الفلسفة الإنجليزية في مائة عام

رودلف متس



ترجمة فؤاد زكريا ومراجعة زكي نجيب محمود

الفلسفة الإنجليزية في مائة عام

تأليف
رودلف متس

ترجمة
فؤاد زكريا

مراجعة
زكي نجيب محمود

هنـــداوي

A Hundred Years of British Philosophy

Rudolf Metz

الفلسفة الإنجليزية في مائة عام

رودلف متس

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: ليلى يسري

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٦٥٥ ١

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الألمانية عام ١٩٣٥.
صدرت هذه الترجمة عام ١٩٦٣.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

المحتويات

مقدمة المترجم

قد يبدو أن كتابًا عن الفلسفة الإنجليزية، من تأليف كاتبٍ ألماني، ليس أفضل الكتب التي يمكن أن تترجم في هذا الموضوع، غير أن هذا الازدواج ذاته من أهم ميزات هذا الكتاب؛ ذلك لأن مجرد كون مؤلف الكتاب ينتمي إلى بلدٍ غير ذلك الذي كتب عنه، يتيح له النظر إلى الأمور بطريقةٍ نقديةٍ موضوعية يصعب أن تتوافر فيمن يكتب عن فلسفة بلاده هو؛ وذلك لأسباب واضحة؛ فالمؤلف هنا محايد لا ينتمي إلى أي مذهب من المذاهب التي يعرض لها، أو إلى أية مدرسة يؤرِّخ لها، فضلًا عن أن السمات العامة للتفكير الإنجليزي تظهر له بوضوحٍ أكثر مما يمكن أن تظهر به لواحد من ممثلي هذا التفكير ذاته، هذا من الناحية العامة، أما من الناحية الخاصة فإن للمؤلف علمًا غزيرًا بموضوع الفلسفة الإنجليزية على التخصيص، بل إنَّا نستطيع أن نقول إنه كرَّس حياته كلها للتأريخ لها، فله أيضًا كتاب بالألمانية عن حياة باركلي وتعاليمه G-Berkeley, Leben Und Lehre (شتوتجارت، مكتبة Frommann في سنة ١٩٢٥) وآخر عن ديفد هيوم، حياته وفلسفته D. Hume, Leben Und Philosophie (بنفس المكتبة، سنة ١٩٢٥) وله قائمة بمراجع الفلسفة الإنجليزية بعنوان الفلسفة الإنجليزية الحالية Englische Philosophy der Gegenwart في سلسلة أبحاث في ميدان الفلسفة Berichte aus dem Gebiele Der Philosophie العدد ٢٣، ومقال بالفرنسية بعنوان أصدقاء هيوم الفرنسيون وحركة الأفكار Les amitiés françaises de Humeetle Mouvement des Idèes في «مجلة الأدب المقارن Revue de Littérature comparée ١٩٢٩» ص٦٤٤–٧١٣، ومقال بالإنجليزية عن الاتجاهات الأخيرة في التفكير الأخلاقي Recent Trends in Ethical thought في مجلة Philosophy ١٩٣٩، العدد ١٤، ص٢٩٩–٣١٢، ومن هذا الإنتاج الهام، المتخصص، يتضح لنا أن المؤلف أصلح من يكتب في هذا الموضوع.

وفضلًا عن ذلك فإن الكتاب — كما يقول المؤلف في مقدمته — يمثل محاولة للتفاهم بين الألمان والإنجليز في وقت كان البَلَدان فيه أحوج ما يكونان إليه، ومن المؤكد أن حدس المؤلف في هذا الصدد كان صادقًا، ولكن المحاولة — شأنها شأن محاولاتٍ أضخمَ بكثير في مجالاتٍ أخرى أهم — قد أخفقت، ونشبت الحرب العالمية الثانية في العام التالي لنشر الترجمة الإنجليزية لكتابه، وضيعت جزءًا كبيرًا من مجهوده؛ إذ إن إعادة التفاهم الثقافي بين البلدَين قد استغرق وقتًا طويلًا، وعندما بدأت مظاهر هذا التفاهم تعود ثانية إلى الأفق كان الجو الفلسفي في إنجلترا قد تغيَّر إلى حدٍّ بعيد، بحيث لم يعد الكتاب يعبر عن آخر الاتجاهات المعاصرة في التفكير الإنجليزي تعبيرًا كاملًا.

على أن محاولة المؤلف أن يكون موضوعيًّا تمامًا في بحثه للفلسفة الإنجليزية لم تكن في رأينا ناجحة كل النجاح، وما أظن أن أي مؤلف غيره كان قادرًا على أن يُحرز في هذا المضمار نجاحًا أكبر مما أحرز؛ فرغم حرصه الشديد على النزاهة والموضوعية، يستطيع القارئ المدقِّق أن يلمس مَظهرَين للتحيُّز، يُعبِّران دون شك عن ميولٍ شخصية لا يستطيع أي كاتب أن يخفيها تمامًا مهما بذل في ذلك من جهد؛ الأول هو حرصه على إظهار أهمية تأثير الفلسفة الألمانية في الفكر الإنجليزي، والثاني هو ميله إلى الطريقة التأملية الخالصة في التفكير الفلسفي، وإلى تشييد المذاهب الفكرية الشاملة، في مقابل الطريقة الجزئية الواقعية في التفكير، والْتماس الحلول الجزئية المدققة مع تجنب الإفراط في التعميم.

أما المظهر الأول — وهو حرصه على إظهار أهمية المفكرين الألمان — فيظهر أوضح ما يكون — بطبيعة الحال — في الفصل الخاص بالتفكير المثالي، ففي هذا الفصل حرص على تفنيد قضية «مويرهيد» وغيره، القائلة: إن بذور المثالية كانت موجودة في التفكير الإنجليزي على الدوام، واتَّجه همه إلى إثبات أن الحركة المثالية الجديدة كانت مستوردة تمامًا من ألمانيا، مع تكييفها بما يلائم الظروف المحلية بالطبع (انظر بوجهٍ خاص صفحتَي ٥٣٠ و٥٣١ من الطبعة الإنجليزية). وقد يكون لرأيه هذا ما يبرره من الوجهة التاريخية، غير أن المرء عندما يلاحظ تمجيده لشخص مثل «سترلنج» وتسميته إياه «رائدًا» في الوقت الذي قَضَى فيه سترلنج الجزء الأكبر من حياته يحاول فهم فيلسوفٍ ألماني هو هيجل، فإنه لا يملك إلا أن يشعر بتأثير اعتزاز المؤلف بفلسفته القومية الألمانية من جهة، وبوجود نوع (قد يكون لا شعوريًّا) من الحطِّ من شأن الفلسفة الإنجليزية، حين يصبح أحد «روادها» مجرد شارحٍ غير كامل لهيجل!

وأما الموضوع الثاني — وهو تمجيد الفكر التأملي على حساب الفكر التحليلي — فهو واضح في كل أجزاء الكتاب؛ إذ إن تحمس المؤلف كله إنما ينصبُّ على من تميزوا «بالجرأة»

من المفكرين الإنجليز، فتعالت شطحاتهم على التجربة، وأصدروا على الكون كله أحكامًا عامةً قطعية، دون أن يعْبَئوا على الإطلاق بتحقيق هذه الأحكام، ولقد قدَّم لنا المؤلف وصفًا رائعًا لرأيه في الفلاسفة التحليليين، الذين يهتمون بمشاكلَ جزئية ويدققون النظر فيها حتى تغيب عنهم الأمور الكلية تمامًا، في كلامه عن الفيلسوف، «برود G. D. Broad» الذي اتخذه ممثلًا لهذا «النمط» التحليلي في التفكير؛ ففي ص٦٦٣ و٦٦٤ (من الأصل الإنجليزي) وصفٌ بديع، حافل بالسخرية الخفية، من هذا النمط من المفكرين، الذي ينافس الآلات في موضوعيته ودقته و«بروده»، وهو وصفٌ يستحيل أن يصدر عن مفكرٍ إنجليزي، بل يعبر بوضوح عن رأي العقلية الألمانية الصوفية في النزعة التحليلية الأنجلوسكسونية المعاصرة.

وعلى أساس هذا الميل الطبيعي لدى المؤلف، اتخذت نبوءاته عن مستقبل الفلسفة الإنجليزية وِجهةً خاصة كانت في واقع الأمر تعبيرًا عما يريده هو أن يكون، ولكنها جاءت مخالفة تمامًا للواقع، فبعد مُضِي ربع قرن على نشر الطبعة الإنجليزية لهذا الكتاب، نستطيع أن نقول إن نبوءته لم تتحقق على الإطلاق، فهو يأمل — في هامش ص٥٣٦ (من الطبعة الإنجليزية) — أن يكون الاتجاه التحليلي الذي بدأ يظهر بقوة في ذلك الحين وعْكَة طارئة a passing distemper، ويرى في المذاهب التأملية عند «مورجان» وألكسندر دليلًا على أن الفلسفة الإنجليزية بدأت تعود إلى مجال التحليق التأملي، وتتخلى عن اللاأدرية وعن النزعة التحليلية المفرطة التي كانت تبدو شائعة في ذلك الحين (انظر ص٦٦٢ من الأصل الإنجليزي)، ومع ذلك فإن عكس هذه النبوءة هو الذي تحقق؛ إذ إن المفكرين التأمليين من أصحاب المذاهب، مثل ألكسندر وهويتهد، كانوا هم «الوعكة العارضة»، إذا تأملنا تاريخ الفلسفة الإنجليزية في مجموعه، واشتدت النزعة التحليلية قوة حتى أصبحت تسيطر على الدراسات الفلسفية في إنجلترا وأمريكا سيطرةً شبه تامة، وأصبح كثير من الكتب الفلسفية يبدو — على حد التعبير الساخط للمؤلف — أشبه بكتبٍ مدرسية في الرياضة، وهي كلها أمور كان المؤلف يتمنى في قرارة نفسه ألَّا تحدث.

وأخيرًا، ينبغي أن نُنبِّه القارئ إلى بعض العيوب التي يبدو أنه لم يكن من ظهورها في الكتاب بُد، سواء في طبعته الإنجليزية وفي ترجمته العربية، فالكتاب يتوقف عند سنة ١٩٢٨ على الأكثر، ومعنى ذلك أنه لا يُقدِّم أي بيان عن اتجاهاتٍ هامةٍ متعددة ظهرت بعد ذلك الحين، والأهم من ذلك أنه يتوقف بالفلاسفة أنفسهم عند سنة ١٩٣٨، بحيث تجاهل الإنتاج اللاحق لأولئك الذين ظلوا منهم أحياءً بعد ذلك، ولم يكن في وسعنا، ونحن نقوم بالترجمة العربية، أن نكمل هذا النقص إلا إذا تصرَّفنا في الكتاب على نحو يُخلُّ بطابعه

الأصلي؛ لذلك تركنا كل شيء على ما هو عليه، فيما عدا بعض الملاحظات الهامشية البسيطة، ولا سيما ذكر تواريخ وفاة المؤلفين الذين توفوا فيما بين ١٩٣٨ ووقتنا الحالي، حتى لا يظن القارئ أنهم ما زالوا أحياء، كذلك أضفنا بعض الشروح الموجزة لبعض المسائل التي افترض المؤلف في القارئ العلم بها مقدمًا، وقد لا تكون مألوفة لدى القارئ باللغة العربية، فضلًا عن بعض الترجمات الموجزة لشخصيات ليست كبيرة حتى يعرفها كل قارئ في ميدان الفلسفة، ولم يَرد لها شرح في النص أو في السياق، ولكن لا يفوتني هنا أن أوجِّه انتقادًا عابرًا إلى الناشرين الإنجليز الذين أعادوا طبع الكتاب سنة ١٩٥٠؛ فصحيح أن من المستحسن في بعض الأحيان نشر الكتب الهامة دون إدخال تعديل عليها حتى رغم اقتضاء الظروف إدخال هذا التعديل، غير أن إضافة ملحق أو بعض الهوامش — وذلك على الأقل لإيضاح من بقي حيًّا أو من توفِّي من الفلاسفة الذين تناولهم الكِتاب — لم يكن ليضيف الكثير إلى نفقات الطباعة، ولكنه كان على الأقل كفيلًا بتجنيب القارئ صورةً مشوهة لأحوال الفلسفة الإنجليزية سنة ١٩٥٠، ومن المظاهر الغريبة أن هامش ص٤١ من الأصل الإنجليزي تضمن إشارة إلى كتاب «سيظهر قريبًا» عن الفلسفة الاسكتلندية، ثم ظهر اسم الكتاب في ص٧٧٩ على أنه صدر فعلًا (سنة ١٩٣٨)، ويزداد العجب إذا أدركنا أن هذا الكتاب الذي تحدث عنه الهامشان من تأليف أحد المترجمين الإنجليز الثلاثة للكتاب الأصلي، أي إن هذا المُترجِم كان يستطيع على الأقل التنبيه إلى هذا التضارب في الإشارة إلى كتابه، أو يُنبِّه الناشر إلى تصحيحها في الطبعة التالية على الأقل.

ويشعر المرء بحاجة الكتاب إلى الاكتمال في حالة المفكرين المعاصرين، بوجهٍ خاص (ومن هنا كان الأحكم دائمًا — في رأيي — ألا تؤلَّف كتب التواريخ الجامعة هذه إلا بعد وفاة الشخصيات التي تتحدث عنها، وبعدها بوقتٍ كافٍ أيضًا، حتى تكون كل المؤلفات المخلَّفة ذاتها قد نُشِرَت)، ولنأخذ على سبيل المثال شخصية برتراند رسل. فمن المعروف أن كتابات رسل قد تضاعفت منذ سنة ١٩٣٨، وصحيح أنه يُكرِّر نفسه كثيرًا، ولكن له أبحاثًا هامة تظهر من حين لآخر، ولست أظن أن المرء يستطيع أن ينصف رسل إذا توقف في الحديث عنه عند سنة ١٩٣٨، ويكفي أن يتصفح المرء قائمة مؤلفاته في سلسلة الفلاسفة الأحياء Library of Living Philosophers التي يشرف على نشرها «شيلب A. Schilpp»، (وهي القائمة التي تجاوزها رسل بدورها) ليدرك مدى غزارة إنتاجه بعد هذا التاريخ. والأهم من ذلك أن وقائع حياته ذاتها قد طرأ عليها تغيرٌ حاسم، فموقف رسل الأخير من مشكلة نزع السلاح، وتكوينه «لجنة المائة»، وحرصه الدائم على محاربة أي نوع من الظلم

يقع في أي طرف من أطراف الأرض، وسعيه الإيجابي في سبيل تحقيق هذا الهدف، كل هذا كفيل بأن يضيف إلى حياة رسل صفحةً جديدة كل الجدة، تُشرِّف الإنسانية بوجهٍ عام، وتشرف الفلسفة على الأخص، وتحقق لها أملًا كانت تحلم به منذ قرونٍ عديدة؛ أمل الاشتراك إيجابيًّا في حل المشكلات السياسية والاجتماعية للإنسان، ففي رأيي أن كفاح رسل من أجل السلام ونزع السلاح، وكفاح «سارتر» من أجل نفس هذه الأهداف — فضلًا عن قضية استقلال الجزائر — يمثل محاولةً جدية لتحقيق حُلمٍ أعرب عنه أفلاطون منذ ما يقرب من خمسة وعشرين قرنًا، وحاول أن يحققه حينئذٍ ولكن بطريقةٍ ساذجة أدَّت إلى عكس النتائج المقصودة منه، وما هذا إلا مَثلٌ واحد — ولكنه مثل يستحق إشارةً خاصة في هذه المقدمة — لحالة فيلسوف يستحيل إصدار حكم عليه من خلال ما أنجزه في أواسط حياته فقط.

وأخيرًا، فقد بقيت كلمةٌ موجزة عن المنهج الذي اتبعتُه في الترجمة العربية؛ ففي هذه الترجمة حاولت أن أوفِّق بقدر الإمكان بين مطلبَين أساسيَّين: تسلسل لغة الترجمة، والاقتراب من النص (وتلك في الواقع هي المشكلة الكبرى في كل ترجمة!) وقد اقتضى الأمر إضافة ترجمات لمصطلحاتٍ متعددة ليست موجودة على صورةٍ ثابتة في اللغة العربية، أو تغيير ترجماتٍ شائعة أعتقد أنها غير سليمة، أو ترك بعض المصطلحات مع كتابتها بالحروف العربية في الحالات التي وجدتُ فيها ذلك أمرًا لا مفرَّ منه، وسيجد القارئ خلال النص ذاته ما يقدم لهذه التصرفات مبرراتٍ كافية.

فؤاد زكريا

القاهرة في سبتمبر ١٩٦٣

مقدمة المؤلف (للطبعة الألمانية)

يهدف هذا الكتاب إلى تقديم عرض لتطور الفلسفة الإنجليزية منذ حوالي منتصف القرن الماضي حتى اليوم، ومع ذلك فقد كان لزامًا عليَّ — لكي أضع أساسًا للعرض الذي قدمته للفلسفة البريطانية المعاصرة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة — أن أُضَمِّن كتابي أفكارًا أقْدم عهدًا، وأن أُبيِّن جميع أوجه الارتباط التي تصل الحاضر بالماضي، لتكون منهما كلًّا متكاملًا متماسكًا إلى حدٍّ ما، وفي سبيل هذا الهدف الأخير كتبتُ الباب الأول من هذا الكتاب، وبذلك يكون هذا العرض للفلسفة الإنجليزية الحديثة قد جمعها في وحدةٍ تاريخيةٍ كاملة الأطراف.

غير أن الموضوع الرئيسي الذي ينصبُّ عليه الاهتمام في كتابي هذا يبدأ منذ الباب الثاني، ومن أجل هذا الموضوع بُذِلَ هذا الجهد الشاق؛ ذلك لأنه على حين أن المدارس الفكرية الأقدم عهدًا قد حظيت بقسطٍ كافٍ من الدراسة، وأصبحت سماتها الرئيسية معروفة للجميع، فإن الفترة المتأخرة لم تُبْحَث قط بحثًا شاملًا، وكانت المؤلفات القليلة التي تناولتها إما مجرد جمع لمواد، أو بحوثًا تقتصر على نواحٍ جزئية منها، ولا تعدو أن تكون موجزات وتلخيصات غير دقيقة، وهكذا كان من الواجب — في هذا الميدان — بذل كل الجهد اللازم للإلمام الدقيق بالموضوع، وكانت مهمتي في هذا الصدد هي أن أستكشف أرضًا جديدة في تاريخ الفلسفة، ولم تكن تقتصر على إبراز النسيج المعقد للفلسفة الإنجليزية في سياقها الخارجي، وإنما توخيتُ أيضًا إيضاحها من باطنها، وتقديمها في صورة تتسم بالعمق مثلما تتسم بالاتساع؛ لذلك كان عليَّ أن ألجأ مباشرةً إلى المصادر الأصلية؛ فمنها وحدها كنت أستطيع استخلاص الملامح الصادقة للمفكرين ولموقعهم من المدارس الفكرية، ولهذه المدارس الفكرية ذاتها.

ومن الطبيعي أنني عندما أتحدث في هذا الكتاب عن «مدارس فكرية» فإني أعتمد على قدرتي في استبصار العلاقات بين الأفكار، غير أن الامتلاء الحي المتعدد الألوان، الذي

يتبدَّى عليه التفكير الفلسفي لعصر من العصور وأمة من الأمم، لا يندرج بسهولة دائمًا في إطارات تاريخ الفلسفة، وكثيرًا ما يتعارض مع هذا التقسيم الحاد إلى شيع ومذاهب محددة المعالم، وهو التقسيم الذي كان أثيرًا لدى الباحثين وقتًا ما، ولكنه أصبح اليوم مكروهًا إلى حدٍّ بعيد، ومع ذلك فإنه لا يسعنا — إذا شئنا ألا يضيع مؤلف كهذا الذي نقدمه وسط زحام الظواهر المتغيرة — أن نستغني تمامًا عن هذه التقسيمات؛ إذ إن اعتبارات النظام والاتساق تحتم وجودها، ولكن ينبغي ألا تكون هذه التقسيمات أكثر من علامات للإرشاد في أرض يبدو لأول وهلة أنها لا تنطوي على أي طريقٍ محدد المعالم، ومحال أن تكون بديلًا نستعيض به عن الوقائع الفعلية؛ فهي إشارات تحدد الاتجاه أمام السائح، وبهذه الصفة تكون معقولة وضرورية، ومن ثَم فإني لا أعدُّها الموضوع الرئيسي الذي أهتم به في كتابي هذا، وإنما أراها مجرد عاملٍ مساعد لا غناء عنه في البحث، ومن الجائز أن مفكرًا أو آخر قد أُدرج في فئة لا تنطبق عليه، بحيث يبدو ناشزًا — جزئيًّا أو كليًّا — في المكان الذي وُضِعَ فيه، ولكن الواجب ألا يبالغ المرء في تقدير قيمة هذا النوع من الاعتراضات، إذا كنت قد نجحت في تقديم عرض صحيح للمفكر ومذهبه، وفي فهمه فهمًا سليمًا، ولهذا السبب كان اهتمامي بالمفكرين الأفراد أعظم من اهتمامي بالمدارس الفكرية، وكان اهتمامي بمشاكل الفكر أعظم من اهتمامي بالتقسيمات التي نعرف بها كُنه هذه المشاكل، بل إن هدفي الأكبر كان تقديم عرض لمختلف الفلاسفة حسب الطابع الفردي الذي يتَّسم به كلٌّ منهم، وإبراز شخصياتهم، من حيث هم مفكرون، على أوضح نحوٍ ممكن؛ ولهذا فسوف يعالج كل مفكر في موضعٍ واحد فحسب، على حين أنني لو كنت قد استهدفت ترتيب بحثي على أساس الاتجاهات الفكرية لكان لزامًا عليَّ أن أتحدث عن المفكر الواحد في أكثر من موضعٍ واحد، وقد يؤدي ذلك إلى تشويهاتٍ كثيرة، ولكن هذه نتيجة لا مفر منها إذا لم يفضل المذهب على الشخصية، والاتجاه الفكري على المفكر، والفئة على العرض الحي.

وربما بدا أن هناك شيئًا من الخطورة في تتبع اتجاه الفكر الإنجليزي حتى يومنا هذا؛ إذ إن مثل هذا العمل لا يمارَس من خلال ذلك المنظور البعيد الذي ينبغي توافره من أجل دراسة حركة لم تنته بعدُ أو مفكرين ما زالوا نشيطين في ميدان الإنتاج، ومن أجل تمييز الغث من السمين، والدائم من العابر، وأنا أدرك ذلك بكل وضوح، ولست أدعي لنفسي — حيثما كان عليَّ أن أعالج مسائلَ معاصرة — تلك الدقة في الحكم التي نشترطها في المؤرخ عندما يكون بصدد مسائل طُوِيَت صفحتها، فهنا يظل الكثير في مرحلة التنظيم المؤقت والتقريب المحض لأمور سوف تبتُّ فيها الأبحاث المقبلة بمزيد من الدقة، ولهذا

السبب لم يكن في وسعي أن أضمن كتابي جميع الحركات التي نستطيع أن نلمح بوادرها الأولى في الفكر الإنجليزي، أو أي شيء لم يتخذ حتى الآن صورةً محدودة المعالم، وفضلًا عن ذلك فلم يكن هدفي هو الوصول إلى سجلٍّ جامعٍ مانع؛ فهذا هدف يستحيل تنفيذه عمليًّا، بل إنه باطل نظريًّا؛ إذ تتمثل في عالم الأفكار عملية الانتقاء الطبيعي نفسها التي كشفت عبقرية دارون عن أهميتها الهائلة في عالم الطبيعة، فليس من واجب المؤرخ أن يحيي ما أخفق في الصمود في صراع الأفكار، فطواه الموت والنسيان، لمجرد كونه قد وُجِدَ ذات مرة، أما ما صمد في معركة البقاء، فلا يكاد المرء يجد فيه ما يستطيع الإغضاء عنه، وهنا أيضًا طُبِّقَ مبدأ الانتقاء، إذ عُرِضَت الشخصيات الكبرى في الفلسفة بإسهاب يزيد كثيرًا على ذلك الذي عُرِضت به الشخصيات الثانوية، وإلى هذا الحد يمكن أن يُعَدَّ اتساع نطاق العرض أو ضيقه — بمعنًى ما — علامة على القيمة الباطنة للمفكر، ولكن لا يجوز تفسيره على أنه يحدد بشكلٍ مباشر مكانة المفكر في سلَّم القيم.

وقد يتساءل المرء: ما معنى وما جدوى الاضطلاع بمثل هذه المهمة في وقت يتزايد فيه على الدوام إصرار الأمم على إغلاق أبوابها على أنفسها في وجه الأخريات، ويتزايد فيه التفاهم المتبادل صعوبة على الدوام؟ وما قيمة الفلسفة الإنجليزية لنا معشر الألمان اليوم؟ وما الذي نستطيع تَعلُّمه منها؟ ولأي الأغراض المفيدة ينبغي أن نهتم بها؟ إن من المحتم علينا اليوم أن نواجه هذا السؤال ذا الطابع العملي المفرط، الذي كان جيل آبائنا خليقًا بأن يعدَّه غير مُتَّسق مع معنى البحث الأصيل وهدفه، فهذا السؤال متعلق بالسياسة أو بالسياسة والثقافة، ومن ثم فليس في وسعنا في الحالة الحاضرة أن نطرحه جانبًا على أساس أنه مقتصر على مجرد التمتع بصورة الفكر الإنجليزي كما تعرض ها هنا، أو بزيادة أو إكمال معرفتنا بالموضوعات التي يفكر فيها أولئك الذين يفصلهم عنا القنال الإنجليزي (بحر المانش)، فهناك أولًا حقيقةٌ هامة هي أن الأحوال الحاضرة لا يمكن أن تظل قائمة على الدوام، وفضلًا عن ذلك «يبدو من الضروري» — نظرًا إلى الأحوال السياسية الحاضرة — أن تقام بيننا من الناحية الروحية تلك الجسور التي تعذَّر علينا إقامتها من الناحية السياسية، فنحن في هذه الأيام أحوج ما نكون إلى الاهتمام بكل ما يُقرِّب بين الأمم ويساعدها على التفاهم المتبادل، ولا سيما إذا كان الأمر متعلقًا بأمَّتَين متقاربتَين عرقيًّا كالإنجليز والألمان، فمن الواجب أن يكون هدفنا هو تقوية أواصر التفاهم وزيادته حيثما بدا ذلك ممكنًا، وقد اضطلعت بمهمتي هذه وفي ذهني هدفٌ صريح هو أن أقرِّب بين أذهان الأمتَين وأشجِّع على تفاهمهما المتبادل؛ لذلك فإني أتوجَّه بندائي إلى الفلاسفة المحترفين، لا

في ألمانيا فحسب، بل في إنجلترا وأمريكا أيضًا، سائلًا إياهم أن يتعاونوا من أجل تحقيق الأهداف الثقافية والسياسية التي أُلِّفَ من أجلها هذا الكتاب، ورغم أن شعوري بأن ضيق نطاق دائرة قرَّائي — وهو أمر تحتِّمه طبيعة الموضوع — لا يمكنني إلا من المساهمة بنصيبٍ محدود في سبيل تحقيق هذا الهدف، فإني مع ذلك أرى أن إمكان تحقيق هدفي هذا هو المشجِّع لي على الاضطلاع بهذه المهمة، والمبرِّر لقيامي بها.

وأخيرًا، ينبغي أن أذكر أنه كان من حسن حظي أن أكوِّن علاقاتٍ شخصية مع عددٍ كبير من الفلاسفة الإنجليز، ومنهم بوجهٍ خاص كثير من الذين تناولهم هذا الكتاب، وقد أُتيحت لي فرصةٌ ذهبية لتحقيق هذا الهدف في مؤتمر الفلسفة الدولي السابع، الذي انعقد في أكسفورد في سبتمبر ١٩٣٠، وخلال تلك الفترة الطويلة التي أقمتها في إنجلترا بمناسبة هذا المؤتمر، والواقع أن ما اكتسبته بالاتصال الشخصي والتبادل المباشر للأفكار كان أكبر قيمة في كثير من الأحيان من دراسةٍ طويلة للكتب؛ فإلى جميع أولئك الذين عاونوني على هذا النحو، أودُّ الآن أن أقدِّم آيات العرفان، وأخصُّ منهم بالذكر صديقي ر. أ. آرون أستاذ الفلسفة في كلية ويلز الجامعية في آبريستويث والأستاذ «ت. أ. جيسوب» بكلية «هل» الجامعية، والمرحوم الدكتور «ف. ك. س. شيلر» بكلية «كوربوس كريستي» في أكسفورد؛ فقد ساهموا بالكثير في هذا الكتاب بما قدموه من معونة لم يكونوا يضنُّون بها عليَّ في أي وقت، وبنصائحهم القيِّمة وتشجيعهم الدائم. وأخيرًا — ولكن ليس آخرًا — أودُّ أن أشكر زوجتي على عطفها الحنون وتشجيعها الدائم وتعاونها الفعال خلال السنوات التي قضيتُها في إعداد هذا الكتاب. وينبغي في الختام أن أذكر أن «جمعية مساعدة العلوم الألمانية» قد قدمت الأساس المادي لظهور هذا الكتاب بتبرعٍ سخي من أجل سداد تكاليف الطباعة؛ فإليها يُزجي المؤلف والناشر كل ما هي جديرة به من الشكر.

رودلف متس
هيدلبرج
نوفمبر ١٩٣٤

الباب الأول

المدارس الفكرية المتقدمة

القرن التاسع عشر

الفصل الأول

المدرسة الاسكتلندية

سُمِّيَت المدرسة الفكرية التي أسسها «توماس ريد Thomas Reid» (١٧١٠–١٧٩٦)، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، باسم المدرسة الاسكتلندية، تبعًا للموقع الجغرافي للمنطقة التي ظهرت فيها، وموطن ممثليها البارزين، أما بالنسبة إلى محتوى تعاليمها، فيُطْلَق عليها عادةً اسم «فلسفة الموقف الطبيعي Phil. of Common Sense»[١] وهي تكون اتجاهًا متفرعًا عن المذهب التجريبي الإنجليزي، وإن كانت قد نشأت عن المعارضة الواعية لمدرسة الفكر التجريبي التي يمثلها باركلي وهيوم، وقد استمدت هذه الفلسفة مادتها الفكرية من الموضوعات الرئيسية والمشاكل التي عالجتها المدرسة التجريبية، وهي المدرسة التي أخذت على عاتقها محاربتها وتفنيدها، غير أنها لم تتمكن من القضاء على هذه الموضوعات الرئيسية والمشاكل من الداخل، ولا من إضافة مادةٍ فكريةٍ جديدة إليها من الخارج، وإنما اكتفت باستعراض وتشويه المشكلات التقليدية وحلولها، وإن لم تتجاوز قط نطاق النتائج التي بلغتها الفلسفة الإنجليزية في عصرها الكلاسيكي، فهذه المدرسة لم تتخلَّ عن الاتجاه الفكري السابق، وإنما انحرفت عنه ودفعته إلى طريقٍ جانبي، وتعد أهميتها المذهبية أقل كثيرًا من الأعمال الكلاسيكية الكبرى في الفلسفة الإنجليزية، وهي الأعمال التي ترتبط بها ارتباطًا وثيقًا، ولا يمكن فهمها بدونها، وهي في عودتها إلى الفهم البشري السليم تنطوي على تراخٍ في الحماسة الفلسفية، وتدهور في تلك القوة التأملية النظرية التي نبعت منها تلك الصدمة الهائلة التي حفزت هيوم إلى التفكير، فلم تكن تلك

---

[١] استخدم بعض الكُتَّاب عبارة «فلسفة الإدراك المشترك» أو «فلسفة الذوق الفطري» اسمًا لهذه المدرسة الفلسفية. (المراجع)

المدرسة كفؤًا لعظمة الموقف التاريخي الذي وجدت نفسها فيه، وإنما كانت عاجزة عن التصرف بكفاءة في التركة التي خلَّفها لها هيوم. وهكذا لم يسفر الصراع الباسل الذي قام به ريد ضد هيوم عن انتصارٍ فعلي له على خصمه، ولم يكن الرد الذي أتى به على التحدي الشكاك من جانب هيوم معينا للتفكير الفلسفي، وإنما انتهى به إلى طريقٍ مسدود؛ فقد استيقظ ريد — مثل كانْت — من سباته القطعي بفضل هيوم، غير أن المفكر الألماني هو وحده الذي تمكن من أن يُحوِّل التأثير الهائل الذي أحسَّ به الاثنان إلى نتيجةٍ مثمرة، ويتجه به إلى حركةٍ فكريةٍ جديدةٍ ضخمة، أما ريد وزملاؤه فلم يُدخلوا على الفكر تجديدًا خلَّاقًا، وظلوا خلفاء مغمورين لمفكرين عظماء، ولم يسهموا في الفكر بنصيبٍ ملحوظ.

ومع ذلك فإن التأثير التاريخي للمدرسة الاسكتلندية وانتشارها لم يكن بالأمر القليل الأهمية، فقد توطدت دعائم مذهب ريد في الجامعة الاسكتلندية، واستقر فيها كأنه نوع من المذهب المدرسي، وظل على الدوام يجتذب أتباعًا جددًا إلى دائرة نفوذه، كما عبر البحر إلى فرنسا، حيث كان هو القوة الملهمة لكثير من المفكرين الذين خلفوا «مين دي بيران Maine de Biran» (مثل روايية كولار Royer-Collard، وكوزان Cousin، وجوفروا Jouffroy، وجارنييه Garnier، وداميرون Damiron ودي ريموزا De Rémusat، وغيرهم)،[٢] وفي أمريكا استمر تراثها حيًّا بفضل ج. مكوش J. M' Coch (انظر فيما بعدُ [الباب الأول: المدارس الفكرية المتقدمة – الفصل الثاني: المدرسة النفعية التجريبية]) ونوح بورتر Noah Porter وغيرهما، فهذه المدرسة تمثل أول حالة تصادف فيها مدرسةً حقيقية للتعليم الفلسفي في تاريخ الفكر الإنجليزي باستثناء المدرسة المسماة بمدرسة كيمبردج، والتي تبلور فيها بعث التعاليم الأفلاطونية في القرن الثامن عشر، ولأول مرة نرى مذهبًا فكريًّا موحدًا وقد أُدْمِجَ في المناهج الأكاديمية، وظل طوال عشرات طويلة من السنين يمثل ويعلم ويوسع بفضل تعاون مجموعة غير قليلة من الأتباع، وكان للمدرسة التي أسَّسها ريد في اسكتلندا مقابلها في إنجلترا، حيث ظهرت مدرسةٌ هامة تركزت حول بنتام Bantham، وظل الاثنان يتنافسان طويلًا، وتركزت حولهما معظم الطاقات الفلسفية الموجودة في ذلك الحين.

[٢] انظر: أ. بوترو Boutroux «تأثير الفلسفة الاسكتلندية في الفلسفة الفرنسية» De I' Influence de la Phil, ècqssaise sur la Phil. Franeçaisce في كتابه دراسات في تاريخ الفلسفة Etudes D'histoire de la Philosophie سنة ١٨٩٧.

ولا يدخل التاريخ المبكر للفلسفة الاسكتلندية في نطاق هذا الكتاب، ومن ثَم فليس في وسعنا هنا إلا أن نقدِّم مجملًا سريعًا لمراحلها الرئيسية، فقد انتقلت زعامة المدرسة — حتى قبل وفاة ريد — إلى دوجالد ستيوارت Dugald Stewart (١٧٥٣–١٨٢٨)، وهو أقدر تلاميذه الأولين، وكان ستيوارت معلمًا أكاديميًّا لامعًا، كان لمحاضراته البليغة الأسلوب تأثيرٌ تعليميٌّ عظيم في الجيل الاسكتلندي الناشئ عندئذٍ، وقد شغل منذ ١٧٨٥ حتى ١٨١٠ كرسي الفلسفة الأخلاقية في جامعة إدنبرة، التي كانت هي المركز الروحي للفلسفة الاسكتلندية طوال أجيالٍ عديدة، وتتلمذ على يديه شبانٌ كثيرون قدر لهم فيما بعدُ أن يبلغوا أوج الشهرة في ميادينَ عظيمة التباين في الحياة السياسية والعقلية، فكان منهم شخصياتٌ ضخمة مثل السير ولتر سكوت Sir Walter Scott، ورئيسا وزراء مقبلان هما بالمرستون Palmerston ورسل Russell، وقد اقتفى — في النقاط الرئيسية لمذهبه — أثر ريد، ولم يختلف معه إلا في بعض المسائل الجزئية، وانحصرت مساهمته الوحيدة في الميدان النظري في محاولته وضع تعاليم أستاذه في صورةٍ مذهبيةٍ أدق، وتطبيقها على نطاقٍ أوسع، وكان رجلًا ذا ثقافةٍ عقليةٍ رفيعة، عرف كيف يضع أفكار ريد الجافة المصوغة بعباراتٍ جامدة في قالبٍ أدبيٍّ زاهٍ مصقول، ولكن من الأمور الجديرة بالملاحظة أن ستيوارت — الذي كان في ذلك الحين أقوى شخصيةٍ قادرة على إذاعة الثقافة الفلسفية في بريطانيا — لم يكن متنبهًا على الإطلاق إلى التقدم العظيم الذي طرأ على الفلسفة الألمانية أثناء حياته، وعلى أية حال فقد كان ستيوارت من بعد ريد هو الممثل الأكاديمي الرئيسي للمذهب الاسكتلندي، وقد حمل لواء تراثه حتى القرن التاسع عشر، وكان ممثلًا له من القوة والتأثير ما جعل هذا المذهب يظل صامدًا حتى انعقد لبنتام لواء الزعامة في ميدان الفلسفة.

ويرتبط توماس براون Thomas Brown (١٧٧٨–١٨٢٠) — تلميذ ستيوارت وخليفته في إدنبرة — بالمدرسة الاسكتلندية ارتباطًا وثيقًا، وإن لم يكن قد قبل جميع أفكارها، ويمثل موقفه الفلسفي نوعًا من التوفيق بين الاتجاهات الترابطية في المذهب التجريبي الأقدم عهدًا، وبين الآراء الحدسية عند ريد، وهو بذلك يمثل معبرًا بين فلسفة الموقف الطبيعي (الإدراك المشترك) وبين المذهب التجريبي المتأخر، وبالتالي المذاهب النفسية لدى جون وجيمس مل، وبين Bain وسبنسر، وكانت أهم مساهماته في ميدان الفلسفة جهوده في مشكلتي الإدراك الحسي والعِلِّية، وهي جهود أدت أحيانًا إلى اتخاذه موقفًا معارضًا بعنف لموقف ريد؛ فعلى الرغم من أنه التزم الافتراض القائل بوجود مبادئَ اعتقاديةٍ حدسيةٍ معيَّنة، فإنه ازداد اقترابًا من آراء المذهب الحسي فيما يتعلق بمشكلة

الإدراك الحسي، ومن آراء هيوم فيما يتعلق بالعلية، مع رفضه النتائج الشكاكة التي انتهى إليها هيوم. وقد تناول المشكلة الأخيرة في مؤلَّفٍ شامل خاض فيه مناقشةً نقدية مع هيوم، وقد ظهرت الطبعة الأولى لهذا المؤلَّف عام ١٨٠٥، وظهرت طبعته الثالثة، التي زيدت زيادةً كبيرة في ١٨١٧، بعنوان: «بحث في العلاقة بين العلة والمعلول An Inquiry Into the Relation of Cause and Effect.

وكان براون مفكرًا أقوى بكثير من ستيوارت، وكانت لديه ملكاتٌ نقديةٌ سليمة، وقد أبدى — منذ ذلك الوقت المبكر — اهتمامًا بـ «كانت» وكتب عن فلسفته أول الأبحاث التي ظهرت بالإنجليزية (وقد نُشِرَ في المجلد الأول من «مجلة إدنبرة Edinburgh Review»، في ١٨٠٢، وكان — مثل ستيوارت — معلمًا فلسفيًّا مبجَّلًا ناجحًا، وإلى هذه الصفة يرجع — في المحل الأول — ذلك النجاح الأدبي غير العادي الذي أحرزته محاضراته في إدنبرة، وقد نُشِرَت هذه المحاضرات بعد وقتٍ قليل من وفاته السابقة للأوان بعنوان: محاضرات في فلسفة الذهن البشري Lectures on the Phil of the Human Mind (١٨٢٠)، وطبعت، في مدى ثلاثين عامًا، ما لا يقل عن تسع عشرة طَبعة.

أما السير جيمس ماكنتوش Sir James Mackintosh (١٧٦٥–١٨٣٢) فكانت علاقته بأفكار المدرسة الاسكتلندية أقل وثوقًا، ولقد أحرز — بوصفه سياسيًّا ومؤرخًا — شهرة تفوق شهرته بوصفه فيلسوفًا. والمؤلَّف الوحيد الذي يستحق من أجله أن يُذْكَر هنا هو: «بحث في تقدم الفلسفة الأخلاقية، ولا سيما في القرنين ١٧، ١٨ Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy Chiefly during the XVII and XVII Centuries وقد نُشِرَ لأول مرة في ١٨٣٠، بوصفه مقدمة للطبعة الرابعة من «دائرة المعارف البريطانية»، وسرعان ما انتشر على نطاقٍ واسع (فطُبِعَت منه عشر طبعات حتى ١٨٧٠)، وقد اجتذب عند ظهوره اهتمامًا عظيمًا، وحفز جيمس مل James Mill على أن يقدم ردًّا قاسيًا عليه «كلمة عن ماكنتوش A Fragment on Mackintosh» (١٨٣٥).

في هذا البحث، الذي قَدم فيه ماكنتوش رأيًا جامعًا شاملًا عن المذاهب الأخلاقية في القرنَين السابقَين، حاول القيام بنوع من التوفيق بين مذهب المنفعة والمذهب الحدسي في الأخلاق، ولم يرفض فيه مبدأ المنفعة، ولكنه أزاحه عن مركز الصدارة، وجعل السلوك الأخلاقي يرتكز على الضمير والتعاطف أكثر مما يرتكز على الطابع المفيد لهذا السلوك.

كل هؤلاء المفكرين ومجموعةٌ أخرى غيرهم ممن استحقت أسماؤهم أن تُطْوَى منذ وقتٍ طويل في زوايا النسيان[٣] قد طغت عليهم جميعًا شخصية مفكر أهم وأعمق

بكثير، هو السير وليام هاملتن Sir William Hamilton (١٧٨٨–١٨٥٦)، فقد أكسب هاملتن الفلسفة الاسكتلندية قوةً دافعةً جديدة، وإليه يرجع الفضل الأول في عودة مكانها إلى العلوِّ مرةً ثانية، وتفوقها على جميع المدارس الفلسفية الأخرى، وقد دام لها هذا الامتياز من حوالي سنة ١٨٣٠ إلى حوالي سنة ١٨٦٠. وقد شغل هاملتن منذ ١٨٣٦ حتى وفاته كرسي المنطق والميتافيزيقا بجامعة إدنبرة، وكان اسمه وشهرته قد ذاعا في الفلسفة، حتى قبل تعيينه، بفضل مساهماته العديدة في «مجلة إدنبرة»، وامتدت شهرته خارج حدود اسكتلندا، بل لقد وصلت إلى داخل القارة الأوروبية ذاتها، وهناك ثلاثة من مؤلفاته كانت لها أهميةٌ خاصة؛ إذ إنها تحوي أهم أفكاره، واجتذبت أعظم الاهتمام من معاصريه، وهي: كتابات كوزان وفلسفته في المطلق اللامشروط Cousin's Writings & Philosophy of The Unconditional» (١٨٢٩)، وكتابات براون وفلسفته في الإدراك الحسي Brown's Writings & Philosophy of Perception (١٨٣٠). والمنطق Logic (١٨٣٣)، وقد عرض في البحث الأول المبادئ الرئيسية للميتافيزيقا، وفي الثاني المبادئ الرئيسية لنظرية المعرفة، وفي الثالث المنطق، ثم أعيد طبع هذه الأبحاث في كتابه: «مناقشات في الفلسفة والأدب والتعليم والإصلاح الجامعي Discussions on Phil. and Literature, Eduction & University Reform» (١٨٥٢). وكان من المعالم البارزة في تاريخ المدرسة الاسكتلندية، طبعته لمؤلفات ريد (التي بدأت في ١٨٤٦، وتمت ١٨٦٣)،

[٣] نستطيع أن نذكر الأسماء الآتية بإيجازٍ شديد؛ جون آبركرومبي John Abercrombie (١٧٨٤–١٨٤٤)، وهو طبيب أحرز نجاحًا كبيرًا في الميدان الأدبي بكتابه: «دراسات في القوى العقلية Inquiries Concerning Intellectual Powers» (١٨٣٠، وطبع إحدى وعشرين طبعة حتى عام ١٨٨٢) وجيمس ميلن James Mylne، وهو خليفة ريد في كرسي الفلسفة الأخلاقية في جلاسجو، وقد أحرز شهرةً كبيرة ومارس تأثيرًا عظيمًا بوصفه أستاذًا للفلسفة، ولكنه لم يكتب شيئًا، وديفد ريتشي D. Ritchie الذي خلفه هاملتون في إدنبرة، وهو أقرب إلى ميدان الإلهيات منه إلى ميدان الفلسفة، وجون ويلسون John Wilson (١٧٨٥–١٨٥٤)، وكان يكتب باسمٍ مستعار اشتهر به، هو كريستوفر نورث C. North، وكان بدوره يشغل كرسي أستاذية في الفلسفة بجامعة إدنبرة، وتوماس تشالمرز Thomas Chalmersl (١٧٨٠–١٨٤٧» وهو من كبار رجال اللاهوت الاسكتلنديين، وشغل وقتًا ما منصب أستاذ الفلسفة الأخلاقية في سانت أندروز، وهو مؤلف كتاب، خواطر موجزة في الفلسفة الأخلاقية والذهنية Sketches of Moral and Mental Philosophy (١٨٣٦)، وقد شنَّ قبل وفاته بوقتٍ قصير هجومًا عنيفًا على الفلسفة الألمانية وعلى (النزعة العدمية Nihilism» عند هيجل.

مع شروحٍ دقيقة واستطرادات وملاحظاتٍ عديدة تجلَّى فيها علم هاملتن الغزير، ثم ظهرت بعد ذلك طبعة لمؤلفات دوجالد ستيوارت (في أحد عشر مجلدًا، ١٨٥٤–١٨٥٨)، وقد استنفد هذا الجهد الجزء الأكبر من نشاط هاملتن التأليفي، بالإضافة إلى كتابه: «محاضرات في الميتافيزيقا والمنطق Lectures on Metaphysics & Logic» وهو كتاب لم يتمكن هو ذاته من إعداده للطبع، ونشره بعد وفاته تلميذاه مانسل Mansel وفيتش Veitch (في أربعة مجلدات، ١٨٥٨–١٨٦٠).

وعلى يد هاملتن، دخلت الفلسفة الاسكتلندية المرحلة الأخيرة من تطورها؛ إذ بدأت معه عملية الانحلال الباطن والانتقال إلى وجهاتٍ فكرية أخرى، غير أن أينع ثمار هذه الفلسفة لم تُقْطَف إلا قبل النهاية مباشرة، عندما بلغت شهرتها أقصى مداها، وعبرت عن نفسها أدق تعبيرٍ أكاديمي، وحققت أعظم أعمالها في ميدان النقد والتأمل النظري، ولكنها لم تبلغ هذا المدى بفضل مواردها الخاصة، وإنما عن طريق توسيع نطاق مشاكلها وإدخال أفكارٍ جديدة. ويرجع الفضل في هذه الإضافة إلى علم هاملتن الغزير، فقد كانت قراءاته في الفلسفة وغيرها من الفروع تفوق بكثير قراءات جميع المفكرين الإنجليز السابقين عليه، وكانت مُسْتَمَدَّة من مصادرَ متنوعة، أهمها الفلسفة الألمانية التي كان الإنجليز قد اكتشفوها حديثًا في ذلك الحين. وسنوضح فيما بعدُ كيف تأثر هاملتن إيجابيًّا بفلسفة كانت، وسلبيًّا بالفلسفة التالية لكانْت، وحسبنا الآن أن نقول: إن فتح آفاقٍ جديدة — عن طريق الأخذ بأفكار كانتية في المحل الأول — كان يعني زعزعة الكيان الأصلي للمدرسة الاسكتلندية، أي إن قيام هاملتن بتوسيع نطاق المذهب الاسكتلندي وتعميقه، قد تحقق على حساب بقاء هذا المذهب نقيًّا.

ولنضرب مثلًا يوضح ذلك بإيجاز، فقد ظهرت فلسفة ريد من خلال معارضته للنظرية الظاهرية Phenomenalist للمعرفة في المذهب التجريبي الأقدم عهدًا، ولا سيما النتائج الشكاكة التي استخلصها هيوم منها، فعندما نعرف العالم الخارجي، يكشف لنا التحليل عن الفعل الذهني من جهة، وعن الموضوع الحقيقي من جهةٍ أخرى، ويكون الموضوع — بما هو خارجي — حاضرًا مباشرةً في الإدراك الحسي، ولا يحتاج إلى صورة أو تمثلات معترضة تتوسط بيننا وبين حقيقة الأشياء الخارجية، وعلى ذلك فإن ريد يرفض ما يسمى بالنظرية التمثيلية Representative في الإدراك الحسي أو المعرفة، ويرفض جهاز التمثلات بأسره (من أفكار وانطباعات)؛ ذلك لأن معرفتنا للأشياء الخارجية على نحوٍ مباشر في الإدراك الحسي، هي أحد المبادئ الأساسية للفهم البشري السليم، وهو

مبدأ نوقن به حدسيًّا، ولا مجال لدينا للشك في حقيقته، وبالمثل يبدأ هاملتن بقبول «الواقعية الطبيعية Natural realism» التي تضمنتها نظرية المعرفة عند ريد، غير أن مذهبه يتضمن منذ البداية تقدمًا هامًّا بالنسبة إلى ريد؛ إذ هو لا يحاول بلوغ هذه النتيجة بالإهابة بالفهم السليم لذهن الإنسان العادي فحسب، وإنما عن طريق التحليل النقدي لعملية المعرفة أيضًا، وهو في رفضه الصريح لهذه الإهابة يعود ثانيةً إلى أرض البحث الفلسفي الحقيقي. وهكذا أحل النقدية الكانتية محل قطعية ريد، غير أن هذا ينطوي على تغيير في وضع المشكلة، فمشكلة المعرفة لا تُحَل بمجرد تأكيدنا أننا نشعر «مباشرةً» بالواقع المادي على أنه شيءٌ مختلف عنا أو عن أحوالنا الذهنية، والقول بأن الموضوع بما هو كذلك ماثل في الوعي، هذا القول إذا ما نُظِرَ إليه على أنه يعني أن وجود الموضوع ينبغي أن يكون في هوية مع الصفة أو الكيفية المجربة، لكان من الواضح أن هذا الشرط لا يتوافر في حالات كثيرة؛ ولذلك كنا في حاجة إلى اختبارٍ نقديٍّ دقيق لمفهوم الحضور المباشر Immediacy، ومثل هذا الاختبار كفيل بأن ينبئنا مثلًا بأن كل معرفة عن طريق التذكر لا يمكن أن تكون مباشرةً على نفس النحو الذي تكون عليه المعرفة الآتية من الإدراك الحسي مباشرةً؛ إذ إن الموضوع الذي مضى لا يعود ماثلًا، والذي يكون ماثلًا مباشرةً في هذه الحالة إنما هو صورة متذكَّرة نستخلص منها استدلالات عن الشيء الذي كان ماثلًا من قبلُ، وعلى ذلك فالمعرفة المباشرة لا تكون ممكنة إلا في حالة الإدراك الحسي، ولكن حتى في هذه الحالة يكشف لنا تحليل هاملتن النقدي عن استحالة الإبقاء على فكرة «المباشرة» في صورتها الساذجة في كثير من الأحيان؛ لذلك رأى نفسه مضطرًّا إلى التحول عن نظرية الموقف الطبيعي Common-Sense الأصلية بمقدار لا يقل عن مقدار تحوُّله عن النظريات الظاهرية Phenomenalist التي وُجِّهت ضدها نظرية الموقف الطبيعي، والنتيجة النهائية هي أن كل ما يمكننا أن نعرفه عن العالم الخارجي ليس إلا محتويات للوعي، وأن الوعي بالتالي هو الدليل الوحيد الموثوق به، على وجود الأشياء الخارجية، وبهذا لا يبقى من واقعية ريد الطبيعية سوى مجرد معرفتنا أن الوعي لا يكشف عن الأنا وأفعاله النفسية فحسب، بل يكشف أيضًا عن اللاأنا وعلاقاته بالأنا، ولكن هذا يعني أن نظرية الموقف الطبيعي التي وضعها ريد لتكون حائلًا دون النزعة الذاتية والنزعة الشكِّية، قد تغيرت على يد هاملتن إلى حد أنها عادت إلى الرأي القائل بأن معرفتنا الحقَّة لا يمكنها أن تمتد إلى ما وراء الظواهر العابرة للوعي، وهكذا عادت الواقعية الطبيعية القهقرى إلى نفس المذهب الظاهري الذي لم تظهر أصلًا إلا لتفنيده.

ومن الواضح أن هذه الحجج قد استمدت من كانت أكثر مما استمدت من باركلي أو هيوم، ومن ثم فإنها لا تمثل مجرد رجوع إلى النظريات التي حاربها ريد، وإنما تمثل تقدمًا عليها، وانتقالاً إلى النظرية النقدية للمعرفة كما قال بها ذلك المفكر الألماني، ويتضح ذلك إذا أدركنا أن مبدأ النسبية يرتبط عند هاملتن بنظرية الإدراك الحسي، وأن هذا المبدأ هو ذاته محور ارتكاز فلسفته بأسرها. ويتلخص موقفه العام في نظرية الإدراك الحسي في القول بأننا ندرك مباشرةً في وعينا الكيفيات الأولى للأشياء على الأقل، وأن لنا الحق في القول إنها توجد على نحو ما ندركها حسيًّا، وإلى هذا الحد تكون معرفتنا للأشياء الخارجية مباشرة حاضرة، لا توسط فيها ولا إنابة، غير أن المبدأ الأساسي القائل بنسبية المعرفة ينطوي على القول بأننا لا نعرف شيئًا كما هو في ذاته، وأننا بالتالي نقتصر على معرفة الظواهر، وأن الأشياء في ذاتها مختفية عنا، وواضح أن بين الاثنين تناقضًا لا يرفع، ومع ذلك، فإن النظر في الأمر يبين أن نظرية الإدراك الحسي هي التي ينبغي أن تفسَّر في ضوء مبدأ النسبية، لا العكس؛ ذلك لأنه يتضح آخر الأمر أن الكيفيات الأولى التي نعرفها مباشرة، والتي تشهد بوجود عالمٍ مستقل عن الوعي، لا تعدو أن تكون ظواهر، وهذا معناه أنها نسبية متوقفة على قدراتنا في المعرفة، وأن هذه تعدلها على نطاقٍ واسع، وبالتالي فإن هذه الكيفيات عاجزة عن إظهار الواقع في ذاته. وهكذا ينتهي مذهب هاملتن آخر الأمر إلى الموقف القائل بأن العالم الخارجي، من حيث هو عالم قابل للمعرفة، لا يوجد مستقلًّا عن الذات العارفة.

ولهذه النظرية نتائج تؤدي إلى اللاأدرية، التي تقترب في نواحٍ عديدة من المذهب الكانتي، أو على الأصح من التفسير السائد لتعاليم كانت، وهو التفسير الذي يهتم أكثر مما ينبغي بالعناصر الظاهرية Phenomenalist في نقد كانت للمعرفة، ويتجاهل النتائج الميتافيزيقية التي ينطوي عليها، كما تؤدي هذه النظرية إلى رفض كل ميتافيزيقا، وإلى التخلي عن أي نوع من المعرفة النظرية للمطلق، أو على حد تعبير هاملتن في بحثه المشهور الصادر في ١٨٢٩، إلى رفض كل «فلسفة اللامشروط»، غير أن هذا لا يرتبط عند هاملتن بعدم المبالاة بالمعتقدات الدينية أو العداء لها، كما هي الحال عند سبنسر وهكسلي وغيرهما، بل إنه ينطوي لديه على تأكيدٍ أقوى لهذه المعتقدات، وهكذا فإن العقائد التي تعجز أمامها معرفتنا، والتي هي عند هاملتن نهاية كل فلسفة، هي أيضًا بداية اللاهوت، وعندما يهيب هاملتن بالذهن أن يلتزم حدوده، فإنه يحاول إعطاء الإيمان حقوقه الصحيحة، وهو إيمان يعتقد أن موضوعه الصحيح هو ذلك الذي يكون بطبيعته

غير قابل للفهم، وهكذا فطالما كانت الفلسفة تلتزم حدودها وترفض الادعاءات الغريرة للعقل بأن لديه معرفةً مطلقة، فإنها تُعدُّ في رأيه المبرر الحقيقي للدين.

على أن مذهب هاملتن — الذي لا نستطيع هنا أن نمضي فيه أبعد من ذلك — يعاني من انعدام الاتساق الناجم عن محاولة إيجاد حلٍّ مشترك بين نظريتَين بينهما من الاختلاف بقدر ما بين نظريتَي ريد وكانْت، ونتيجة ذلك أنه — من جهة — يُزيِّف إلى حدٍّ بعيد النوايا الأصلية لريد، ويفسر معاني كانْت — من جهة أخرى — تفسيرًا مُتحيِّزًا إلى أبعد حد. وهكذا كانت فلسفته في مجموعها محاولة للتوفيق لا تنصف أيًّا من الطرفين، وبالتالي فهي تكشف عن ضعفها الباطن، ومع ذلك فليس لهذا تأثير في الأهمية التاريخية لفلسفة هاملتن وفي الأثر الذي أحدثته؛ فقد كان له — مع كل هذا — الفضل الأكبر في أنه كان أول فيلسوف أكاديمي مرموق يفتح ذهنه لتأثير الأفكار الألمانية، وبالتالي يخطو خطوةً حاسمة نحو إنهاء عزلة الفكر الإنجليزي. وتزداد أهمية هذه الخطوة إذا أدركنا أنها تمت على يد رجل كانت له خلال العقدين اللذين قضاهما في التدريس في إدنبرة مكانة في ميدان الفلسفة تفوق مكانة أيٍّ من معاصريه، فقد كان هاملتن — بوصفه زعيمًا للمدرسة الاسكتلندية — أشبه بديكتاتورٍ فلسفي لا تقف سلطته عند حدود دائرته الخاصة، ويتبعه تلاميذه اتباعًا أعمى، ويتمتع باحترامٍ عظيم في أوساط تبعد كثيرًا عن حدود مدرسته، وقد ظل طوال حياته محتفظًا بشهرته على ما هي عليه تقريبًا، ولم يظهر أي منافسٍ حقيقي له على النفوذ والسيطرة، ولم يكن أحد يجرؤ على مهاجمته، إلى أن بدأ الهجوم على مذهبه من جهتَين، بعد تسع سنوات من وفاته، وقد أتى أشهر هذين الهجومَين من جانب جون ستيوارت مل، باسم المذهب التجريبي، ولقد أدى نقد مل لهاملتن، المتضمن في كتابه «اختبار لفلسفة السير وليام هاملتن An Examination of William Hamilton's Philosophy» (١٨٦٥) وهو نقد كان شاملًا، ولكنه كان من نواحٍ عديدة جائرًا ومبنيًّا على سوء فهم، أدى هذا النقد إلى النَّيْل من مهابة الفلسفة الاسكتلندية، وإلى الإضرار بسمعتها إلى حد أن حيويتها قد ظلت هابطة منذ ذلك الحين، وأصبحت مهددة بالزوال. أما الهجوم الثاني، الذي أسهم في تحقيق هذه النتيجة، فقد حدث في نفس العام، ومن مصدرٍ مختلف تمامًا؛ ذلك لأن السير جون هتشسون سترلنج John Hutchison Stirling، الذي يمكن أن يقال عنه إنه أتى بالهيجلية إلى إنجلترا، قد هاجم هاملتن، معلنًا احتجاجه على موقفه السلبي من المذاهب الكبرى التالية لكانت، وذلك في كتاب له تأثير هائل، هو: «سر هيجل the Secret of Hegel»، وفي كتاب مستقل

هو: «السير وليام هاملتن، أو فلسفة الإدراك الحسي Sir William Hamilton, Being the Philosophy of Perception» (ظهر الكتابان سنة ١٨٦٥)، وهكذا فإن الحركة المثالية، التي سرعان ما أصبحت قوية، قد ناصبت هاملتن العداء منذ البداية، وأدت فيما بعدُ إلى تجاهل شبه تام لفلسفته، ولم يعد في الإمكان قبول تفسير هاملتن لمذهب كانت؛ إذ لم يكن من الممكن التوفيق بينه وبين اتجاهات هؤلاء المفكرين، التي كانت هيجلية في أساسها، بل إن هؤلاء المفكرين لم يعترفوا اعترافًا كافيًا بفضله التاريخي حين أدخل أفكار كانت وغيره من الألمان، وهكذا ففي عام ١٨٦٥ كاد أن يتوقف الاتجاه الفكري الذي بدأه هاملتن والمدرسة الاسكتلندية، إن لم يكن قد انتهى بالفعل.

ولقد كان أعظم تلاميذ هاملتن شهرة هو المفكر اللاهوتي هنري ل مانسل Henry L. Monsel (١٨٢٠–١٨٧١)، وقد رُسِّم مانسل كاهنًا، ثم عُيِّنَ محاضرًا في اللاهوت في كلية «مودلن» وبعد ذلك عُيِّنَ أستاذًا للتاريخ الكنسي في أكسفورد، وأخيرًا عُيِّنَ أسقفًا لكاتدرائية «سانت بول» (القديس بولس). وقد عمل مانسل على إدخال فلسفة هاملتن في إنجلترا، ودرسها ونشرها بحماسة ونجاح في جامعة أكسفورد. وقد ألَّف في البداية كتابَين في المنطق، ثم كتب في الميتافيزيقا، محاولًا صياغة الأفكار الرئيسية في مذهب هاملتن في صورةٍ أدق وأكثر تنظيمًا مما كانت عليه لدى أستاذه (وذلك في بحث عنوانه «الميتافيزيقا أو فلسفة الوعي Metaphysics or the Phil. of Consciousness» وظهر أولًا في عام ١٨٥٧ في الطبعة الثامنة لدائرة المعارف البريطانية، ثم ظهر بعد ذلك في صورة كتاب عام ١٨٦٠، ثم ألف بعد ذلك «فلسفة المشروط Philosophy of the Conditioned» في ١٨٦٦، وفيه حاول الدفاع عن هاملتن وعن نفسه ضد هجوم مل) غير أن أقوى كتاباته تأثيرًا كان «حدود الفكر الديني The Limits of Religious Thought» (١٨٥٨)، وهو في الأصل محاضرات بامتون Bampton التي ألقاها مانسل، وقد استلفت الكتاب الأنظار بقوة، وأثار جدلًا عنيفًا، وأذاع شهرته على نطاقٍ واسع. وترجع الأهمية الكبرى لهذه المحاضرات إلى أنها أوضحت بجلاء موقف المدرسة من المسائل الدينية التي تركها هاملتن غامضة رغم كثرة تلميحاته إليها، فاستخلص مانسل في هذه المحاضرات لأول مرة — وبوضوح تام — النتائج اللاهوتية التي كانت مختفية في مذهب هاملتن المرتكز على الظاهرية واللاأدرية، وحاول — مستندًا إلى مبدأ نسبية المعرفة — أن يُبيِّن أن جميع الجهود التي نبذلها لنكتشف بواسطة الفكر أي شيء عن الطبيعة الإلهية المطلقة مآلها حتمًا إلى الفشل، فالمطلق واللامتناهي بعيدان تمامًا عن متناول الذهن البشري المتناهي،

وكل محاولة للتفكير في المطلق أو فهمه بأية وسيلةٍ عقلية تؤدي إلى حشد من التناقض والتضارب لا قِبَل للعقل بحلِّه؛ فالفكر عاجز تمامًا في موضوعات الإيمان، وينبغي في النهاية أن يعترف بإفلاسه؛ لذلك يعلن مانسل أن جميع الحجج النظرية ضد عقائد الدين غير صحيحة، وبذلك يخلص نفسه بأسرع وأبسط طريقة من جميع أعداء الإيمان ومهاجميه؛ فليس من مهمة العقل أن يتدخل في الأمور المقدسة، وليس هناك ما يدعونا إلى الأسف على ذلك، بل إن من واجبنا لصالح الدين أن نرحب كل الترحيب بعزوف العقل هذا. وهكذا يبني مانسل كل معرفة لما فوق المحسوس على الوحي الإلهي، وتكون المهمة الوحيدة التي يتعيَّن على العقل النقدي القيام بها عندما يقرر قبول التعاليم الدينية أو رفضها غير متعلقة بمحتوى هذه التعاليم، وإنما بالأدلة التي يمكن الإتيان بها للبرهنة على أن لها أصلًا إلهيًّا فحسب. وهو في هذا الصدد يعزو إلى الحجة الأخلاقية أهميةً ثانوية إلى حدٍّ ما، وعلى الرغم من أن هذه الحجة عاجزة عن البت في أمر حقيقةٍ موحًى بها، فإن في وسعنا أن نحصل، من معايير القيمة الأخلاقية لدينا، على شواهدَ مفيدة نستعين بها في الحكم على الأفكار الدينية.

وهكذا كان الاتجاه الذي حوَّل إليه مانسل نظرية المعرفة الكانتية، أوغل في باب اللاأدرية الشكَّاكة من الاتجاه الذي حوَّلها إليه هاملتن، كما أن الأول أخضع هذه النظرية لأغراض الدين الموحى به، وتم على يديه أقوى انفصال — منذ أيام بيكن — بين الإيمان والمعرفة، وبين الدين والفلسفة، وعادت الفكرة القديمة القائلة: «أومن لأن موضوع إيماني ممتنع عقلًا Credo quis absurdum» إلى مكانتها الأولى، وقد اكتسب المذهب اللاأدري عند سبنسر تأييدًا حاسمًا من هذه التعاليم، وظهر هذا المذهب على أنه مجرد صبغ لهذه التعاليم بصبغةٍ دنيويةٍ تامة، فالشُّقَّة كانت قريبة ما بين لاهوت الوحي عند مانسل، وبين عدم اكتراث سبنسر بالدين، على أن الطريقة التي استمدَّ بها أشد المذاهب تمسكًا بحرفية الدين أسلحة لنفسه من مدرسة هي من أشد مدارس الفكر تقدمًا، ثم عاد فحمل بها على الفكر ذاته حملةً شعواء؛ هذه الطريقة كانت من الغرابة بحيث هوجمت بنقدٍ قوي من جهاتٍ متباينة كل التباين. وقد أثار الجدل الذي احتدم نتيجة لمحاضرات مانسل المسماة بمحاضرات «بامتون Bampton»، والذي اشترك فيه بنفس القوة فلاسفة ولاهوتيون؛[٤] أثار عاصفة شديدة، وعلى الرغم من أن النتائج التي أسفر عنها لم تكن ذات أهمية كبيرة، فقد

[٤] كان من نقاد مانسل شخصياتٌ شهيرة مثل جون ستيوارت مل، وتوماس هكسلي و«ف. و. موريس».

ازداد — إلى حد بعيد — اهتمام الجمهور بالمسائل التي كانت موضوع المناقشة، وأصبح الجو ممهدًا لتلك النهضة الملحوظة التي بلغتها الدراسات الفلسفية بعد ذلك بوقتٍ قصير.

وبعد هاملتن ومانسل، انحدرت الفلسفة الاسكتلندية انحدارًا شديدًا، ولا يوجد ضمن أولئك الذين خرجوا من المدرسة أو انتموا إليها سوى أسماءٍ قليلةٍ هامة تمثل المذهب في صورته الخالصة؛ إذ يظهر — حتى لدى جون د. مورل John D. Morell (١٨١٦–١٨٩١) — ذلك الميل إلى التباعد عن التعاليم الأصلية للمدرسة، وهو الميل الذي ازداد قوة بالتدريج في المستقبل. صحيح أن «مورل» كانت له جذورٌ عميقة في تراث المدرسة الاسكتلندية، التي تلقى فيها تعليمه الفلسفي الأول، غير أنه تعرض لمؤثراتٍ عديدة من مدارسَ فكريةٍ أخرى، وتأثر — بوجهٍ خاص — بالمذاهب الألمانية التي عرفها لأول مرة خلال رحلة قام بها في ألمانيا وهو طالب. وقد كتب مورل — الذي كان مثل هاملتن قرَّاءةً ذا ذهنٍ متفتح — بعض المؤلفات في تاريخ الفلسفة، منها كتابه: «نظرة تاريخية ونقدية إلى الفلسفة التأملية في أوروبا في القرن التاسع عشر Historical and Critical View of the Speculative Phil. of Europe in the XIX Century» (١٨٤٦) وقد اكتسب هذا الكتاب — عن حق — اهتمامًا كبيرًا، وأسهم في توسيع أفق الإنجليز الفلسفي، كما ألَّف كتابًا في الأخلاق عن فشته (١٨٤٨)، غير أن مؤلَّفه الرئيسي هو «فلسفة الدين Phil. of Religion» (١٨١٨) الذي نستطيع أن نلمح فيه تأثير شليرماخر Schleiermacher و. ر. روته R. Rothe وله كتاب آخر هو «مدخل إلى الفلسفة الذهنية باستخدام المنهج الاستقرائي Introduction to Mental Phil. on the Inductive Method» نُشِرَ عام ١٨٦٢.

وهناك مفكرٌ آخر في مدرسة هاملتن، هو جيمس ماكوش J. M'cosh (١٨١١–١٨٩٤) الذي كان غزير التأليف في الفلسفة، وسافر إلى أمريكا عام ١٨٦٨، فنقل إليها فلسفة الموقف الطبيعي (الإدراك المشترك) ونجح في تحقيق شيء من الاعتراف بها. وقد ألَّف ماكوش كتبًا منهجية، فضلًا عن كتابته لتاريخ كامل للفلسفة الاسكتلندية الفلسفة الاسكتلندية من هتشسون إلى هاملتن Scottish Phil. from Hutcheson to Hamilton (١٨٧٥).[٥]

---

[٥] أودُّ في هذا الصدد أن أحيل القارئ إلى ثبت بمؤلفات الفلسفة الاسكتلندية سيصدره عما قريب الأستاذ «ت. أ. جيسب T. E. Jessop». (المؤلف)

صدر هذا الكتاب بالفعل سنة ١٩٣٨، بعنوان A Bibliography of David Hume and of Scottish philosophers, London (Brown). (المترجم)

أما هنري كالدروود Henry Calderwood (١٨٣٠–١٨٩٧) الذي كان في البداية قسيسًا اسكتلنديًّا، ثم أصبح منذ عام ١٨٦٨ أستاذًا للفلسفة الأخلاقية في إدنبرة، فقد بدأ تلميذًا لهاملتن، ولكنه حتى في كتابه الأول (فلسفة اللامتناهي Phil. of The Infinite ١٨٥٤، والطبعة الثانية ١٨٦١) الذي نشره وهو ما زال طالبًا، قد أظهر استقلالًا يدعو إلى الدهشة عن أستاذه الذي كان لا يزال حيًّا، فقد قدم في هذا الكتاب نقدًا عميقًا لمذهب هاملتن، وكشف عن نقاط ضعفه بلا رحمة، وكان يرمي إلى إعادة مذهب الموقف الطبيعي إلى مكانته الأولى بفصله عن تلك العناصر اللاأدرية التي أقحمها فيه هاملتن ومانسل، وكان هدفه الأساسي هو تفنيد حجة هاملتن القائلة: إن الذهن البشري لما كان متناهيًا، فإنه يعجز عن معرفة اللامتناهي، فقد بدا له أن الدين الذي يشيد مذابح لإلهٍ مجهول لا يمكن أن يُعرف، ويستبعد التفكير العقلي من مجاله؛ لا يعدو أن يكون خرافة، ولا ينطوي على تبجيلٍ حقيقي للطبيعة الإلهية. وفي مقابل النسبية اللاأدرية، التي كانت كامنة لدى هاملتن، ولكنها أصبحت مبدأً فلسفيًّا أساسيًّا لأول مرة على يد مانسل وسبنسر، عاد كالدروود إلى المذهب الحدسي الأصيل الذي قال به المذهب الاسكتلندي الأقدم عهدًا؛ فلدينا بالله وعي مباشر بوصفه موجودًا شامل الحكمة والقوة والخير، وهذه المعرفة مستقلة عن جميع الاعتبارات العقلية، وهي شفيفة مؤكدة، ومن ثَم فهي حدسية، كذلك قال كالدروود بمذهبٍ حدسيٍّ مماثل في الأخلاق، عرضه في كتابٍ ناجح هو «الموجز في الفلسفة الأخلاقية Handbook of Moral Phil. ١٨٧٢، الطبعة الرابعة عشرة في ١٨٨٨)، ومع مهاجمته للنزعة الطبيعية ومذهب اللذة، فقد أكد الحاجة إلى قانون مطلق السلوك وهدف مطلق له، وهذا الهدف لم يكن في رأيه السعادة ولا اللذة، وإنما الاستخدام الكامل المنسجم لجميع القوى والمواهب حتى يمكن الوفاء بأغراضها الطبيعية.

وأخيرًا ينبغي أن نلاحظ هذه الحقيقة، فالمذهب الاسكتلندي الذي كان مركز الحياة الفلسفية في إنجلترا في أواسط القرن التاسع عشر، قد وجد نفسه في العقود التالية في مركزٍ متدهور بالتدريج، كما وقع تحت ضغط خصمَين، هما الداروينية والمثالية، اللتان كان يتعين عليه الدفاع عن نفسه ضدهما، وعلى حين أن فيتش Veitch (انظر أدناه) قد أخذ على عاتقه الدفاع عنه ضد المثالية، فقد تولى كالدروود مهمة الدفاع ضد الداروينية، ففي كتابه المنهجي الأخير «الداروينية ومركز الإنسان في الطبيعة Darwinism and Man's Place In Nature» ١٨٩٣، وقد أعيدت كتابته بشكلٍ كامل في ١٨٩٦، دخل في الجدل الذي احتدم حول المذاهب الداروينية التطورية، ومع اعترافه بالقيمة الكبرى

لنتائج الأبحاث البيولوجية الأخيرة، فقد أدرك نقطة الضعف في تطبيقها على المشاكل العامة للفلسفة، وانتهى إلى أن كون الإنسان منحدرًا من الحيوان هو أمر لا يمكن أن يفسِّر العناصر العقلية والأخلاقية في طبيعته، فافترض وجود عقلٍ عالٍ هو العلة المشتركة للتطور الأخلاقي والكوني معًا، وعلى هذا النحو حاول الدفاع عن الفلسفة الاسكتلندية التي قامت دائمًا على الدين ضد هجمات النزعات المعادية للدين داخل المذهب الدارويني.

ونستطيع أن نقول أخيرًا: إن «جون فيتش John Veitch» (١٨٢٩–١٨٩٤) كان آخر ممثل للمدرسة الاسكتلندية، بمعنى أنه كان آخر من التزم تعاليمها بإخلاص، وكان فيتش أستاذًا للمنطق والبلاغة بجامعة جلاسجو، ومن المقربين كثيرًا إلى هاملتن، وقد تتلمذ عليه بإخلاص، ثم أصبح مساعدًا له، واشترك بعد وفاته في نشر محاضراته، وألَّف ثلاثة كتب على الأقل في تخليد ذكراه وشرح تعاليمه ونشرها «ذكريات عن هاملتن Memoirs of H.»، و«هاملتن» في سلسلة بلاكوود للكلاسيكيات الفلسفية، ١٨٧٩، وهاملتن، شخصيته وفلسفته H. the Man and His Philosophy ١٨٨٤)، ويكفينا هنا أن نذكر من مؤلفاته المستقلة بحثه في «المعرفة والوجود Knowledge & Being» (١٨٨٩) وتوجد قائمةٌ كاملة لمؤلفاته في كتاب نشر بعد وفاته، ونشره «ونلي R. M. Wenley» وعنوانه «الثنائية والواحدية Dualism & Monism»، ١٨٩٥، انظر [مقدمة المترجم لهذا الكتاب وما يليها]، وقد عرض فيتش في هذا الكتاب مذهبه الخاص، واشتبك في خصومةٍ دائمة مع النظريات المثالية لمدرسة كانت وهيجل، وحاول فيه الدفاع عن المواقع الأخيرة للتراث الاسكتلندي ضد هجوم الحركة الفكرية الجديدة، غير أن فيتش كان يحارب في جبهاتٍ خاسرة، وفي سبيل قضيةٍ خاسرة، ولا شيء يكشف الانهيار التام لهذه الجبهة التي كانت قوية وقتًا ما، بمثل الوضوح الذي تكشفه به هذه المقاومة التي كانت تبديها قوات المؤخرة، كما تتبدى لدى هذا الممثل الأخير لتراث عظيم، فهنا يهيب المفكر ببساطة الموقف الطبيعي وسطحيته ضد الأفكار العميقة لكانْت وهيجل، ويحاول فيتش بنظريته الواقعية الفجة في المعرفة أن ينال من أعمال نقد العقل الخالص والتأمل النظري المثالي. وتنطوي واقعيته الساذجة على عود إلى ريد، بل وإلى ما قبل ذلك. وعلى الرغم من أنه قد تتلمذ في مدرسة هاملتن، فإنه يفتقر تمامًا إلى حذر هاملتن النقدي، كما أنه يفتقر إلى الفهم المتعاطف للمعنى الحقيقي للمشاكل الجديدة ولمقتضيات حلها، وهو فهم نصادفه لدى هاملتن، على الرغم من مظاهر سوء الفهم العديدة لديه، وقد وجه فيتش انتقاداته — في المحل الأول — إلى نظرية العلاقات عند جرين، وإلى مذهبه في الوعي الذاتي الأزلي، فقال — ضد

الأولى — بواقعيته البسيطة الخشنة النسيج (كقوله: إن الواقع الذي ندركه حسيًّا أو نعرفه يوجد خارج وعينا، وهو مستقل عنه، سواء عرفنا هذا الواقع أم لم نعرفه، وهذه حقيقة ينبغي قبولها على أنها معطاة فحسب)، وقال ضد المذهب الأخير بالأنا الفردي الواقعي وبالتحليل السيكولوجي لمحتواه، وقد ظل طوال ذلك يحارب بوسائلَ غير كافية، ويقيس بميزانٍ معيب، وفي كل ذلك كان يكشف بمزيد من الوضوح عن الانهيار الكامل للفلسفة الاسكتلندية.

وعلى الرغم من أن آخر ممثلي المدرسة الاسكتلندية (وهم مورل Morell وماكوش M' coch، وتوماس سبنسر بينز T. S. Baynes، وفيتش وكالدروود) كانوا لا يزالون أحياءً في الأعوام العشرين الأخيرة من القرن الماضي، فلا يمكن القول: إن التراث الاسكتلندي قد ظل محفوظًا بانتظام بعد السنوات الأولى من العقْد الثامن من ذلك القرن؛ إذ إن الفكر الاسكتلندي قد انحل بعد ذلك أو اندمج في مدارسَ أقوى وأقرب إلى الطابع العصري، وهو ما زال يمارس تأثيره هنا وهناك، ولكنه لم يعد يستطيع الوقوف على قدمَيه مستقلًّا، وقد بدأ هذا الميل إلى التباعد عن الخط الأصلي للمدرسة حتى لدى مفكرين يمكن أن يُعَدُّوا أعضاءً في المدرسة، وانفصل غيرهم عنها في وقتٍ مبكر، وساروا إما في طريقهم الخاص، أو انضموا إلى معسكراتٍ أخرى، وهكذا اعترف «فرييه Ferrier» مثلًا بأنه قد تَعَلَّمَ من هاملتن أكثر مما تَعَلَّمَ من كل الفلاسفة الآخرين مجتمعين، غير أن تفكيره التالي قد سار في اتجاهٍ بعيد عنه، وغرق في خضمٍّ من التأملات النظرية العميقة، ضمنها صراعٌ حاد ضد كانت وهيجل (انظر فيما بعدُ القسم الأول من الفصل الأول من الباب الثاني)، وسار لوري Laurie بعد ذلك بمدةٍ طويلة في طريقٍ مماثل؛ إذ تباعد بدوره كثيرًا عن أصله الاسكتلندي، وكوَّن لنفسه اتجاهًا ميتافيزيقيًّا لا يكاد يشترك في شيء مع نقطة بدايته الفلسفية [انظر فيما بعدُ القسم الثامن من الفصل الأول من الباب الثاني.] وعلى يد فريزر Fraser، تلميذ هاملتن وخليفته في إدنبرة، انحرف الاتجاه الاسكتلندي الأصلي في اتجاه فلسفة باركلي (انظر فيما بعدُ الصفحات الأخيرة من الباب الأول)، غير أن بعض مبادئ الفلسفة الاسكتلندية قد انتقل إلى مذاهبَ فكرية لم تكن في الأصل مرتبطة بها، مثال ذلك أن النزعة الحدسية تتمثل في الأخلاق والفلسفة الدينية عند مارتينو Martineau ولدى فلاسفة «حركة أكسفورد» ج. هـ. نيومان Newman وو. ج. وورد Ward»، على حين ظهرت اللاأدرية من جديد، كما هو معروف، في المذهب التطوري عند سبنسر، وإن كان هناك فارق بين الحالتين، وهناك أيضًا ارتباطات بين مذهب «مانسل» وبين مذهب

الألوهية Theism عند بلفور Balfour، وهكذا تسللت الأفكار الاسكتلندية — في هذه الحالات وغيرها — إلى الفلسفة البريطانية في القرن التاسع عشر، وكانت أقل المذاهب تأثرًا بها هي الاتجاهات الأشد محافظة في المذهب التجريبي، نظرًا إلى الفارق الشاسع بين الأفكار التي ينطوي عليها كلٌّ من الاتجاهين، ولكننا نستطيع أن نلمح — حتى في هذه الحالة — عناصرَ مشتركة تظهر من آن لآخر. ومن الجدير بالملاحظة أن جيمس مل قد تأثر في شبابه تأثرًا قويًّا «بدوجالد ستيوارت»، واستمد من محاضراته أول معلوماته في ميدان الفلسفة وعلم النفس.

ولقد كان من نتيجة التوسع الذي أحدثه هاملتن في الفلسفة الاسكتلندية القومية — إن جاز استخدام هذا الاسم — أن فُتح الطريق الذي كان مقدرًا له أن يؤدي بها إلى عبور حدود بلادها الأصلية والانضمام إلى التيار الضخم للفكر الأوروبي، وفي الوقت الذي كانت الفلسفة الاسكتلندية تسير فيه نحو نهايتها، تمثل هذا التيار في بريطانيا في الحركة المثالية، ورغم أنه لم يحدث انتقالٌ تاريخيٌّ فعلي من الأولى إلى الثانية، فمن الممكن القول: إن المثالية قد استوعبت وامتصت الفكر الاسكتلندي بعد أن أدى رسالته، وليس من قبيل المصادفة أن إحياء مذهبَي كانت وهيجل في العقْدين السابع والثامن قد لقي من التشجيع في اسكتلندا أولًا ثم في الجامعات الاسكتلندية ما لم يلقه في أي مكانٍ آخر ما عدا أكسفورد، وحسبنا أن نشير إلى المؤلفات الهيجلية للاسكتلندي سترلنج، وتدريس «كيرد Caird»، وهو اسكتلندي بدوره، في جامعة جلاسجو. وإذا كان من قبيل المصادفة أن كتاب سترلنج الذي أحدث دويًّا هائلًا (في ١٨٦٥) وتدريس «كيرد» الدقيق الواسع الانتشار في جلاسجو (ابتداءً من ١٨٦٦) — وكلاهما كان من أجل خدمة هيجل والحركة الجديدة — قد حدثا في نفس الوقت الذي بدأ فيه نجم هاملتن في الأفول (إذ كان هجوم مل الحاسم عليه في عام ١٨٦٥)، فإن لهذه المصادفة دلالةً عميقة في تاريخ الفكر. وهكذا توطدت دعائم المذهب الهيجلي في أواسط العقْد السابع في اسكتلندا، وتزايد ضغطهما على الدوام من جلاسجو، حيث اكتسبت مركزًا منيعًا، على التراث الفلسفي الأصلي في البلاد، ولم تستطع المدرسة القديمة أن تحتفظ بمواقعها مدة أطول كثيرًا إلا في قلعة مذهب هاملتن، أي في جامعة إدنبرة، وهناك تأخر الانحلال حتى العقْد الأخير من القرن الماضي، ولما لم يكن هناك خلفاء منتمون إلى المدرسة الاسكتلندية، فقد انتقل كرسي الأستاذية إلى أيدي الكنتيين المحدثين، فانتقل كرسي هاملتن — الذي ظل فريزر يشغله حتى عام ١٨٩١ — إلى «أندرو سث Andrew Seth» «برنجل باستون Pringle-Pattison» في ذلك العام

نفسه، كما انتقل كرسي دوجالد ستيوارت — الذي كان كالدروود آخر من شغله — إلى شقيق أندرو سث، وهو جيمس سث. وهكذا جلت الفلسفة الاسكتلندية عن آخر معاقلها الأكاديمية، متخلية عنها للمدرسة الجديدة، ومُحِيَت آثارها تمامًا، أما الأفكار القليلة التي ساهمت بها في القرن الجديد فلا ترتبط بها على الدوام، وإنما هي عود غير منتظم تارةً إلى هذا المبدأ من مبادئها وتارةً إلى ذاك، مع إيثار ريد على هاملتن في هذه الحالة، فآثار تعاليم المدرسة الاسكتلندية ومؤسسها تظهر بوضوح حيثما يهاب بالذهن البشري السليم بما فيه من يقينيات واعتقاداتٍ حدسية، ويعترف بأنه المعيار الحاسم للحقيقة، وحيثما تسعى المعرفة إلى تحرير نفسها من تدقيقات الأذهان الشكاكة المفرطة في نقديتها، وتلجأ إلى الوسائل المباشرة للواقعية الطبيعية. ولما كانت هذه الآراء تتمثل لدى مفكرين من المدرسة الواقعية الجديدة أكثر مما تتمثل لدى أية مدرسةٍ أخرى، وهي تتضح بأوضح صورها لدى ويلسون J. C. Wilson وستوت G. F. Stout ومور G. E. Moore وليرد J. Laird وجود C. E. M. Jood فإن معنى ذلك أن من واجبنا البحث عن الآثار القليلة الباقية من المدرسة الاسكتلندية في الواقعية الجديدة قبل كل شيء.

الفصل الثاني

المدرسة النفعية التجريبية

سار الخط الرئيسي للفلسفة الإنجليزية في طريق متصلٍ منطوٍ على ذاته نسبيًّا، منذ عصر النهضة حتى يومنا هذا، ويسمى هذا الخط الفكري الرئيسي عادةً باسم المذهب التجريبي empiricism أو فلسفة التجربة Phil. of experience، ولهذا المذهب من الحق أكثر مما لأي مذهبٍ آخر في إرجاع أصله إلى تراثٍ طويل، وهو لم يتغلغل في أي بلد بنفس العمق والتأصُّل الذي تغلغل به في الجزر البريطانية، وعلى ذلك ففي وسعنا أن نسمي هذه المدرسة بالمدرسة الوطنية أو القومية، وعلى الرغم من أننا لو وحدنا بينها وبين الفكر الإنجليزي لكان في ذلك سوء تفسير واضح للحقائق، فهناك مبررات للقول بأنها أكثر المدارس تمثيلًا لهذا الفكر. وعلى أية حال فنحن هنا لسنا إزاء مدرسة اخترعها مؤرخو الفلسفة، بل إن ما نحن إزاءه هنا هو الوجود الفعلي لفكرةٍ رئيسيةٍ واحدة وموقفٍ فكريٍّ واحد، تتمثل لنا رغم تنوع أطرافها الهائل، ورغم المشاكل الجانبية والاتجاهات الفرعية في كلٍّ له في أساسه طابعٌ موحد، فالخط الفلسفي الذي يمتد من بيكن وهبز إلى لوك وباركلي وهيوم، ثم إلى بنتام ومل وسبنسر، هذا الخط يتضمن مجموعةً كبيرة من المبادئ المتماسكة المنسجمة التي تتخذ مظهرًا مختلفًا تبعًا لوجهة النظر التي نتأملها منها، ولكنها تقف دائمًا على علاقة بنفس المجموع الكلي، فإذا أردنا أن نهتدي إلى ألفاظٍ مناسبة لهذا المجموع في أوجهه الرئيسية، فينبغي أن نختار اسم المذهب التجريبي أو الوضعي لنُبيِّن اتجاهه الفلسفي الرئيسي، واسم المذهب الحسي أو الظاهري فيما يتعلق بنظريته في المعرفة، ومذهب التداعي للدلالة على اتجاهه في علم النفس، ومذهب اللذة hedonism أو السعادة eudaemonism أو المنفعة utilitarianism للتعبير عن اتجاهه الأخلاقي، ومذهب الشك أو اللاأدرية للدلالة على موقفه الميتافيزيقي، ومذهب الإلهية الطبيعية deism أو الحيادية indifferentism (وأحيانًا الإلحادية أيضًا) في الدين، ومذهب الحريين «الليبرالية Liberalism» في السياسة.

وقد بلغ المذهب التجريبي الكلاسيكي في القرنين السابع عشر والثامن عشر الذي نميزه من خليفته الطبيعي، المذهب التجريبي الحديث في القرن التاسع عشر، بلغ هذا المذهب أَوْجَه في فلسفة هيوم، وتوقف مؤقتًا عندها، وكان التوقف مؤقتًا؛ لأن هيوم لم يخلف وراءه أي تراث من التعاليم الواضحة المنظمة التي كان تلاميذه وخلفاؤه يستطيعون الأخذ بها لتوسيعها، بل إن ما خلفه هو زعزعةٌ كاملة للمبادئ الفلسفية وهدمٌ تام لها، نجم عنه القضاء على كل إمكانية للتعليم المتقيد به، وحال دون أي استمرارٍ مباشر لمذهبه أو أي تدريسٍ فلسفيٍّ قريب منه، وهنا يكمن المعنى الحقيقي لما يسمى — من باب التركيز — باسم مذهب الشك عند هيوم، فخط المذهب التجريبي الإنجليزي يسير في عمومه في اتجاهٍ مستقيم إلى الأمام وعلى نحوٍ متصل، حتى يبلغ أعلى مستوًى له عند هيوم، وعندئذٍ ينحرف وينقطع، ولا يتحرك إلى الأمام ثانيةً حتى يتلقى دفعةً جديدة من الأفكار، ويحدث انقطاع الاتصال في نفس الموضع الذي ينفصل فيه المذهب التجريبي الكلاسيكي عن نظيره الحديث ويتجدد ولكن على صورةٍ مختلفة، ويتحدد الانقطاع تاريخيًّا بالهجوم المضاد الذي شنَّه ريد والفلسفة الاسكتلندية على هيوم، أما الأفكار الواردة الجديدة فتتمثل في فلسفة بنتام.

ومن المُهم أن يكشف المرء بوضوح عن هذه الارتباطات التاريخية، فالمدرسة المتأخرة لا ترتبط مباشرةً بالمتقدمة، بل إن بينهما انفصالًا وفراغًا تملؤه المدرسة الاسكتلندية؛ ذلك لأن هجوم ريد، والحركة الاسكتلندية التي أسفر عنها، قد أدى إلى إصابة التجريبية التقليدية بضربةٍ قاصمة، كان لا بد من مضي وقتٍ طويل قبل أن تفيق منها، وقد انقضت العشرات الأولى من القرن التاسع عشر في صراع بين هذه المذاهب المتنافسة، ظل محتدمًا حتى أنهاه الهجوم المشهور الذي شنَّه جون ستيوارت مل على هاملتن عام ١٨٦٥، وفي هذا النزال الحاسم خرج المذهب التجريبي منتصرًا. وإن المعركة الفكرية بين مل وهاملتن لتناظر بكل دقة، من الوجهة التاريخية، المعركة بين ريد وهيوم، غير أن التفوق في الأسلحة كان في هذه المرة من نصيب المذهب التجريبي، الذي كان قد اكتسب قوةً جديدة، وطرد خصمه الاسكتلندي نهائيًّا من الميدان هذه المرة، وقد أثبت المذهب التجريبي، بإعادته لتراثه إلى مكانته القديمة، ومساهمته بأفكار ومبادئَ فكريةٍ جديدة، أنه هو الاتجاه الفلسفي الأقوى والأقدر على البقاء، وهكذا كان التنافس بين المدرستَين، وصراعهما على السيطرة، هو العنصر الهام المتصل في الفكر الإنجليزي منذ أواسط القرن الثامن عشر حتى أواسط القرن التاسع عشر. ومن الجدير بالملاحظة أن الفترة التي استغرقها هذا الصراع كانت

قرنًا بالضبط، منذ هجوم ريد الأول على هيوم في سنة ١٧٦٤ حتى هجوم مل الأخير على هاملتن في ١٨٦٥؛ فهاتان السنتان تمثلان إذن نقطتَي الذروة في الصراع، على حين أن الفترة الواقعة بينهما تتميز بمنازلات ومناوشات أقل أهمية، وبفترات هدنة وإيقاف للقتال أيضًا، وإن كان ذلك يقترن أيضًا بتوترٍ ظاهر أو خفي.

وعلى قدر ما كان من أهميةٍ تاريخية للمذهب التجريبي الحديث — كما يتمثل في المؤلفات الرئيسية التي كُتِبَت منذ عهد بنتام حتى مل الأصغر — فقد أثبت أيضًا أنه حركةٌ عقلية لها مكانتها الرفيعة وتأثيرها الهائل؛ فهو لم يقتصر على أن يكون المحور الذي يدور حوله التقدم الخاص في الفلسفة، بل لقد امتدَّ تأثيره — أكثر من أية حركةٍ أخرى في ذلك العصر — إلى ميادين الأدب والثقافة والسياسة والقانون والإصلاح الاجتماعي والتعليم، وسيطر على هذه المجالات وشكَّلها بصورته وطبعها بطابعه الخاص، ولم يكن مصدر نموه هو مدرجات الطلاب أو قاعات الدرس بقدر ما كان هو ضرورات الحياة الملحَّة والصراع اليومي المتقلب في سبيل العيش، ولم يكن الاهتمام به مقتصرًا على العلماء أو الإخصائيين، ولا كانت حدوده تنحصر في الدوائر الأكاديمية والعلمية، كما هي الحال في الفلسفة الاسكتلندية وغيرها من المدارس في ذلك القرن، ويتضح ذلك — خارجيًّا — إذا أدركنا أن ممثليه الرئيسيين لم يكونوا من أصحاب كراسي الأستاذية أو غيرها من المناصب الأكاديمية، بل كان معظمهم من أصحاب المهن العملية، فقد نما منذ البداية بين مختلف مهام الحياة وظروفها العملية، وكان هذا الطابع العملي الواضح الذي تميز به كفيلًا بأن يضمن له تأثيرًا أوسع وأعمق مما تكتسبه الأفكار والحركات الفلسفية عادة، وهكذا استوعب في داخله تراث أسلافه الكلاسيكيين، مع توسيع نطاقه والنهوض به والتعمق في أغوارٍ أبعد في مختلف مجالات الحياة، فهو ليس فقط المرآة التي تجمع وتعكس أشعة الفكر والشعور القومي الإنجليزي، بل إنه — مع الأدب والشعر — القالب الرئيسي الذي تتشكل به الروح الإنجليزية. والأمر الذي لا نكاد نجد له نظيرًا إلا في هذه الحالة هو أن يفتح للفلسفة طريقًا تؤثر به في السياسة والقانون والبرلمان والتشريع والتعليم، وهو يسهم إسهامًا إيجابيًّا في حل المشكلات الملحَّة في الميادين الاجتماعية والاقتصادية والجنائية وغيرها من الميادين العملية، وهو في كل ذلك خليفةٌ مخلص لعصر التنوير، ينفر تمامًا من اتخاذ التأمل الخالص مثلًا أعلى، ويضع نفسه تمامًا في خدمة الميدان العملي، حتى عندما يتخذ نشاطه طابعًا نظريًّا، فهو برجماتي في كل شيء على الرغم من أنه لم يكتشف الصيغة الفلسفية المعبرة عن طابعه الأساسي.

ونستطيع أن نتأمل المذهب التجريبي في ضوء آخر إذا ما تساءلنا عن قيمته الفلسفية الكامنة، ونقارنه — على هذا الأساس — بالمذهب التجريبي الكلاسيكي السابق عليه، وهنا نجد أن المقارنة — كما هو متوقَّع — ليست في صالحه، على الرغم من أن الدراسة المنزهة عن التحامل كفيلة بأن تجعلنا نصدر عليه حكمًا أفضل مما يُعْزَى إليه عادة؛ إذ ليس ثمت شك في أن الفلسفة التجريبية قد بلغت قمة نموها النظري لدى الثلاثي المؤلَّف من لوك وباركلي وهيوم، بحيث سار التطور التالي — في هذا الصدد — في اتجاهٍ نزولي، ولم يقتصر المذهب التجريبي — في فترته الكلاسيكية — على إرساء دعائمه الأساسية، بل إنه قد استنفد إمكانياته التأملية في جميع المجالات الرئيسية، ولم يكن في استطاعة القرن التاسع عشر أن يحرز أي تقدمٍ هام يغير به إطار المذهب التقليدي. وإلى هذا الحد يكون المذهب التجريبي المتأخر بالفعل من عمل مفكرين من مستوًى أدنى بكثير من أسلافهم، ويفتقر إلى كل ما يتميز به الفكر الخلاق من قوة وأصالةٍ حقيقية، غير أن رجال ذلك الجيل الفلسفي — وإن كانوا أقل مرتبة من أسلافهم — لم يكونوا مجرد شرَّاح أو مقلدين، ولم يكونوا طفيليات تعيش على ثروةٍ موروثة وتستهلكها، وإنما كرسوا أنفسهم لتدبير شئون ميراثهم بدقة ونجاح، واستطاعوا إضافة أرباح إلى رأسمالهم الموروث. وهكذا فعلى الرغم من أنه لم تتحقق نتائجُ نظريةٌ هامة، فقد خُلِقَت قيمٌ إيجابيةٌ جديدةٌ هامة، وتتمثل هذه — قبل كل شيء — في إحراز تقدم في تمييز المشكلات وتفريعها، وفي تحسين مناهج البحث، وأخيرًا، في إحداث توسيع وإثراء ضخم في المادة التجريبية، وفتح ميادين جديدة للبحث، وقد أصبحت هذه المرحلة المتأخرة للحركة التجريبية — للمرة الأولى — متعطشة إلى التجربة بالمعنى الصحيح للكلمة؛ فجمعت بحماسة مجموعاتٍ ضخمة من المواد الجديدة، ورتبتها وصنفتها وبوَّبتها ونظمتها، أي إنها حاولت بالاختصار أن تفهمها وتعالجها فلسفيًّا، ولكن الفلسفة عندما تسلم قيادها للتجربة إلى هذا الحد، تتعرض لخطر الخضوع لسيطرة التجربة بدلًا من إخضاعها لسيطرتها، وهكذا تزداد ابتعادًا عن المشكلات المركزية، وينحرف اهتمامها الرئيسي إلى مسائلَ هامشية، ويتمثل ذلك في فتور الدافع الصحيح إلى التأمل، وفي التخلي عن فكرة المذهب البناء، وفي اتخاذ موقفٍ سلبي من مشكلات الميتافيزيقا، وتحويل نظرية المعرفة إلى علم النفس، والمنطق إلى مناهج البحث، وفي إعطاء الأولوية للفعل. وهكذا تُعدُّ التجريبية المحدثة حركة تهتم بالكم أكثر من الكيف، وبالاتساع أكثر من العمق، وعلى الرغم من أن هذه في مجموعها عيوب، فإنها ميزة بمعنًى من المعاني؛ إذ إنها أدت خدمةً ضخمة في استيعاب المعلومات الجديدة والسيطرة على

مجالات البحث الجديدة، كما أننا ندين للقرن التاسع عشر بظهور نظامٍ محكم للمنطق التجريبي، على حين أن الفترة الكلاسيكية لم تنتج إلا اقتراحاتٍ قليلة، تقترن بنظريةٍ عامة في العلم ومبحثٍ منهجي في المعرفة كاد أن يُتجاهل تمامًا حتى ذلك الحين، كذلك تحقق في الأخلاق بدورها — لأول مرة في ذلك الحين — تنظيمٌ دقيق للمادة التي كان المذهب الأخلاقي الأسبق قد توصل إليها من قبلُ، ولكنه لم يضعها قط في قالبٍ ثابتٍ متماسك، وهذا يصدق أيضًا — بدرجةٍ أقل — على علم النفس، بينما يدل النشاط الذي بُذِلَ في ميدان نظرية المعرفة على تأخرٍ مؤكد بالنسبة إلى ما كانت عليه الحال من قبلُ، ومن جهةٍ أخرى اكتشفت أرضٌ جديدة في مجالات القانون والسياسة والحياة الاجتماعية والتعليم وغيرها من المجالات المنتمية إلى الميدان العملي.

وإذا طرحنا جانبًا المدرسة التطورية — التي سنتحدث عنها في الفصل المقبل — فإن الشخصيات الرئيسية في المذهب التجريبي الحديث هي بنتام وجيمس مل وجون ستيوارت مل، وقد حمل هؤلاء المفكرون الثلاثة العبء الرئيسي في الحركة، وفيهم يتمثل المظهر الحديث للتراث التجريبي الإنجليزي في أفضل وأعمق صوره، وعلى الرغم من أن جريمي بنتام Jeremy Bentham (١٧٤٨–١٨٣٢) مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالقرن الثامن عشر، سواء من حيث تعليمه العقلي ونشاطه الإنتاجي، فإنه — فيما يتعلق بتأثيره الفلسفي — ينتمي إلى القرن التاسع عشر، ويمكننا أن نرى فيه الممثل الأول لما نسميه بالمذهب التجريبي المحدث، وينحصر نشاطه — في المحل الأول — في ميدان الفلسفة العملية، وذلك أولًا في الأخلاق، ثم في جميع مجالات الدراسة المبنية على الأخلاق، كالسياسة والإصلاح الاجتماعي والتشريع والفقه القانوني (ولا سيما القانون الجنائي) والقانون الدولي والتعليم، وفي جميع هذه المجالات كان مجددًا ثوريًّا، وقد اكتسب منه الفكر الإنجليزي في القرن التاسع عشر من الخصوبة والعمق أكثر مما اكتسب من أي مفكرٍ آخر، وتأثر به بقوة تفوق تأثره بأي شخص غيره، وهو هنا يواصل ويحيي تلك الآراء الديمقراطية المتحررة والنفعية التي بدأها لوك، والتي سيطرت على ذلك القرن، ولم يكن لمذهب أي فيلسوفٍ آخر مثل ما كان لمذهبه من اتساع نطاق التأثير، أو من النتائج العملية الهامة، وكان بلا شك أشد الأرواح في عصره وبلده تحررًا، ولم يلن أمام أية سلطة أو أي تراث؛ فحرر نفسه من جميع قيود الدولة والكنيسة والدستور والقانون التقليدي، ومن الأخطاء المتأصلة والعادات الراسخة، وكان أعظم متشكك في ثبات النظام السائد للأشياء، سواء في المذاهب والنظم الاجتماعية، وأجرأ ثائر على القيم التقليدية، وأقسى ناقد للتقاليد

السائدة، وبالاختصار، فقد كان هو الفيلسوف المجدد Radical، أو المجدد الفلسفي كما أسماه معاصروه، وهو مؤسس مذهبيةٍ (أيديولوجية) سياسيةٍ واجتماعيةٍ جديدة، تقترب في نواحٍ عدة من تلك التي ابتدعها كارل ماركس فيما بعدُ، ويمكن أن يُقال إنها استبقتها، وإن كانت قد بُنِيَت على افتراضاتٍ منطقيةٍ مختلفة تمامًا، كما أنها تفوقها كثيرًا في اتساع نطاق الروح الشعبية التي ارتكزت عليها. وعلى الرغم من أن أفكاره قد نظمت في مذهبٍ محددٍ دقيق، فإنها لم تكن ترمي أبدًا إلى مجرد التعليم، وإنما إلى هدفٍ عملي هو تغيير النظام القائم للأشياء وتحسينه، وإذ وجدت هذه الأفكار لها أرضًا خصبةً واسعة، فقد تعلق بها معاصروه بترحيب وحماسة، والواقع أن تعاليم بنتام كانت أشبه بالمغناطيس القوي في جذبها لكل ما هو شائع بين المفكرين الأحرار التقدميين في إنجلترا في ذلك الوقت، وهكذا ظهرت لأول مرة على الأرض البريطانية مدرسةٌ طموحة للتعليم الفلسفي، كان الفضل في إنشائها يرجع إلى اجتهاد التلاميذ أكثر مما يرجع إلى أي اهتمامٍ خاص للأستاذ، وكانت الحالتان الوحيدتان اللتان تشبهانها هما: تلك الجهود الأضعف كثيرًا، التي بذلها في اتجاهٍ مماثل مفكرو القرن السابع عشر الذين كوَّنوا «مدرسة كيمبردج»، ثم تلك الجهود التي بذلها المفكرون الذين التفُّوا حول ريد فيما بعدُ، ففي مدرسة بنتام اقتبس عدد من التلاميذ المجتهدين المخلصين آراء الأستاذ وعلَّقوا عليها وأذاعوها في اتجاهاتٍ عديدة مختلفة، وأخيرًا وُضع من هذه الآراء برنامجٌ سياسي، وأُنْشِئَ حزبٌ سياسي (عُرِفَ باسم حزب «المجددين الفلسفيين»)، لتنفيذ هذه الآراء، مع إنشاء صحيفةٍ أدبية لنشر هذه الآراء، وبذلك تحول المذهب إلى دعوة، بل لقد دخل البرلمان — وهو المكان الملائم لتحويل الأفكار — إلى حقائقَ واقعة، أما بنتام ذاته فلم يظهر أمام الجمهور، وإنما عاش في عزلةٍ هادئة عاكفًا على تحسين مذهبه، وترك لتلاميذه كل ما عدا ذلك من الأمور، وليس من السهل أن نحدد بدقة كم من أفكاره تحقق على هذا النحو بفضل الإصلاحات التشريعية الضخمة التي تمت في العِقْد الرابع من القرن التاسع عشر، غير أن من الأمور التي يشيع الاعتراف بها اليوم أن روح أفكاره قد تغلغلت فيها، وأسهمت في تحقيقها بنصيبٍ كبير.

ويظهر بنتام في تاريخ الفلسفة على أنه واضع ومؤسس مذهب المنفعة في الأخلاق، غير أنه قطعًا ليس أول القائلين بالمنفعة بوصفها مبدأً أخلاقيًّا؛ فهذا المبدأ متغلغل في التعاليم الأخلاقية الإنجليزية والفرنسية في عصر التنوير، وهو يتخذ فيها أحيانًا صبغةً واضحة ويطبق من آنٍ لآخر، أما بنتام فقد تلقَّى فجأة ما يشبه الوحي الجديد الذي

أضاء تفكيره كبرقٍ خاطف عندما قرأ المجلد الثالث من كتاب هيوم «بحث في الطبيعة البشرية Treatise of Human Nature»، وكما يقول بنتام ذاته، فقد ارتفعت الغشاوة عن عينَيه عندما تكشَّفت له لأول مرة الأهمية الكبرى لفكرة المنفعة في السلوك البشري، وفي هذه اللحظة الخلَّاقة تم تشييد الجسر الذي يصل بين التراث الكلاسيكي وبين فترة إحيائه الحديثة، ولقد كانت أعظم خدمةٍ تاريخية أداها بنتام هي أنه آمن بهذه الفكرة إيمانًا راسخًا، واتخذ منها مبدأً أساسيًّا لتفكيره ودعامة رئيسية لمذهبه، وشيَّد هذا المذهب بجد ومثابرة هائلَين، وأمدَّه بثروةٍ ضخمة من المادة التجريبية، ولا يكاد المرء يجد مثلًا لأي مذهبٍ فكريٍّ آخر قام واضعه بتنظيم مبدأٍ واحد فيه ودعمه بهذا الحشد الهائل من التجارب كما يجد لدى بنتام؛ ذلك لأن الكمية الضخمة من المادة التجريبية، التي أدرجها تحت مبدئه النظري الرئيسي، لم تكن هي وحدها التي اكتُسبت من التجربة، بل لقد كان المبدأ ذاته مكتسبًا من التجربة، وهنا نستطيع أن ندرك التضاد الواضح بين هذا المذهب وبين آراء المدرسة الاسكتلندية التي كانت خصمًا تاريخيًّا لها، فهناك من جهة مبادئ أوليةٌ فطرية في الطبيعة البشرية، وهي مبادئ تؤكد المعرفة الحدسية وضوحها المباشر، وعليها ترتكز أحكامنا في القيم، وهناك من جهةٍ أخرى تلك الفكرة البسيطة التي تؤكدها تجارب لا حصر لها، ويمكن تحقيقها في أية لحظة، وهي القائلة بأن كل سلوكٍ بشري يُحدِّده ويملؤه السعي إلى اكتساب اللذة وتجنُّب الألم، وليس في وسعنا في هذا المجال أن نتحدث بالتفصيل عن الطريقة التي انتقل بها بنتام من هذا المبدأ البسيط حتى وصل إلى التطبيق الشامل لمبدأ المنفعة، ومنه إلى صيغته الأخلاقية المشهورة القائلة: «بأكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس» وكيف انتقل إلى وصف الحياة الأخلاقية بأسرها، ومنه إلى إقامة توازن بين اللذة والألم في السلوك البشري، أو إلى ما يسمى بحساب اللذات Hedonistic Calculus، وكيف طبق هذه الأفكار على أشد مجالات الحياة العملية تباينًا، ولا سيما السياسة والإصلاح الاجتماعي، وحسبنا أن نذكر أنه حاول رد مجال السلوك البشري بأسره (الفردي منه والاجتماعي) إلى مبدأٍ سائدٍ واحدٍ شامل لكل شيء، يطبق باتساقٍ صارم وتجاهلٍ قاسٍ للحجج المضادة، وعلى هذا النحو حاول جمع الكثرة المحيرة للظواهر الأخلاقية في نظرةٍ عقليةٍ واحدة، وإخضاعها لمذهبٍ مُحكَم البناء، وهكذا ارتفعت الأخلاق عنده لأول مرة (ومعها المجالات العملية الأخرى للدراسة) إلى مرتبة العلم الدقيق، وأضيفت كالعلم الطبيعي إلى مجال البحث الدقيق. وتتوقف عظمة هذه النظرة، والقدرة على تنفيذها عمليًّا على العزل

الجريء لوجهٍ محدودٍ منفصل، مع تجاهلٍ مترفع لكل الأوجه الباقية. وهكذا اقتطع بنتام — من مجالٍ معقدٍ عديد الأبعاد — سطحًا واحدًا، وقدَّمه إلينا بكل مظاهر البحث العلمي الدقيق، وتحقق ذلك بجعل مبدأ المنفعة أهم العوامل وإخضاع الحياة الأخلاقية بأسرها لعنصر الكم تمامًا، وهكذا أُزيلت عن الأخلاق كل العناصر الكيفية، وكذلك جميع الشروط الميتافيزيقية والدينية وغيرها، بل لقد سعى بنتام إلى الاستغناء عن الأساس النفسي الذي كان باحثو الأخلاق الإنجليز من قبله ومن بعده يرونه ضرورة لا غناء عنها.

ولقد تأثر التطور التالي للفكر الإنجليزي — سواء خلال حياة بنتام أو بعدها — تأثرًا تامًّا بمذهب المنفعة في قوته وإحكامه وبنائه المنطقي السليم، ولكن كان من المحتَّم أن ينحدر هذا المذهب — الذي ادَّعى أنه نهائي — إلى مرتبة القطعية الجازمة، وأن يكبل كل الأذهان التي تقع تحت تأثيره بدلًا من أن يُحرِّرها، وإذا استثنينا أتباع المدرسة الاسكتلندية وعددًا قليلًا من المفكرين الثانويين وأصحاب الآراء الشاذة، فقد ظل مذهب المنفعة وقتًا طويلًا يفخر بولاءٍ إجماعي له من الفلاسفة والمشتغلين بالفلسفة من الإنجليز، وبدا هنا أن المشكلات الكبرى في الحياة والفكر قد حُلَّت أخيرًا، ولم يعد هناك مجال للتطور الحر للقدرات الفلسفية، إلا إذا كان ذلك من أجل التوسع في المبدأ الأساسي بمزيد من الدقة والتفصيل، وتطبيقه على مجالاتٍ أوسع، وفي مجال الفلسفة الأخلاقية بدا أن بنتام قد قال الكلمة الأخيرة، ولما كان قد تخلَّى نهائيًّا عن المشاكل الميتافيزيقية والدينية، فقد بدا أن أجنحة التأمل النظري قد أصبحت مهيضة، وهكذا أصبح التمسك الصارم بالمبدأ، وهو التمسك السائد في مدرسة بنتام، هو أقوى العقبات في وجه التقدم الفلسفي.

وينبغي أن نذكر — من بين معاصري بنتام الذين أسهموا بأدوارٍ مستقلة، وساروا في طريق الفكر النفعي دون أن يلتزموا مباشرةً باقتفاء أثره — أسماء جودون Godwin ومالتوس Malthus وريكاردو Ricardo، وهؤلاء الثلاثة معًا لا ينتمون إلى الحركة الفلسفية بالمعنى الصحيح بقدر ما ينتمون إلى البيئة الروحية التي تستمد غذاءها من الفلسفة؛ وبالتالي تزيد الفلسفة ثراءً، أما وليام جودون (١٧٥٦–١٨٣٦)، الذي سنذكر هنا كتابًا رئيسيًّا من كتبه كانت له شهرة وأهمية فائقة، هو «بحث في العدالة السياسية An Enquiry Concerning Political Justice» (١٧٩٣)، فقد كان أعنف وأقوى هجومًا على النظام الاجتماعي القائم من بنتام ذاته، وقد تأثر مباشرةً بموجة الثورة الفرنسية،

وهو أول مفكرٍ إنجليزي ذي مذهبٍ ثوري، وهو بدوره يرى في اللذة والسعادة دوافع السلوك البشري، ويدعو مثل بنتام إلى تحصيل أكبر قدر منها للوصول إلى الحالة المثلى التي ينشدها للمجتمع، وهو يرى أن العقل — الذي يضفي عليه أسمى الحقوق — هو المرشد الوحيد للإنسان ومحرره من الاضطهاد السياسي والاستعباد الديني، ولقد استمد من التراث الروحي لعصر التنوير والثورة الفرنسية عناصرَ كثيرة، منها إيمانه المتعصب بالتقدم وفوضويته وحماسته ضد الكهنوت وكل من يموِّهون على الناس، وحلمه الإنساني العالمي بالسعادة البشرية، وتأليهه للعقل، وهجومه على النظم الاجتماعية والأفكار الأخلاقية الشائعة، وقد استطاع التوفيق بين مبادئ عصر التنوير ومبادئ الثورة الفرنسية في مذهبٍ فكريٍّ واحد، ولما كان قد عرض هذه الأفكار بحماسةٍ دافقة، فقد هزَّ عقول الناس بقوةٍ هائلة، ولا سيما عقول الشعراء الرومانتيكيين، وهكذا وقع في حبائل إغراء مذهب جودون شعراء مثل كولردج ووردزورث وسذي Southey وشلي وكثير غيرهم، ووجدوا لزامًا عليهم أن يحددوا موقفهم منه، فانتهى بعضهم إلى التحرر منه، وانتهى البعض الآخر إلى الإغراق فيه.

ولقد أخذ توماس ر. مالتوس Thomas R. Malthus (١٧٦٦–١٨٣٤) على عاتقه مهمة مهاجمة آراء جودون بما فيها من أمنيات مبالَغ فيها عن مستقبل البشرية، وذلك في كتاب مالتوس المشهور والمفرط في غرابته: «بحث في نظرية السكان Essay on the Principle of Populations» (وقد نُشِرَ لأول مرة عام ١٧٩٨)، فأعاد الأمور في هذا الكتاب إلى نطاق الواقع المرير، فقد كانت نظريته في السكان، التي أثارت بمجرد ظهورها عاصفة من الاستنكار وسيلًا من الردود، موجهة أولًا ضد وهْم التقدم والاعتقاد بازدياد كمال الإنسان والمجتمع على الدوام، وهو الاعتقاد المميز لعصر التنوير، وكانت ترمي إلى إثبات أن مشكلة السكان تكشف لنا عن قانونٍ صارم يهدم أحلام السعادة هذه، هو القانون القائل: إن السكان يتزايدون بمعدل يفوق كثيرًا معدل نمو وسائل العيش، وعلى ذلك فليس لنا أن نتوقع زيادةً مطردة للسعادة، بل ينبغي على العكس من ذلك أن نتوقع زيادة في البؤس الفردي والاجتماعي نتيجة لهذه الظروف، وسرعان ما أصبحت تعاليم مالتوس — التي تتمشى نتائجها مع اتجاه بنتام الفكري — جزءًا أساسيًّا من مذهب المنفعة، وكان لها في التفكير الاقتصادي الإنجليزي تأثيرٌ قوي، وإن يكن مثبطًا، تجلَّت آثاره في التشريع العملي، وظل هذا المذهب قوةً حية حتى ما بعد منتصف القرن التاسع عشر على الأقل، وقد كان تأثر مالتوس ببنتام — من الوجهة التاريخية — أقل من تأثره

بمفكرين مثل أ. تكر A. Tucker،[١] وبالي W. Paley،[٢] ناهيك بتأثره بهيوم، الذي اعترف مالتوس ذاته بأنه كان يدين بالكثير لآرائه في السكان، وفيما بعدُ استعار دارون من مذهب مالتوس تلك الفكرة الحافلة بالنتائج؛ فكرة الصراع من أجل الوجود (والتعبير ذاته موجود لدى مالتوس) وبذلك اكتسب وجهة النظر التي سادت أبحاثه البيولوجية.

أما ديفد ريكاردو D. Ricardo (١٧٧٢–١٨٢٢) فقد وضع مذهبًا نفعيًّا في الاقتصاد في كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي والسياسة الضريبية Principles of Political Economy & Taxation» ١٨١٧، التزم فيه مبادئ مذهب المنفعة بدقة، مع تطبيقه على نطاقٍ أوسع من تطبيق مالتوس له، ولا شك أن أمر تقدير الأهمية الفائقة لهذا الكتاب، الذي يُعدُّ فتحًا في تاريخ الاقتصاد السياسي الإنجليزي، أو اختبار الآراء التي يتضمنها، إنما يقع خارج نطاق كتابنا هذا، والواقع أن هذا الكتاب لم يفُقْهُ أهمية إلا كتاب آدم سمث الكلاسيكي، الذي يرتبط به ارتباطًا وثيقًا؛ إذ نقل رسالته الفكرية إلى القرن التاسع عشر في صورةٍ مستقلة. ولقد ظل ريكاردو أقرب من مالتوس إلى آراء بنتام، وذلك بتوسط جيمس مل في المحل الأول، وإن يكن قد اتفق مع مالتوس في آرائه الاجتماعية والسياسية الأساسية. وإن التفكير الاقتصادي للقرن التاسع عشر — ولا سيما تفكير ماركس — لَيَدين لريكاردو بأفكاره الأساسية، وقد احتلَّت آراؤه فيما بعدُ بالتدريج مركز البديهيات في الدراسة النظرية للقوانين والوقائع الاقتصادية.

ويستمر التيار الرئيسي للتفكير النفعي — بعد بنتام — عند جيمس مل (١٧٧٣–١٨٣٦) مباشرةً، وكان جيمس مل تلميذًا شابًّا وصديقًا وحليفًا لبنتام، اقتبس تعاليمه وواصلها كأنها عقيدةٌ موروثة، وهو يمثل معبرًا بين بنتام — الذي أعاد بناء المذهب التجريبي من جديد — وبين ابنه جون ستيوارت مل، الذي بلغ بهذا المذهب تمامه، وهكذا كان يحتل أساسًا موقع الوسيط، وكانت مهمته هي حفظ التراث حتى يسلمه نقيًّا صافيًا إلى ابنه وخليفته العظيم. ولقد كان جيمس مل أشد المتحمسين للدعوة إلى أفكار بنتام،

[١] Tucker (١٧١٢–١٧٩٩) اقتصاديٌّ ولاهوتيٌّ إنجليزي، أصبح أسقفًا لجلوستر Glouecester سنة ١٧٥٨، وكتب في الاقتصاد والسياسة والدين، واستبق بعض حجج آدم سمث ضد الاحتكارات. (المترجم)

[٢] وليام بالي (١٧٤٣–١٨٠٥) لاهوتيٌّ إنجليزي كان زميلًا ومعلمًا في كمبردج، ونشر كتاب «مبادئ الفلسفة السياسية والأخلاقية» عام ١٧٨٥، وكان مذهبه قريب الشبه من مذهب المنفعة، وكانت له — بالإضافة إلى ذلك — مؤلفات لها قيمتها الكبرى في ميدان اللاهوت. (المترجم)

وأجهر الناس بالإعجاب به، وقد التفَّت حوله تلك الفئة المسماة «بالمجددين الفلسفيين» الذين عملوا على تجديد الحياة السياسية الإنجليزية مستوحين روح بنتام. وكان نشاطه التأليفي موجهًا في المحل الأول إلى الفلسفة الأخلاقية والدراسات العملية المرتبطة بها، وكذلك إلى التاريخ والفقه ونظرية الدولة والسياسة والاقتصاد السياسي، وفي هذه الدراسة الأخيرة اعترف بأنه تابع لريكاردو مباشرةً. وقد ارتكز في كل هذه المجالات على أفكار المدرسة التي تغلغلت في دمائه، ولم يجد ما يدعو إلى مناقشتها، والتزم بحماسة التلميذ المكتمل وإخلاصه، تلك الصيغة المشهورة في مذهب المنفعة، تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس.

ومع ذلك، فقد أدى في ناحيةٍ معيَّنة خدمةً هامةً ضرورية لمدرسته؛ ذلك لأن بنتام لم يكد يعبأ بإيجاد أساسٍ نظري لتعاليمه، وهكذا كانت هناك ثغرة في مذهبه تحتاج إلى أن تملأ، لا سيما وقد أنتجت المدرسة الاسكتلندية المضادة له مؤلفاتٍ قيمة، لم يكن من الممكن التصدي لها وإبطال أثرها إلا بمؤلفاتٍ متساوية القيمة من الجانب الآخر، وقد أخذ مل على عاتقه هذه المهمة في أهم كتبه، وعنوانه: «تحليل ظواهر الذهن البشري Analysis of the Phenomena of the Human Mind» (١٨٢٩ طبعة جديدة بإشراف جون ستيوارت مل، ١٨٦٩)، وفي هذا الكتاب وضع الأساس النفسي لمذهب المنفعة. ولقد كانت لآراء مل في علم النفس أهميةٌ تاريخيةٌ خاصة، بالإضافة إلى وظيفتها بوصفها أساسًا؛ فقد كان لزامًا عليه، لكي يضع هذا الأساس، أن يلجأ إلى الأفكار التجريبية القديمة، وعلى ذلك كان على مل أن يلتقط خيط التطور، أو يصل بين طرفَيه، عند النقطة التي قطعه فيها المفكرون الاسكتلنديون قبل ذلك بنصف قرن من الزمان، أي عند علم النفس الترابطي كما قالت به المدرسة الكلاسيكية الأقدم عهدًا، وهكذا اكتسب علم النفس عند مل قوامه عن طريق العودة إلى تعاليم هيوم وهارتلي Hartley،[٣] ومن ثَم فقد كانت معارضته صريحة للمذهب الحدسي في المدرسة الاسكتلندية، ولقد عاد ثانيةً إلى تأكيد أهمية الفاعلية الآلية للذهن، وأدخل مرةً أخرى منهج التشريح النفسي، ومعه الكيمياء

[٣] ديفيد هارتلي (١٧٠٥–١٧٥٧) فيلسوفٌ إنجليزي، تعلَّم في كمبردج وأصبح زميلًا بها، لم تعجبه دراسة اللاهوت؛ فانتقل إلى الطب ومارسه وأحرز فيه نجاحًا، كما كتب في الفلسفة وعلم النفس، وحاول في كتابه «مشاهدات في الإنسان Observations on Man» (١٧٤٩) أن يفسر جميع الظواهر الذهنية بفكرة تداعي المعاني. (المترجم)

النفسية، وتشبث بفكرة تحليل الظواهر الذهنية إلى أبسط أجزائها (الذرات النفسية)، وأحيا من جديد قانون التداعي أو الترابط بوصفه القانون الأساسي للحياة النفسية، وكذلك النظرة الظاهرية Phenomenalist في نظرية المعرفة، وهكذا أعاد من جديد إلى الحياة كل مجموعة الأفكار المنتمية إلى النظرية الفلسفية الكلاسيكية، ولقد اقتربت آراؤه من هارتلي أكثر مما اقتربت من لوك وهيوم، ولكنه امتنع عن جميع التفسيرات الفسيولوجية، واقتصر على مجرد استطلاع مجال الشعور أو الوعي النفسي، وكانت لديه قدرةٌ فائقة على التحليل، كما تشبث بإصرار بمبدئه الأساسي في التداعي، وحسن منهجه، ودعم مذهبه، وأتى بموادَّ تجريبيةٍ جديدة، ولكنه لم يتخلَّ أبدًا، في أية نقطةٍ هامة، عن الأسس التي حفظها وأكدها التراث، وهنا أيضًا لعب مل دوره المميز، أعني دور الوسيط؛ وذلك بأن أدى في مجال الدراسات النظرية نفس الخدمة التي أداها مل في المجال العملي، أعني تجديد الفكر بروح الفلسفة الإنجليزية الكلاسيكية، وأن أهميته التاريخية لترجع إلى أنه دفع علم النفس ونظرية المعرفة دفعةً قوية إلى الأمام، ولدت سلسلةً طويلة من النتائج الأخرى، وظلت على قوتها حتى قرب نهاية القرن الماضي على الأقل.

ولقد كانت فلسفة جون ستيوارت مل، وهو أعظم مفكِّر تجريبي في القرن التاسع عشر، تُمثل نموًا عضويًا من الوضع الفلسفي الذي أوجده بنتام وجيمس مل، وقبل أن ننتقل إلى الحديث عنه، ينبغي أن نذكر أسماء بعض الشخصيات التي يقع مولدها بين مل الأكبر ومل الأصغر، والتي ترتبط بهما ارتباطًا وثيقا. ولقد كان المشرع جون أوستن J. Austin (١٧٩٠–١٨٥٩)، والمؤرخ جورج جروت G. Grote، شقيق الفيلسوف جون جروت، الذي سيأتي ذكره فيما بعدُ؛ كان هذان من بين الأصدقاء المقرَّبين إلى مل الأب ومل الابن، وكانا في البداية صديقَين حميمَين للأب، ثم نمت بينهما وبين الابن صداقة أبوية متينة. ولقد قام أوستن، الذي ظل بضع سنوات أستاذًا للقانون في جامعة لندن، بدراسةٍ منظمةٍ دقيقة لمجال القانون من وجهة نظر مذهب المنفعة، ووضع في كتابه المشهور، تحديد مجال الدراسة التشريعية The Province of Jurisprudence Determined (١٨٣٢)، أسس فلسفة للقانون،[٤] ولكن علاقته بأوساط مذهب المنفعة

[٤] نشر من أوراقه بعد وفاته كتاب: «محاضرات في التشريع أو فلسفة القانون الوضعي Lectures on Jurispr. Dence, or The Philosophy of Positive Law» (١٨٦٢).

قد تعقَّدت بفعل مؤثرات أتت إليه من المدرسة التاريخية في القانون ومن الرومانتيكيين الألمان؛ إذ إنه عاش خلال النصف الثاني من العقد الثالث من عمره فترةَ طويلة طالبًا في هيدلبرج وبون، حيث تعرف إلى شخصيات مثل سافيني Savigny،[٥] و«أ. ف. شليجل Schlegel»[٦] وبراندس Brandis،[٧] وغيرهم، وعلى هذا النحو اكتسب تفسيره أفقًا أوسع من حدود التقيد الصارم بمذهب بنتام، وتبدي ذلك على أنحاءَ عدة، من أهمها أنه لم يبنِ أخلاق المنفعة على فكرة المنفعة ذاتها، وإنما حاول أن يدعمها بالجزاءات الدينية. أما «جروت»، الذي اشتهر بوصفه مؤرخ اليونان القديمة، فقد كان منذ البداية أميل من أوستن إلى مل الأب، وقد انضم بحماسة إلى مل في جهوده لإصلاح المذهب التجديدي الفلسفي philosophic radicalism، الذي كان يمثله في البرلمان، غير أن مذهبه الفكري قد تلقَّى مؤثرات من مصادرَ أخرى، أهمها الفلسفة اليونانية، التي كان له بها إلمامٌ واسع (كما تشهد بذلك مؤلفاته عن أفلاطون وأرسطو) وقد حاول في كتابه الذي نشر بعد موته «شذرات في الموضوعات الأخلاقية Fragments on Ethical Subjects» (١٨٧٦)، وهو مؤلفه المنهجي الوحيد، أن يثبت الطابع الاجتماعي للأخلاق على نحوٍ أفضل مما فعله أصحاب مذهب المنفعة بموقفهم الذي تسوده النظرة الفردية، مؤكدًا أولوية المجتمع على الفرد، وواجب الفرد في الخضوع للإرادة الجماعية للمُجتمع.

ونستطيع أن نذكر هنا، إلى جانب أوستن وجروت، اسم السير جون هرشل J. Hershel (١٧٩٢–١٨٧١) ووليام هيوول W. Whewell (١٧٩٤–١٨٦٦)، وعلى الرغم من ابتعاد هذين عن دائرة بنتام، فقد قاما بنصيبٍ هام في الإعداد للأبحاث المنطقية التي أجراها مل الابن؛ ذلك لأن مل قد وجد في كتاب الفلكي العظيم هرشل، وعنوانه

---

[٥] فريدرش كادل نون سافيني (١٧٧٩–١٨٦١) مشرعٌ ألمانيٌّ مشهور، كانت له دراساتٌ قيمة في التشريع القديم، ولا سيما القانون الروماني. (المترجم)

[٦] أوجست فلهلم فون شليجل (١٧٦٧–١٨٤٥) شاعر وناقدٌ أدبيٌّ ألماني (شقيق كارل فلهلم، أعظم النقاد الأدبيين الألمان) كان أستاذًا للأدب في بيناوبون، واشتهر بترجماته لأعمال كبار أدباء أوروبا، ولا سيما شكسبير، إلى الألمانية. (المترجم)

[٧] كريستان أوجست براندس (١٧٩٠–١٨٧٦) فقيهٌ لغويٌّ ألماني ومؤرخ للفلسفة، له مؤلفات في ميتافيزيقا أرسطو وتاريخ الفلسفة اليونانية الرومانية. (المترجم)

«بحث منظم حول دراسة الفلسفة الطبيعية Discourse on the Study of Natural Philosophy» (١٨٣٠)، مادةً زاخرة مستمدة من العلوم الطبيعية استعان بها في وصف عمليات الاستقراء، بل لقد وجد في هذا الكتاب أيضًا منهجه التجريبي الخاص مطبقًا عمليًّا، وإن لم يعبر عنه بصورةٍ صريحة. ولقد وجد مل قيمةً أعظم في الأبحاث الشاملة التي أجراها هيوول، والمبنية على معرفةٍ دقيقة بنظرية العلوم الاستقرائية وتاريخها، وهي الأبحاث التي عرضها هيوول في كتابَيه العظيمَين: تاريخ العلوم الاستقرائية History of the Inductive Sciences (١٨٣٧، الترجمة الألمانية ١٨٣٩–١٨٤٢) و«فلسفة العلوم الاستقرائية Philosophy of the Inductive Sciences» (١٨٤٠). ولقد كان هيوول يمتاز بمعرفةٍ هائلة للماضي، وفاق في نطاق معلوماته الموسوعية ودقتها هاملتن ذاته، الذي اشتهر بأنه كان أوسع رجال عصره علمًا، ولقد استعان مل في إعداد الباب الثالث من كتاب المنطق (وهو الباب الخاص بالاستقراء) بالمواد التي جمعها هيوول استعانةً كاملة، وأقرَّ شاكرًا بأنه لولا هذا العمل التمهيدي لما تمكن من إنجاز مهمته، ولكنه في الوقت ذاته أحس بغريزةٍ صائبة بالتضاد المنهجي القاطع بينه وبين هيوول؛ فقد رأى فيه ممثلًا لما يسميه بالنظرة الألمانية أو «الأولية a priori» إلى المعرفة البشرية وقدراتها. والواقع أن هيوول قد تأثر بكانت تأثرًا قويًّا، ورفض المنطق ونظرية المعرفة التجريبيين، ولقد اعترف مثل مل بالأهمية الأساسية للاستقراء، بوصفه عملية استخلاص الحقائق والمبادئ العامة من الوقائع الجزئية في كل بحث وكشفٍ علمي؛ ولذا أطلق اسم «العلوم الاستقرائية» على تلك العلوم التي تسمى عادة باسم «الطبيعة»، ولكنه لم يجعل الأهمية الأولى فيها لملاحظة الوقائع، وإنما رأى أن الأفكار التي يلعب الذهن الدور الرئيسي فيها هي عامل لا يقل عن الملاحظة أهمية، وأنه لما يتفق تمامًا مع رأي كانت القائل بأن الإدراكات الحسية فارغة، أن يقول هيوول في مقدمة كتاب «تاريخ العلوم الاستقرائية» المذكور من قبلُ، أن الشرط الأساسي لكل تقدمٍ علمي هو اتحاد الأفكار الواضحة بالوقائع المحددة. ويطلق هيوول اسم التضاد الأساسي في الفلسفة، على رأيه القائل: إن الفكرة ينبغي ألا تستقل أبدًا عن الواقعة الملاحظة، ومع ذلك ينبغي أن تجذب الواقعة دائمًا نحو الفكرة، وقد عبر عن ذلك تعبيرًا موجزًا بليغًا في قوله: «إن التقابل بين الحس والأفكار هو أساس فلسفة العلم، فلا قيام لمعرفة دون توحيد هذين العنصرَين، ولا قيام لفلسفة دون الفصل بينهما» («فلسفة العلوم الاستقرائية»، طبعة جديدة، ١٨٤٧، المجلد الثاني، ص٤٤٣). ولقد كان هدف هيوول في كتابَيه العظيمَين هو

إحياء «الأورجانون الجديد Novum Organun» لبيكن، ورفع هذا الكتاب إلى المستوى المتقدم الذي بلغه العلم الحديث. وهكذا فقد بدأت دراسة الأسس المنهجية للعلم على يد هيوول، وواصلها مباشرةً مل في كتابه «المنطق»، وثبت أن للخلاف الذي نشأ بينهما فيما بعدُ فائدته الجمة؛ إذ أثار الاهتمام بهذه المسائل في الأوساط الفلسفية والعلمية معًا.

والآن نصل إلى جون ستيوارت مل John Stuart Mill (١٨٠٦–١٨٧٣)، الذي بلغ عنده المذهب التجريبي الحديث منتهاه، مثلما بلغت التجريبية الكلاسيكية منتهاها عند هيوم قبل ذلك بقرن من الزمان. ويعتقد كثيرون أن مل هو أعظم مفكرٍ إنجليزي في القرن التاسع عشر، ولكن أيًّا كان الأمر، فمن المؤكد أنه كان أعظم الكتاب الفلسفيين في عصره، ومن الملاحظ أنه، مثل بيكن وهبز وشافنسبري وباركلي[٨] وهيوم وبنتام وجيمس مل، ثم سبنسر فيما بعدُ، لم يشغل أي منصبٍ تعليميٍّ رسمي، ومارس الفلسفة، لا على أنها مجرد بحثٍ علمي أو ثقافي، أو لصالح حلقةٍ صغيرة من التلاميذ والمتخصصين، بل بوصفها رسالةً روحية ينبغي أداؤها استجابة لنداءٍ باطن، والجهر بها على الملأ أجمعين، ولقد كان أعظم ناطق بلسان الفلسفة في عصره، كما أصبح واحدًا في سلسلة القوى الأدبية الخلَّاقة الهائلة التي مارست تأثيرها مثله على الوجه الروحي للحياة في إنجلترا في القرن التاسع عشر، وإلى مل يرجع الفضل، أكثر مما يرجع إلى أيٍّ من السابقين عليه مباشرة، في تجاوز الفلسفة لنطاقها الضيق السابق، واتساع نطاقها بحيث أصبحت تنتمي إلى مجال الأدب العام؛ وبذلك أصبح قراؤها هم كل الصفوة المثقفة في الأمة، وبفضله أصبح للفلسفة منبرٌ واسعٌ عريض تعلن به عن نفسها، وتبعث فيه قواها، كما اكتسبت بدورها قوة بفضل تأثيرات الحياة الثقافية التي أصبحت الفلسفة محاطة بها.

ويمثل مل — في تطور الفلسفة الإنجليزية — آخر مركبٍ ضخم عُرِضَ به المذهب التجريبي؛ فجميع الأفكار الرئيسية في المذهب التجريبي تتجمع لديه في وحدةٍ متسقة إلى أبعد حد، ويحدث ذلك، لا على شكل مذهبٍ متناسقٍ منظم بدقة، كما هي الحال عند سبنسر فيما بعدُ، وإنما بذلك الأسلوب المتحرر الذي يحتل أكبر عدد من مجالات التجربة، لكي يتغلغل فيها بالتفكير الفلسفي، لا لكي يدرجها في وحدةٍ شاملة أو ليحشرها قسرًا في

[٨] كان باركلي مدرسًا وزميلًا في Trinity College في دبلن [ناشر الطبعة الإنجليزية].

مذهبٍ مشيد هندسيًّا. والواقع أن الطريقة الأولى لا الثانية هي الأسلوب الصحيح للتفلسف التجريبي، الذي لا يمكنه — بحكم إخلاصه للتجربة في كل إمكانياتها المتعددة — أن يستسلم مباشرةً لفكرةٍ بسيطة، أو يقنع بالتنظيم الصارم في مذهب؛ فالتفكير المذهبي — من ذلك النوع الذي احتل فيما بعدُ مكانةً كبيرة لدى سبنسر — عنصرٌ غريب يصعب التوفيق بينه وبين مبادئ المذهب التجريبي، ولما كان مل قد اعتنق هذه المبادئ خالصة، ففي وسعنا أن ننظر إليه، لا إلى سبنسر، على أنه آخر ممثل أصيل للتراث الإنجليزي العظيم.

ولقد تغلغل هذا التراث في دمائه منذ نعومة أظفاره؛ فقد خضع تعليمه لأفكار أبيه ولإشراف هذا الأب وحده، دون مدرسة أو جامعة، وذلك وفقًا لروح فلسفة بنتام وطبقًا لمبادئه تمامًا، وقد وصف هو ذاته هذه التجربة غير العادية وصفًا حيًّا في ترجمته الذاتية لحياته Autobiography (١٨٧٣)، ويكاد يكون في حكم المعجزات أن هذه التجربة لم تدمره، وهكذا قَبِلَ عن طيب خاطر وبإيمانٍ كامل تلك التعاليم التي لُقِّنَ إياها بإكراهٍ خارجي. وعندما بلغ الخامسة عشرة من عمره، كان قد أصبح مؤمنًا بمذهب المنفعة إيمانًا كاملًا مصقولًا، كما كان متشرِّبًا تمامًا بجميع تعاليم المدرسة، وملمًّا بكل ما يمكن تصوُّره من أنواع المعارف، ولقد بلغ من استحواذ المذهب عليه أنه أنشأ مع مجموعة من أصحاب الاتجاه نفسه — وهو لم يزل في السادسة عشرة من عمره — جمعيةً فلسفيةً أسماها «جمعية مذهب المنفعة»، وكان هذا التعبير — وليس تطبيقاته القديمة المتفرقة — هو الذي أشاع هذا اللفظ على الألسن بالتدريج، وهكذا أصبحت كلمة صاحب المذهب المنفعي أو «النفعي» التي نقشها مل بطريقةٍ صبيانية على رايته، تعني بالنسبة إليه رمزًا لكل ما اكتسبه من الفلسفة عن أبيه، أي أفكار بنتام ومدرسته.

وعندما بلغ مل العشرين من عمره، انتابته أزمةٌ روحيةٌ عنيفة، ينبغي أن نلمَّ بها هاهنا؛ إذ إنها قد تحكَّمت في حياته التالية بأسرها، وأطلقت لأول مرة ما كان حتى ذلك الحين حبيسًا بفعل تعليمه المصطنع، أعني طبيعته الباطنة ذاتها، فلم تكن هذه الأزمة — ولا سيما فيما جلبته بعد ذلك من نتائجَ مثمرة — إلا رد فعل على ضيق الأفق والجمود الذي كانت تتسم به الآراء التي حبسه تعليمه بين جدرانها، ولقد سبق له أن أظهر نوعًا من الثورة على نظرية السعادة في الأخلاق، وعلى الأخلاق الحتمية وطغيان العقل، فأصبح يدرك — لأول مرة — الأهمية القصوى للفن والشعر بوصفهما مؤثرَين ثقافيَّين، واعترف لأول مرة بالحاجة إلى تنمية العواطف والخيال في التعليم، بالإضافة إلى

ملكة الفهم النظرية الخالصة، وبقيمة التهذيب الباطن للنفس الفردية إلى جانب التنظيم المجرد للظروف الخارجية، ولقد تكشف له العالم الجديد، الذي أصبح الآن محيطًا به من كل جانب، والذي مكَّنه من اجتياز صدمته الروحية العميقة؛ تكشف له هذا العالم لأول مرة بفضل استغراقه في شعر وردزورث Wordsworth.

ثم أتته فيما بعدُ معوناتٌ عديدة من مصادرَ أخرى، أولها اهتمامه الكبير بعبقرية جوته Goethe، ثم تعرفه إلى الشاعر والمفكر الرومانتيكي العظيم كولريدج Coleridge، الذي اتصل به عن طريق قراءاته الخاصة من جهة، ومن جهةٍ أخرى عن طريق صداقته الشخصية لأصدقاء شبان لكولريدج، مثل فردريك د. موريس Frederick D. Maurice وجون سترلنج John Sterling، صديق كارليل Carlyle الذي مات صغيرًا، وأخيرًا من كارليل ذاته، الذي بدأ في ذلك الحين يكشف عن العالم الروحي الألماني لمواطنيه. ولقد كان كارليل في نظر مل شخصيةً جذابة من ناحية ومنفرةً من ناحيةٍ أخرى، وعلى الرغم من مقاومته لتأثيره، فإنه لم يستطع أن ينأى بنفسه تمامًا عن هذا التأثير، الذي لا يعزى إليه الاتجاه الذي أصبح تفكيره يتخذه في ذلك الحين فحسب، بل تعزى إليه أيضًا تلك الحدود التي ظل ذلك التفكير محصورًا فيها. وعلى أية حال فإن الأمر الذي كان مل على ثقة منه عندئذٍ، هو أنه قد انشق إلى غير رجعة على طريقة أبيه في التفكير.

كل هذا ظهر بوضوح في بحثَين نشرهما مل في عامَي ١٨٣٨ و١٨٤٠ في «مجلة وستمنستر Westminster Review»، أولهما كان عن بنتام، والثاني عن كولردج (وقد أُعيد نشرهما فيما بعدُ في المجلد الأول من كتابه: «أبحاث ومناقشات Dissertations and Discussions» (١٨٥٩)، ويستحق هذان البحثان اهتمامًا خاصًّا؛ إذ إن مل كان فيهما من أوائل من عرضوا التقابل الحاسم الذي انقسمت به الحياة الروحية لعصره إلى معسكرَين بينهما خصومةٌ عنيفة والشخصية التي يتجسد فيها أحد طرفَي هذا التضاد، والتي ترمز له بوضوح، هي شخصية بنتام، الذي واصل تراث القرن السابع عشر، أما الشخصية التي تمثل الطرف الآخر، فهي شخصية كولردج، الذي تركزت فيه تلك القوى الروحية الجديدة التي ظهرت في القرن التاسع عشر، وعبرت عن نفسها من خلاله. ولقد أحسَّ مل، الذي كان بحكم الأصل والبيئة والتعليم ملتزمًا بالانضمام إلى معسكر بنتام، ثم تأثر فيما بعدُ تأثرًا عميقًا بعالم كولردج؛ أحسَّ بالتوتر الذي جعل من هاتين الشخصيتَين، ومن القوى الديالكتيكية التي عبرت عن نفسها من خلالهما، قطبَين يتنافر كلٌّ منها مع

الآخر بشدة، وقد أدرك بنظره الثاقب التقابل المطلق بين أفكارهما وآرائهما في الحياة «إن كل إنجليزي اليوم هو ضمنيًّا إما مُشايِع لبنتام أو لكولردج.» وقدَّم لهما وصفًا كان في عمومه صحيحًا، فقال: إن مذهب كولردج أنتولوجيٌّ، محافظٌ، دينيٌّ، عينيٌّ، تاريخيٌّ، شعري، أما مذهب بنتام فتجريبيٌّ، تجديدي، غير مؤمن، مجرد، واقعي، وعملي في أساسه. ولقد نظر إلى هذا التقابل — بمعنًى أوسع — على أنه يمثل التقابل بين القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر، أو بين عصر التنوير والعصر الرومانتيكي، أو بين الروح الإنجليزية والروح الألمانية، وفي الوقت ذاته أحسَّ بضرورة التوفيق بين هذين الضدَّين وتخفيف توتراتهما، وبنداءٍ باطن يدعوه إلى إيجاد مركب بينهما، واثقًا من أن «كل من تسنَّى له استيعاب مقدماتهما والجمع بين منجيهما ملك ناصية الفلسفة الإنجليزية في هذا العصر بأسرها.»

ولقد أدت الصدمة التي تلقاها من كولردج — ذلك المفكر الذي عده مل بحق ناطقًا إنجليزيًّا بلسان المثالية الألمانية — إلى إبعاده مؤقتًا على الأقل عن التقيد الحرفي بمدرسة بنتام، وقد ناقش في مقاله عن بنتام مذهب هذا الأخير، وأوضح الأخطاء والنواقص في تعاليمه، ثم تبرأ كما قال فيما بعدُ «على نحوٍ قاطع من المذهب البنتامي الضيق الأفق الذي تبدى في كتاباته الأولى.» وقد رأى بوضوح أن فلسفة بنتام لم تمس إلا السطح الخارجي للأمور، وأن الأوجه الأعمق والأدق للحياة قد خفيت عليها، أما كولردج فقد ألقى الضوء على هذه الأوجه؛ ولذا فإن مل قد التمس لديه المشورة في تلك المسائل الحاسمة التي تخلى فيها — كما كان يعتقد — عن الطريقة التقليدية في التفكير، فإذا ما تأملنا الآن تفكير مل كما يتمثل في مؤلفاته الرئيسية، التي تنتمي كلها إلى فترةٍ تالية لهذين المقالَين، كان لنا أن نتساءل عن مدى الفائدة التي عاد بها عليه تأثير كولردج، ومقدار تغير وجهة نظره نتيجة لهذا التأثير، وإن الإجابة الصحيحة عن هذا السؤال لكفيلة أيضًا بأن تحدد بدقة موقع مل التاريخي.

وينبغي أن يقال أولًا: إن تأثره بكولردج، وهو اللفظ المختصر الذي نستخدمه للدلالة على تفتح ذهن مل لتيارات الفكر المنبثقة عن المثالية والرومانتيكية، قد بلغ أَوْجَه بتأليف هذين المقالَين، وأن هذا التأثر لم يزد قوة في تفكيره المتأخر، وإنما طرأ عليه الضعف، وقد أدرك مل نفسه ذلك عندما عاد بذاكرته في أواخر حياته إلى تلك المرحلة من تطوره في ترجمته الذاتية لحياته، ولاحظ أنه قد أكد أكثر مما ينبغي، في تلك الفترة، الجانب الملائم لأحد تيارَين فكريَّين (كولردج) والجانب غير الملائم للتيار الآخر، وكثيرًا ما أكد فيما

بعدُ مناصرته لأفكار القرن الثامن عشر التي كان يعارضها إلى حدٍّ ما في تلك الفترة، وإن لم يكن قد تخلَّى عنها أبدًا. ومن الظواهر الغريبة أن مل، وإن كان قد اطلع على معالم الفكر الألماني بفضل كولردج وكارليل وغيرهما، فإنه لم يرهق نفسه أبدًا من أجل استيعاب المذاهب الفلسفية الألمانية بدقة، وقد كان مستواه في هذه الناحية أدنى كثيرًا من مستوى هاملتن، معاصره الأكبر سنًّا، صحيح أنه قد تعرف سطحيًّا إلى شعر جيته، وإلى النظريات التربوية لبستولاتسي Pestolzzi،[٩] ثم اتصل فيما بعدُ بفلهلم فون همبولت Wilhelm Von Humboldt،[١٠] غير أن ما كان يعرفه عن الحركة الفلسفية الألمانية من كانت إلى هيجل كان كله تقريبًا مستمدًّا من السماع، ولم يتجاوز بعض الأفكار الغامضة المختلطة، فهنا ظل مل محتفظًا بتلك العزلة التي تُميِّز كثيرًا من المفكرين الإنجليز، مع أن روحه المتحرِّرة كانت في نواحٍ أخرى متفتحة كل التفتح للمؤثرات الخارجية، وحيثما كان يشتم من بعد وجود مؤثرات ألمانية، كان يقف ضدها ويُقلِّل من قدرها، مفضلًا عليها تراثه القومي، فالفلسفة الألمانية كانت في نظره كتابًا ذا أختامٍ سبعة، لم يشعر بأدنى رغبة في استجلاء أسراره.

ومع ذلك فإن القوة المستمدَّة من كولردج لم تتركه دون أن تخلف فيه أثرًا، فهو لم يتخلَّ أبدًا على نحوٍ نهائي عن ارتباطاته القديمة، ولم يصل إلى توفيقٍ صحيح بين الأفكار القديمة والجديدة، وبفضله أصبحت حركة مذهب المنفعة مرنةً سيالة مرةً أخرى، ففاضت جوانبها من حدودها الضيقة، وكسرت قيدها القطعي، وعلى الرغم من أنها لم تكسب أرضًا جديدةً واسعة، فقد أصبحت واعية بحدودها الخاصة، وظهر فيها استباق لأفكارٍ جديدة وحياةٍ فلسفيةٍ متجددة، ولا يستطيع المرء أن يقول إن التعاليم التقليدية قد

[٩] يوهان هنريش بستولاتسي (١٧٤٦–١٨٢٧)، عالمٌ تربويٌّ سويسري، كرس حياته لتربية الفقراء، ولا سيما في البيئات الريفية، ثم افتتح مدرسةً تعليمية خاصة، حاول فيها — دون نجاحٍ كبير — تطبيق نظرياته التربوية الخاصة التي تتلخص في اعتماد تنمية الشخصية الألمانية على القوانين الطبيعية، وضرورة التزام التربية لهذه القوانين، واعتماد المعرفة البشرية على الملاحظة التي هي مصدرها الأول. (المترجم)

[١٠] كارل فلهلم فون همبولت (١٧٦٧–١٨٣٥)، سياسي ولغويٌّ ألماني، تولى مناصبَ دبلوماسيةً هامة، وإليه يرجع الفضل في إنشاء جامعة برلين، وكانت له مراسلاتٌ هامة مع كبار الأدباء والشعراء في عصره، وهو الشقيق الأكبر للعالم الطبيعي والجغرافي الألماني ألكسندر فون همبولت. (المترجم)

حدث فيها تجديدٌ أساسي، ولكن حدث فيها تغيرٌ هام، وهو تغيير لم ترفض فيه التعاليم القديمة في أية نقطةٍ هامة، وإنما هز أركانها في نقاطٍ عديدة، وأدخل عليها من آن لآخر تعديلات بلغت حدًّا لم تعد معه قابلة للدخول في الإطار القديم، وكما قال بول هنسل Paul Hensel (انظر «كتابات وأحاديث قصيرة Kleine Schriften and Vorträge» ١٩٣٠، ص١٣٩ والصفحات التالية) فإن مل قد استخلص من داخل القوالب الثابتة للمذهب التقليدي أفكارًا عديدة قام بإحيائها حتى تجاوزت إلى حدٍّ بعيد ما يمكن أن تستوعبه تلك القوالب، «فحياته بأسرها كانت صراعًا باسلًا من أجل طبع شخصيته الفردية الزاخرة على تلك القشرة الجامدة التي غُلِّف بها مذهبٌ محدود الأفق»، (نفس المرجع والموضع).

وقد أثبت مل امتيازه على جميع معاصريه بإبدائه استعداده للتعلم من أي شخص لديه أي شيء يقوله له (باستثناء الفلاسفة الألمان)، ويكاد تفكيره يشفُّ دائمًا عن تلك الروح التوفيقية التي هي دائمًا على استعداد للتوسط بين المدارس الفكرية المتعارضة، ولترك الحجج المتناقضة تتفاعل بعضها مع بعض.

ولقد انبثقت فلسفة مل، كما رأينا من قبلُ، من تربة التراث الإنجليزي، ومن ثَم فقد بدأ باستغلال ما آل إليه من ذلك التراث بحكم الأمر الواقع، فاتبع مذهب المنفعة في الأخلاق، وتعاليم أبيه في علم النفس ونظرية المعرفة، ونظريات مالتوس وريكاردو في الاقتصاد السياسي، كما اقتبس، في الميتافيزيقا والدين، تلك اللاأدرية التي كانت حظًّا مشتركًا بينهم جميعًا، ثم أتاه من الخارج مذهب الأفكار الجديد الذي تجسد في كولردج وكارليل، ولكن على الرغم من أن هذا المذهب قد هزَّ فلسفته من أعماقها، فإن مل لم يستطع أبدًا أن يستوعبه استيعابًا كاملًا. وهناك مدرسة اتصلت بها فلسفة مل في عهد متأخر نسبيًّا (حوالي ١٨٤٠)، هي الوضعية الفرنسية عند سان سيمون وتلميذه العظيم كونت، ولما كانت هذه المدرسة أقرب من السابقة عليها إلى طريقة تفكير مل، فإنه سرعان ما تفهمها واستوعبها، وأدت علاقاته بكونت، التي اتخذت شكلًا شخصيًّا عن طريق تبادل الرسائل، إلى وحدةٍ وثيقة للمذهبين، ومن هذه الوحدة نشأ ارتباطٌ فلسفيٌّ مبني على تشابه الهدف والتقارب الباطن بين الآراء، وهكذا انسابت التجريبية الإنجليزية والوضعية الفرنسية، عند مل، في مجرًى متسعٍ واحد، ومع ذلك فإن مل قد انصرف مستاءً عن المرحلة الأخيرة لتفكير كونت؛ إذ شعر بأن حرية البحث الفلسفي مهدَّدة بالخطر من جمودها شبه الديني، ورأى لزامًا عليه أن يرفضها، أما المدرستان الألمانية والاسكتلندية فقد ظل يعارضهما طوال حياته الفكرية.

ولم ينتبه مل إلا قليلًا للاختلافات العميقة بين هاتين المدرستَين، وكل ما رآه منهما هو معارضتهما المشتركة لمناهجه الخاصة، وهكذا ظهرت كل فلسفة عصره أمام عينَيه في صورةٍ واحدة، هي صورة التوتر بين الطرف الألماني – الاسكتلندي وبين الطرف الإنجليزي، أو بين الفلسفة الترتسندنتالية عند كانْت، ونظرية الموقف الطبيعي (أو الإدراك المشترك Common-Sense) عند ريد، ومذهب هاملتن الذي انبثق عن الجمع بينهما، كل هذا من جهة، وبين المذهب التجريبي من جهةٍ أخرى، وهكذا وجد نفسه في شقاقٍ دائم مع كل ما لا ينبثق عن التجربة، أو ما لا يمكن أن يحقق بالتجربة، ومع الأفكار الفطرية والحقائق الأولية a priori واليقينيات الحدسية، سواء في المعرفة وفي الأخلاق وفي أي ميدانٍ آخر، وهو يدرج ضمن هذه الفئة كل ما يفترض أنه ملك مضمون للذهن البشري السليم، وبالتالي كل هذه العناصر الأساسية ومبادئ الطبيعة البشرية التي ألقى تحليل ريد الضوء عليها، فالأولية apriorism بجميع مظاهرها ليست في نظره إلا ملاذًا للجهل، يحمله مل مسئولية فساد كل علمٍ صحيح وكل بحثٍ فلسفيٍّ أمين. ولقد كان مذهب هاملتن في عصره، هو الذي يمثل أقوى قلعة لهذه الفلسفة الحدسية؛ ولذا أعد نفسه لصراعٍ نهائي معه ومع مؤثراته القوية، ومن هنا كان كتاب مل الخلافي ضد هاملتن (١٨٦٥) هو المرحلة الأخيرة في هذا الصراع الطويل بين مدارس متعارضة في إنجلترا، وبعده دفن هذا الخلاف، الذي انتهى إلى التغلب تمامًا على الخصم وتأكيد التجريبية الظافرة.

وليس في وسعنا أن نتناول هنا مساهمة مل في مختلف مجالات الفلسفة إلا بإيجازٍ شديد، وأول ما ينبغي أن نتحدث عنه هو مساهمته في مجال المنطق، لا لأنها هي الأولى بالترتيب الزمني فحسب، بل لأن لها الأهمية الأولى، فإليه — لا إلى أي شخص غيره — يدين المذهب التجريبي بقيام نظريته المنطقية ونموها، أما السابقون عليه فلا تكاد تكون لهم في هذا الميدان جهود تُذكَر،[١١] صحيح أن هبز ولوك وهيوم هم الذين وضعوا الأسس،

[١١] كان الشخص الوحيد الذي أسهم بنصيبٍ مؤكد في الدراسة المنطقية قبل مل وهيوول، والذي طالما تجاهل الناس جهوده طوال القرن الثامن عشر، هو رتشارد هويتلي R. Whately، أسقف دبلن (١٧٨٧–١٨٦٣)، فقد نشر في عام ١٨٣٦ كتابه «أركان المنطق Elements of Logic»، الذي طُبع طبعاتٍ عديدة، وهو كتابٌ مدرسي في المنطق الصوري، على نمط المذاهب القديمة، يعالج أشكال الاستدلال وقواعده،

ولكن مل كان أول من رفع البناء، فأخضع هذا المجال بجميع أطرافه لتنظيمٍ دقيق، وكان — باستثناء بيكن — أول من جعل من الأسس المنطقية للعلوم الدقيقة موضوعًا للبحث، ولقد أحدث فتحًا جديدًا في تاريخ المنطق، ليس فقط بفضل الأساس المنهجي الجديد لهذه الدراسة، بل أيضًا بفضل الاتساع الهائل الذي أدخله على مجالها؛ ومن هنا كانت كل الاتجاهات المنطقية التالية، بالقدر الذي تخلت به عن تراث أرسطو أو لم تسر به في الطريق المثالي الميتافيزيقي أو الطريق الرياضي، مدينةً له بفضلٍ ما، بل إنه قد دفع بالمذاهب التقليدية والمثالية إلى التفكير من جديد في أساس منهجها، وبفضل مل أصبحت للاتجاه النفساني في المنطق المكانة العليا طوال سنواتٍ عديدة، ولم تنتهِ سيطرته إلا بعد أبحاث هوسرل الحاسمة قرب نهاية القرن التاسع عشر. فكل الأبحاث في الأوجه النظرية والمنهجية للعلم تتخذ نقطة بدايتها من مل قبل غيره، ومهما افترقت عنه فيما بعدُ، فإنها مدينة له ببدايتها الأولى، فقد كشف مل أرضًا جديدة أضافها بأكملها إلى إطار العلم المنطقي، وذلك في فكرته الخاصة بمنهج تكوين التصورات العلمية ومنهج البحث الدقيق عامة، ولقد كان بحثه في منطق العلوم الطبيعية، الذي عرضه في الفصول الأساسية المتعلقة بالاستقراء، هو أفضل بحثٍ منهجي في هذا الميدان، إذا ما قورن بجميع المحاولات السابقة من نوعه، هذا فضلًا عن تلك المحاولة الأولى لتكوين منطق للعلوم الذهنية، وهي المحاولة التي أضافها إلى ما سبق، صحيح أنه لم يتمكن — حتى ذلك الحين — من إدراك الفروق الرئيسية بين منهجَي العلوم الطبيعية والعلوم الذهنية، وأنه أيَّد بحماسةٍ زائدة ادعاء العلوم الطبيعية أنها هي التي تحتل المكانة العليا، غير أنه أدرك أن ثمة مشكلةً منطقيةً هامة ها هنا، وكان من أوائل من أدرجوا في مجال المنطق مجموعة من العلوم التي كاد المناطقة الآخرون يتجاهلونها تمامًا. هذه حقائق ينبغي ألا ينساها المناطقة المتأخرون والكُتَّاب في مناهج العلوم الذهنية؛ إذ إن الكثيرين منهم لا يعترفون اليوم إلا نادرًا بقيمة جهود مل، وقد حاول مل أن يحلَّ هذه المشكلة بالنظر إلى طريقة العلم الذهني على أنها موازية بدقة لطريقة العلم الطبيعي، وبهذه الموازاة وحدها أعتقد أن من

مع اهتمامٍ خاص بالمغالطات المنطقية، ولم يكن مل يدين لهذا الكتاب بأية أفكارٍ خاصة انطوت عليها تعاليمه، وإنما كان يديه له فقط بإحياء الاهتمام بالمشكلات المنطقية، وفي الفصل الخامس من الباب الثاني (وعنوانه: المنطق الرياضي) يجد القارئ معلوماتٍ أخرى عن المؤلفات المنطقية في النصف الأول من هذا القرن.

الممكن جعل الدراسات الذهنية علمية بالمعنى الدقيق، ويمكن القول بوجه عام: إن كتاب مل في «المنطق» (الذي ظهر أولًا في مجلدَين، في سنة ١٨٤٣، بعنوان «مذهب في المنطق، النظري والاستقرائي» A system of Logic, Ratiocinative and Inductive هو أدق وأشمل تطبيق لمبادئ المذهب التجريبي في بريطانيا، وفيه طرد مل «الأولية apriorism» من آخر وأقوى معاقلها، ولم يتوانَ عن استخلاص أجرأ النتائج. وهكذا سار شوطًا أبعد بكثير من كل السابقين عليه، حتى في هيوم ذاته، إذ لم يجرؤ هؤلاء على مهاجمة المنطق في هذا الموضع أو ذاك، وكانوا يخشون التدخل في مجالات معيَّنة ثبَّت أركانها تراث دام قرونًا عديدة، أما مل فقد اكتسح كل شيء، وأوضح أن البديهيات المنطقية والقضايا الرياضية ذاتها ليست إلا استقراءات من التجربة، «فنحن لا نرى ما يدعو إلى الاعتقاد بإمكان وجود أي موضوع لمعرفتنا، سواء أكان تجربتنا أو ما يمكن أن يُستخلص من تجربتنا بالتمثيل، أو بوجود أية فكرة أو شعور أو قوة في الذهن البشري، تحتاج لتبريرها ولظهورها إلى أن ترد إلى أي شيء عدا تجربتنا.» هذه النغمة الرئيسية تتردد وكأنها إيقاعٌ أساسي من بداية كتاب «المنطق» إلى نهايته.

كذلك يحاول مل — في ميدان نظرية المعرفة — أن يعرض وجهة النظر التجريبية النفسية في طابعها المنطقي الخالص، وأهم مؤلفاته التي قدم فيها هذا العرض بطريقةٍ شاملة هو كتابه الفلسفي الثاني «اختبار لفلسفة السير وليام هاملتن Examination of Sir William Hamilton's Philosophy» (١٨٦٥). ويُعَدُّ هذا الكتاب المؤلَّف الرئيسي للتجريبية الحديثة في نظرية المعرفة، مثلما كان كتاب «التحليل» لجيمس مل مؤلفها الرئيسي في علم النفس، وهنا تصل قدرة مل على العرض الواضح الطليق، والمجادلة العملية النقدية إلى أقصى درجات تطورها، غير أن مذهبه في المعرفة أقل في أهميته الفلسفية بكثير من مذهبه في المنطق؛ فهو لم يكتشف هنا أرضًا جديدة، وإنما حقلًا زرعه من جديد، وسبق أن استغله استغلالًا كاملًا ممثلو التجريبية الكلاسيكيون، الذين انتفع مل نفسه من أبحاثهم، وهكذا فإن الطابع الغالب عليه في هذا الميدان هو العودة إلى الأفكار القديمة لباركلي وهيوم، وعلى الرغم من أنه توصل إلى بعض الصيغ الجديدة، فإنه لم يضف إلى المعرفة إضافةً حقيقية، وتتلخص وجهة نظره في القول بصيغةٍ محددة بدقة للمذهب الظاهري Phenomenalism، الذي كانت أهم تعاليمه هي تلك المتعلقة بطبيعة المادة والذهن، وهو يتوصل إلى حل لمشكلة العالم الخارجي (أو المادة) خلال محاولته تجنب المذهب الحسي الساذج crude sensationalism، وذلك في صيغته

المشهورة: «الإمكانات الدائمة للإحساس»، فمفتاح المشكلة لا يبدو لديه في الإحساسات التي هي ماثلة مباشرة للوعي، والتي هي في تغيرٍ دائم وتفتقر إلى كل دوام وثبات، وإنما في توقعنا، في ظروف معيَّنة، إمكان ظهور إحساسات معيَّنة، وفي كون هذه الإحساسات الممكنة تتصف بالثبات والدوام، غير أنه لم يدرك أن تصورَي «الإمكان» و«الدوام» يفترضان مقدمًا تنظيمًا موضوعيًّا للأشياء، وأنه بذلك يتخلى عن المذهب الحسي بمعناه الدقيق؛ إذ إن هذا المذهب الأخير يرد كل وجودٍ حقيقي إلى الأحاسيس وارتباطاتها، وهو يعالج مشكلة الذهن أو الأنا على نفس النحو، فهو يتفق تمامًا مع نظرية «الحزمة» bundle-theory عند هيوم؛ إذ يُعرِّف الذهن بأنه سلسلة أحاسيسنا كما تتبدى فعلًا في الوعي، والزيادة الوحيدة التي يدخلها على هذه النظرية هي إضافته إلى الأحاسيس الماثلة مباشرة تلك الإمكانات اللامتناهية للإحساس والانفعال، التي يكفي توافر شروط معيَّنة لكي تظهر مباشرةً، وهذه الشروط قائمة دائمًا بوصفها إمكانات، سواء أحدثت بالفعل أم لم تحدث، ومع ذلك فإنه يدرك تلك الحقيقة الفريدة، وهي أن حزمة الأحاسيس هذه واعية بذاتها من حيث هي ماضٍ أو مستقبل، بحيث يكون علينا إما أن ننظر إلى الأنا على أنه شيء يختلف من حيث المبدأ عن سلسلة الأحاسيس أو إمكانات الإحساس، أو أن نقبل الموقف الغريب الذي يوجد فيه شيء هو، حسب تعريفه، مجرد سلسلة من الأحاسيس، ويكون في الوقت ذاته واعيًا بذاته بوصفه سلسلة. ولم يستطع مل أن يتخلص من هذا المأزق، ولا أن يقرر مراجعة «نظرية الحزمة» بحيث يجعلها أقرب إلى أن تكون مذهبًا للأنا بوصفه مبدأً روحيًّا للوحدة، فهو يكتفي بملاحظة هذه الحقيقة الغامضة، ويرفض القيام بأية محاولة لتفسيرها. وعلى أية حال فإن توقفه الفجائي إزاء هذه المشكلة وغيرها يدل على أنه قد اضطر في أحوال كثيرة إلى أن يغمض عينَيه بقسوة عن الضوء الوضاح لبصيرته النفاذة؛ حتى يظل مخلصًا للمذهب التقليدي لمدرسته. وعلى الرغم من أن ثقته بهذا المذهب قد قَلَّت بالتدريج، فإنه لم يجهر صراحةً بخروجه على هذا التراث لا في هذه المسألة ولا في غيرها من المسائل.

فهو لم يفعل ذلك في ميدان «الأخلاق» التي عرضها بوجهٍ خاص في كتابه: «مذهب المنفعة Utilitarianism»، سنة ١٨٦٣، والتي يتعين علينا أن نعرض لها هنا بإيجاز، فهنا يبدأ مل من المذهب النفعي الصريح عند بنتام وأبيه جيمس مل، ولكنه، على الرغم من عدم تخلِّيه نهائيًّا عن مبدأ المنفعة، قد وصل خلال تطوره إلى نظريةٍ أخلاقية تفوق النظرية التقليدية صقلًا وجاذبية بكثير، حتى ليجوز للمرء أن يقول: إن مل قد حوَّل الأنغام الخشنة المزعجة إلى سُلمٍ موسيقيٍّ أرق وأعذب، فحساسيته الأخلاقية الرفيعة

المصحوبة بشعورٍ مرهف في تقديره للقيم، لم تستطع أن تقنعه بمذهب يرد كل فعل بشرى إلى السعي إلى اللذة والسعادة، ويعبر عن جميع مشاعر اللذة والسعادة بطريقةٍ كمية محضة. وصحيح أن مل يفاضل بين مشاعر اللذة وعدم اللذة، وأنه كان في ذلك نفعيًّا بحق، غير أنه يدرج في حسابه فروقًا كيفية أيضًا؛ إذ لا يقتصر في تقديره لمشاعر اللذة على كميتها، بل يقدرها أيضًا تبعًا لمدى علو قيمتها. وهكذا فإن القيمة الأرفع مرتبة يمكن أن ترجح كفتها على قيمة من مرتبةٍ أدنى، ويمكن أن يعد المرء شخصيةً أخلاقية أرفع إذا كانت الأنواع العليا من القيم أوضح ظهورًا لديه من الأنواع الدنيا. وهكذا فإن مل حين يؤثر الحديث عن صالح البشر على تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، وحين يتحدث في فلسفته الأخلاقية عن الواجب والشخصية أكثر مما يتحدث عن السعادة والمنفعة، وحين يجعل القيمة الأخلاقية للإنسان مرتبةً أعلى من مجرد السعي إلى تحصيل اللذة، وحين يجعل المثل الأعلى للأخلاق مرتكزًا، آخر الأمر، على النمو المتكامل المتناسق الشخصية، في كل ذلك كان مل يستحضر نتائج ذلك التصويب الهام الذي أدخله على الصيغة الأساسية لمذهب المنفعة. وبالمثل خفَّف مل من حدَّة النزعة الفردية للمدرسة بالتوفيق بينها وبين نوعٍ معتدل من الاشتراكية، ومن السهل أن يرى المرء في ذلك مجرد نبيذٍ جديد يُصَبُّ في زجاجاتٍ قديمة، والواقع أن الأسس المنهجية عند مل تُماثل نظائرها لدى أسلافه، غير أن المحتوى قد طرأ عليه تغير غير قليل، فمل يقف على مشارف نظرةٍ جديدة إلى الحياة، كان لديه عنها إحساسٌ تنبُّئيٌّ واضح، وإن لم يكن التزامه قيود التراث قد حال دون تمكنه من إدراكها على نحوٍ قاطع.

وسوف أضع اللمسات الأخيرة في الصورة التي أحاول رسمها لتفكير مل بلمحة عن موقفه من المسائل الميتافيزيقية والدينية، ففي ترجمته الذاتية لحياته نجد الفقرة المعبرة الآتية: «إنني في هذه البلاد واحد من الحالات القليلة جدًّا التي تمثل شخصًا لم يتخلَّ عن إيمانه الديني، وإنما لم يكن لديه مثل هذا الإيمان قط، فقد نشأت في حالة سلبية بالنسبة إليه.» وبعد مرور وقتٍ كبير كتب مل «ثلاثة أبحاث في الدين Three Essays on Religion» وهي أبحاث أثارت دهشةً عامة عندما نُشرت بعد وفاته، ففيها لم يعد يتمسك بموقف الشك غير المكترث من المسائل النهائية، وإنما يناقشها بطريقة تحفل بالنظر الفلسفي الدقيق، وإن يكن يتحسس طريقه بحذر نحو آراءَ إيجابية عن النظام الكوني، وعن معنى الألم في العالم، وطبيعة الله، ومسائلَ ميتافيزيقية أخرى. وهو يبدي في اختباره الدقيق للطريق الذي ينبغي أن يؤدي به من الأسس التجريبية لتفكيره إلى

محاولة الإجابة عن المشكلات المتعالية؛ يبدي ميلًا واضحًا إلى فكرة وجود مبدأٍ إلهي للعالم، وهو يرى في هذا المبدأ كائنًا له أعلى درجات الكمال الأخلاقي، ولكن ليست له قدرة لا متناهية، وهكذا يرى أن فكرة الإله المتناهي، الذي يسير بالكون، في صراعه الدائم ضد المبادئ السلبية للعالم، نحو تطور يزداد على الدوام ارتقاءً، والذي يحتاج لذلك إلى التعاون الإيجابي من جانب الإنسان، يرى أن هذه الفكرة تنسجم على أفضل نحو مع التجربة الأخلاقية والدينية، وهي فكرة ثبت في كثير من الأحيان أن لها فائدتها في العصور التالية، وعلى الرغم من استحالة التوفيق بين هذه المرحلة الأخيرة في تفكير مل، وبين الآراء التي ورثها حول هذه المسائل، فإن هذه المرحلة لا تتناقض مع تطوره الفلسفي الخاص، وهي تكشف بوضوح عن أفكار كانت كامنة خلال المجرى العام لتفكيره، ولم تتكشف تمامًا لسببٍ واحد، هو أن المذنب الذي ورثه قد أدى إلى كبتها.

ولقد كان «ألكسندر بين Alexander Bain» (١٨١٨–١٩٠٣) أنبغ تلاميذ مل، كما كان من أصدقائه المقربين، وكان يدين له بالفضل فيما أحرزه من تقدم، وكان ينحدر — مثل مل وأبيه — من أصلٍ اسكتلندي، كما شغل فيما بين عامي ١٨٦٠ و١٨٨٠ كرسي الأستاذية في المنطق بجامعة أبردين. ويرجع الفضل إليه وإلى نجاحه بوصفه أستاذًا في احتلال المدرسة التجريبية الجديدة لأول مرة المكانة التي تستحقها في الأوساط الأكاديمية، وفي امتدادها إلى شمال المملكة؛ حيث كانت المدرسة الاسكتلندية تسيطر على الميدان حتى ذلك الحين، وحيث توطدت أيضًا — منذ عهدٍ قريب — دعائم المثالية، وهكذا فإن «بين» وفريزر الذي يمكننا أن نعدَّه الحارس الذي كان يحمي مؤخرة المدرسة الاسكتلندية في تقهقرها، وكذلك أ. كيرد Caird، هؤلاء الثلاثة ظلوا في وقتٍ واحد، وطوال سنواتٍ عديدة، يمثلون في الجامعات الاسكتلندية المدارس الفلسفية الرئيسية الثلاث للفلسفة الإنجليزية في القرن التاسع عشر، وفي ذلك الوقت كانت المدرسة الاسكتلندية في تدهور، والتجريبية في أعلى قممها، والمثالية في طريقها إلى الصعود.

ولقد كان «بين» يتميز إلى جانب عمله في التدريس، بالنشاط وغزارة التأليف في ميدان علم النفس والمنطق والأخلاق والتربية والنحو والبلاغة، ولكن أهم ما اشتهر به هو إنتاجه في علم النفس، وأهم مؤلفاته كتابان عظيمان كان لهما تأثيرٌ واسع، هما «الحواس والعقل The Senses and the Intellect» (١٨٥٥) و«الانفعالات والإرادة The Emotions & the Will» (١٨٥٩)، وفيهما عالج ميدان الحياة الذهنية بأسره بصورةٍ أدق وأشمل من أية محاولةٍ سابقة، واستمر سائرًا في الطريق المباشر لعلم النفس الإنجليزي

عن طريق ربط آرائه بمل الأب أكثر من الابن، الذي لم يتعهد هذا الميدان من ميادين الدراسة بنظام، وإن لم يكن قد تجاهله تمامًا، ولقد استعان مل ذاته بتلميذه «بين» في إعداد كتابه «المنطق»، وتعاون معه هذا الأخير فيما بعدُ تعاونًا مثمرًا وتلقَّى منه مساعدةً هامة؛ ولذلك نظر إليه على أنه خليفته الصحيح في عمله.

وعلى الرغم من أن علم النفس عند «بين» قد نشأ من تراث المدرسة الإنجليزية، التي التزمها التزامًا تامًّا، سواء في مناهجها في البحث وفي مسلماتها الفلسفية، فإنه ينكشف في نواحٍ عديدة عن تقدم يتجاوز الوضع القديم، وتظهر فيه دلائل تبشر بالفترة المقبلة للمذهبين التطوري والإرادي (evolutionism & voluntarism) ويتمثل تعلُّقه الشديد بالتراث في تقديره الواضح للوقائع، واحترامه للعلوم الدقيقة وجمعه واستغلاله لكمياتٍ هائلة من مواد البحث، كما يتمثل أيضًا في منهجه الوصفي التحليلي، واحتفاظه بمبدأ الترابط (أو التداعي)، ويتمثل أخيرًا في رفضه للميتافيزيقا النظرية الخاصة حول جوهر النفس، وقد تميز عن مل وأبيه، اللذين اقتصرا على علم النفس المتعلق بالوعي، بأنه وسَّع آفاق علم النفس في اتجاه علم وظائف الأعضاء، مثلما فعل «هارتلي» من قبله، وإن لم يكن قد اتبع في ذلك أسلوب هارتلي الغامض، الذي جمع بين الصيغة الدقيقة والصيغة الميتافيزيقية، وإنما انتفع إلى أقصى حد بالنتائج الفسيولوجية التي كانت متوافرة في ذلك العصر، ولا سيما تلك التي قدمها «يوهانس مولر Johannes Muller»،[١٢] وبذلك وضع علم وظائف الأعضاء بكل عتاده في خدمة علم النفس، وقد بحث في العلاقات بين الظواهر النفسانية وبين نظائرها في المخ والجهاز العصبي، ورد العمليات النفسانية العليا إلى أسسها الغريزية وشروطها العضوية، كل ذلك دون وجود أي دافع من النظر الفلسفي المحض، بل مع التزام حدود العلم الدقيق. ولكن على الرغم من أن «بين» لا يستخلص أية نتائج مادية، بل إنه يرفضها صراحةً، فإنه يذهب في رده الحياة الذهنية بأسرها ومجال الوعي كله إلى عملياتٍ مادية إلى حد يصبح معه مهددًا على الدوام بالوقوع في هوة المادية، ولا يعصمه عنها إلا تحويله علم النفس إلى علمٍ طبيعيٍّ دقيق، وتجنبه كل قرارٍ فلسفيٍّ نهائي. وكما أن محاولة هارتلي الأولى لبناء الحياة الذهنية على عمليات علم وظائف الأعضاء

[١٢] يوهانس مولر (١٨٠١–١٨٥٨): عالمٌ فسيولوجيٌّ ألماني، يعد مؤسس علم وظائف الأعضاء الحديث، كان أستاذًا لعلم وظائف الأعضاء والتشريح في جامعة بون ثم في جامعة برلين، وكان لكتابه «بحث في فسيولوجيا الإنسان» تأثيرٌ عظيم، وقد درس الجهاز العصبي، ثم التشريح المقارن فيما بعدُ. (المترجم)

لم تفلت من الوقوع في المادية إلا بفضل إيمانه الديني القوي، فإن هذه المحاولة الثانية التي قام بها «بين» لم تفلت من مصيرٍ مماثل إلا بفضل اهتمامه بالمنهج العلمي الدقيق.

وقد عمل «بين» على توسيع نطاق علم النفس المبني على الترابط (التداعي) وتحسينه في نواحٍ هامة، وأدخل أفكارًا جديدةً متعددة في إطاره الجامد، ولم يقتصر — كما اقتصرت هذه المدرسة في علم النفس — على الاهتمام بالعقل وحده، وإنما اعترف اعترافًا كاملًا بالعوامل العاطفية والدوافع الأولية والغرائز والانفعالات ... إلخ، كما اعترف بالأهمية الحاسمة لمجال الإرادة بأسره في تكوين العمليات النفسانية وتوجيهها. وهكذا كان هو أول عضو في مدرسته يحاول الخروج على آلية الترابط السلبية، والاعتراف بإيجابية الحياة الذهنية وتلقائيتها، كذلك حاول التخلص من فكرة تفتيت النفس بالنظر إليها على أنها عمليةٌ سيالة أو متصلة، أكثر منها مجموعة من العناصر المترابطة، وكان في ذلك كله يعمل حسابًا لعنصر الإرادة وما يناظره في المجال الفسيولوجي. وعلى الرغم من أنه كان بعيدًا عن الآراء التطورية (إذ إن أول كتابيه الهامَّين قد ظهر في نفس الوقت الذي ظهر فيه كتاب «مبادئ علم النفس» لسبنسر، وثانيهما قد ظهر في نفس العام الذي ظهر فيه «أصل الأنواع» لدارون)، فإنه استشهد في تفسيراته على عواملَ فسيولوجية وبيولوجية، واستعان أكثر ممن كانوا قبله بالمنهج التكويني genetic، ومن الجوانب الأخرى الهامة في أعماله، فنظريته في الانتباه، التي أكد فيها أهمية عنصر الإيجابية، وإحياء نظرية هيوم في الاعتقاد belief، ومناقشته لمشكلة العالم الخارجي في صدد نظرية المعرفة، فالشيء الخارجي ليس في رأي «بين» مجرد ناتج لسلاسل من الحاضرات الذهنية المرتبطة ارتباطًا وثيقًا، والتي تتلقاها سلبيًّا، وإنما هو عاملٌ مفترض ضمنًا في سلوكنا العملي، يطلق فينا طاقاتٍ توتُّرية، ويضع نفسه، من ناحيته الخاصة، في مقابلنا. ويرى «بين» أن أصل اعتقادنا بحقيقةٍ خارجية أو منفصلة إنما يكمن في الشعور الذاتي بمثل هذا التقابل، وهنا أيضًا تحل وجهة النظر العاطفية والإرادية voluntarist محل الحسية sensationalism والعقلية.

وتوجد في كتابات «بين» تفصيلاتٌ عديدة كهذه توحي بالتطور التالي لعلم النفس كما تمثل لدى سبنسر «وفنت Wundt»[١٣] و«وورد Ward» و«ستوت Stout» وغيرهم،

[١٣] فيلهلم ماكس فنت (١٨٣٢–١٩٢٠) عالمٌ فسيولوجي ونفسانيٌّ ألماني، كان أستاذًا للفسيولوجيا في ليبنج، وله أبحاثٌ عظيمة القيمة في علم النفس التجريبي، كما ألَّف عن الأعصاب والحواس، والعلاقات بين علم النفس وعلم وظائف الأعضاء، والمنطق، والأخلاق. (المترجم)

ومع ذلك فإن مذهب «بين» يظل على إجماله ترابطيًّا، أو هو على الأقل يعود دائمًا إلى النظرية الترابطية، وفي كتاباته يتضح، كما اتضح في كتابات مل، أن أغلال المدرسة أقوى من الكشف الجديد. صحيح أنه قد هز هذه الأغلال، ولكنه لم يستطع تحطيمها؛ إذ على الرغم من أنه جعل لتلقائية الحياة الذهنية مكانة أبرز كثيرًا مما جعله لها أي مفكرٍ سابق عليه، فإنه يتضح آخر الأمر أن مصدر هذه التلقائية لا ينبغي أن يلتمس في النفس ذاتها بقدر ما يلتمس في عواملَ فسيولوجية وعضوية كالإحساسات العضلية والحركات المنعكسة وتخفيف التوتر إلخ، وهي عناصر يبني عليها كل الظواهر النفسانية، وهو لا يعترف أبدًا اعترافًا صريحًا بالطابع الإيجابي للعمليات النفسانية بما هي كذلك، أو للطاقة الذهنية على التخصيص.

وإذن ففضل «بين» إنما ينحصر أساسًا في توجيهه علم النفس التجريبي وجهة أقرب إلى الطابع التقدمي الحديث، أما لو قارنَّا بقية أعماله بهذا العمل، لوجدنا أهميتها التاريخية أقل كثيرًا، مهما بدت في أيامه مفيدة. ويعدُّ «بين» آخر ممثلٍ هام لمدرسة مل تظهر لدية آثار من روحه، وإليه يرجع الفضل، أكثر مما يرجع إلى أي شخصٍ آخر، في حفظ تراث مل طوال جيلٍ كامل بعد وفاته؛ ذلك لأن نشاطه التأليفي الجم قد امتد حتى نهاية القرن التاسع عشر، بينما طالت حياته حتى القرن العشرين.

ونستطيع أن نذكر من بين معاصري «بين» الأحدث عهدًا الذين واصلوا حفظ تراث المدرسة: أسماء «فولر» و«كروم روبرتسن» و«سلي»، وقد دار الجزء الأكبر من النشاط الفلسفي لهؤلاء المفكرين الذين أتوا في أعقاب فلاسفةٍ عظام، في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، وتناول مجالات المنطق ونظرية المعرفة والأخلاق، والأهم من ذلك كله علم النفس. ف «توماس فولر Thomas Fowler»، (١٨٣٢–١٩٠٤) الذي كان عميدًا لكلية «كوربس كريستي Corpus Christi» وأستاذًا للمنطق في أكسفورد من ١٨٧٣ إلى ١٨٨٩، قد حول «منطق» مل إلى مؤلَّفٍ مدرسيٍّ ميسر وشائع الاستعمال (هو «أركان المنطق، الاستنباطي والاستقرائي The Elements of Logic, Deductive & Inductive» في مجلدَين، عام ١٨٦٩)، وكتب عن المذهب التجريبي الكلاسيكي (فألَّف كتبًا عن بيكن ولوك وشافنسبري وهتشسون) وعالج المشاكل الأخلاقية في كتابٍ شائع (الأخلاق التقدمية Progressive Morality، ١٨٨٤) وفي كتابٍ آخرَ أقرب إلى الطابع العلمي الدقيق «مبادئ الأخلاق Principles of Morals»، الجزء الأول في ١٨٨٦، والجزء الثاني في ١٨٨٧، وقد عاد في الكتاب الأخير إلى أفكار الفلاسفة الأخلاقيين الإنجليز في القرن الثامن عشر، محاولًا

التمييز بوضوح بين الجزء الذي يفرضه الشعور الأخلاقي وبين ذلك الذي يفرضه القانون والمجتمع والدين، وبذلك أراد أن يثبت الاستقلال الذاتي للمجال الأخلاقي، معرفًا ذلك الجزء بأنه شعور الرضا أو السخط الذي نحس به عندما نكتفي بالتفكير في أفعالنا الخاصة، دون أي رجوع إلى سلطة خارجية. وقد أكد الطابع التقدمي للأخلاق، وعزاه إلى الزيادة التدريجية في دقة الحساسية الأخلاقية وتهذيبها، كما عزاه إلى العناصر العقلية في الفعل الأخلاقي أكثر مما عزاه إلى العناصر العاطفية فيه، وكان — مثل مل — يمثل مذهبًا نفعيًّا معتدلًا، واعترف بالفروق الكيفية بين مشاعر اللذة وانعدامها، وأدرك عدم تطابق الدوافع الأخلاقية العليا والدنيا، وقد استبدل بمبدأ المنفعة في صورته الخشنة الساذجة فكرة الرفاه Welfare or well-being التي فهمها تمامًا بمعنى «السعادة eudaimonia» عند أرسطو.

أما المفكر الاسكتلندي جورج كروم روبرتسون G. Croom Robertson (١٨٤٢–١٨٩٢) فكان أقوى من السابق كثيرًا وأقل خضوعًا للتراث، وكان تلميذًا وزميلًا «لبين»، ودرس في برلين (على ترندلنبرج Trendelenburg[١٤] وديبوا ريمون Du Bois-Reymond[١٥] وفي جيتنجن «على لوتسه Lotze»،[١٦] كما درس في باريس، وشغل منذ عام ١٨٦٧ حتى وفاته أستاذية الفلسفة في الكلية الجامعية (يونيفرستي كوليدج) بلندن، وكان هو أول من شغل هذا المنصب، وقد قام روبرتسون بدورٍ مفيد في دعم الدراسات الفلسفية وتشجيعها في الجامعات، وكان من أقوى الشخصيات الفلسفية في أيامه، وهي صفة اكتسبها بتأسيسه لمجلة «مايند Mind» الفلسفية التي ظل عدة سنوات رئيسًا لتحريرها، وهذه المجلة تعد أهم نشرةٍ فلسفية في البلاد الناطقة بالإنجليزية، وكانت فكرة تأسيسها، في عام ١٨٧٦ ترجع إلى «بين» ويمكن القول أنها لا زالت حتى اليوم متأثرة

[١٤] فريدرش أدولف ترندلنبرج (١٨٠٢–١٨٧٢) فيلسوفٌ ألماني، كان أستاذًا بجامعة برلين من سنة ١٨٣٣ إلى وفاته، له مؤلَّف هام في فكرة الحق الطبيعي المبني على الأخلاق، وفي تاريخ نظرية المقولات، وفي منطق أرسطو. (المترجم)

[١٥] إميل ديبوا ريمون (١٨١٨–١٨٩٦) عالمٌ فسيولوجي ولد في برلين وتوفي بها، وقد ارتبط اسمه بوجهٍ خاص بالأبحاث في الكهرباء الحيوانية، التي ألف فيها كتابه الأساسي. (المترجم)

[١٦] رودلف هرمان لوتسه (١٨١٧–١٨٨١) فيلسوفٌ مثاليٌّ ألماني، درس الطب والفلسفة، وكان أستاذًا بجامعة ليبتسج وجوتنجن، وله مؤلفاتٌ هامة في علم وظائف الأعضاء والميتافيزيقا والمنطق، ولكن أهم مؤلفاته هو «العالم الأصغر Microcosmos» الذي عرض فيه مثاليته الغائية عرضًا شاملًا. (المترجم)

بروح رئيس تحريرها الأول، ولقد كانت المجلة عندئذٍ ملتقى لأكثر المدارس الفكرية تنوعًا، وقد كرس روبرتسون، بعد أن تتلمذ على «بين»، معظم جهوده لعلم النفس، ولم يكن يميل إلى تأليف الكتب،[١٧] ولكن جهوده انصرفت إلى التوسع في دراسة مشكلاتٍ منفصلة من علم النفس، بدلًا من أن تتجه إلى معالجة ميدان الظواهر النفسانية كله بالتفصيل (كما فعل «بين»)، وكان مما أعانه على ذلك ذهنه التحليلي المدقق، وقدرته النقدية الفائقة؛ مما أتاح له القيام بأبحاثٍ رائعة في التحليل النفسي، كأبحاثه في الإدراك الحسي والذاكرة والعمليات الفكرية والنزوع الإرادي، وهي أبحاث كان منها ما فاق مستوى أستاذه بكثير. وعلى الرغم من أنه كان، على وجه العموم، من أنصار المذهب التجريبي، فإنه لم يسمح لنفسه بالتقيد بأغلال التعاليم الصارمة للمدرسة، وإنما كان الدوام تواقًا إلى توسيع أفقه الذهني وتعميق معلوماته الفلسفية، وكانت لديه معرفةٌ شاملةٌ دقيقة بمجال تاريخ الفلسفة بأسره، كما كان ملمًّا إلمامًا واسعًا بمؤلفات كبار الفلاسفة الألمان ولا سيما كانْت، وكان مقتنعًا اقتناعًا عميقًا بحاجة الفلسفة التجريبية الإنجليزية إلى أن تكتسب قوةً جديدة بعد أن تضاف إليها الأفكار العميقة التي ينطوي عليها كتاب «نقد العقل الخالص» لكانْت.

وكان هذا هو الاتجاه الغالب على مؤلفاته، ولا سيما في ميدان نظرية المعرفة، ولم يكن ينفر من الميتافيزيقا، وقد بذل قرب نهاية حياته محاولةً طريفة، اتخذ فيها نقطة بدايته على أساس المذهب التجريبي، محاولًا الوصول إلى مذهب في الكونيات قريب من مذهب الذرات الروحية عند ليبنتس، وإن يكن قد اختلف عنه في نواحٍ كثيرة.

على أن الخليفة الحقيقي لمل و«بين» في ميدان علم النفس لم يكن روبرتسن، وإنما «جيمس سلي James Sully» (١٨٤٢–١٩٢٣) خليفة روبرتسون في الكلية الجامعية (يونيفرستي كوليدج) بلندن (من ١٨٩٢ إلى ١٩٠٣). ولم يكن سلي فيلسوفًا بقدر ما كان باحثًا وملاحظًا تجريبيًّا علميًّا مثابرًا، وكان مثل «بين» — الذي كان يشبهه كثيرًا — منغمسًا بكل قواه في مجال التجربة، وكان يجمع كمياتٍ ضخمةً جديدة من المواد أو

[١٧] لم ينشر روبرتسون ذاته سوى كتابٍ صغير، ولكنه رائع، عن هبز (١٨٨٦) وأبحاث ومقالات متعددة في مجلاتٍ دورية ومجموعات، وقد نُشِرَت معظم مقالاته بعد وفاته بعنوان «مخلفات فلسفية Philosophical Remains» (١٨٩٥)، كما نُشِرَ في ١٨٩٦ مجلدان من محاضرات هما: «أركان الفلسفة العامة Elements of General Phil.» و«أركان علم النفس Elements of Psychology».

يعيد اختبار المواد القديمة في ضوءٍ آخر، وبذلك كان يوسع الأساس القديم ويمده دون أن يتجاوزه أو يزوده بأساسٍ فلسفي أفضل. ولقد كان دائمًا يتخذ موقف عالم النفس التجريبي، مهما كانت المجالات أو الموضوعات التي يعالجها؛ وهكذا فإنه ناقش مثلًا مشكلة الضحك التي كرس لها كتابًا كبيرًا (هو: «بحث في الضحك An Essay on Laughter» ١٩٠٢) لا بأسلوبٍ فلسفي أو ميتافيزيقي كما فعل برجسون، بل تناول الموضوع من خلال جميع مظاهر تطوره، من نفسية وفسيولوجية وأنثروبولوجية وإثنولوجية وبيولوجية واجتماعية، ولكنه لم يتمكن من الإتيان «بالنظرية الفلسفية الحقيقية» التي رأى أنها هي القمة التي ينبغي أن تنتهي إليها جميع هذه النواحي المنفصلة، وكان قد بحث قبل ذلك بوقتٍ طويل في مشكلة الوهم Illusion بأسلوبٍ مماثل وفي تلك الحالة أيضًا اكتفى «بدراسة نفسية»، تاركًا مجال معالجة الموضوع بمزيد من التوسع للفلاسفة، الذين هم القادرون على الإتيان بالحل الصحيح للمشكلة «الأوهام، دراسة نفسية Illusions, a Psychological Study» ١٨٩١، الطبعة الألمانية سنة ١٨٨٤)، وقد عالج علم النفس وفقًا لمبادئ «بين»، أي بطريقةٍ فسيولوجية ووفقًا لمنهج الترابط، فتناول هذا العلم أولًا بصورةٍ مجملة (في كتاب «المجمل في علم النفس Outlines of Psychology»، سنة ١٨٨٤)، ثم عرضه عرضًا شاملًا جامعًا بوصفه علم الذهن البشري «الذهن البشري The Human Mind» في مجلدَين، ١٨٩٢)، وقد عدَّه أساس كل المعرفة التي ترمي إلى توجيه وتحديد مجرى الفكر والشعور والعمل. وهكذا قلد «بين» في مدِّ علم النفس إلى مجال نظرية التربية، (وذلك في «المجمل» الذي كتبه مع إشارةٍ خاصة إلى مجال نظرية التربية، ثم بعد ذلك بوقتٍ قصير في: «الموجز في علم النفس للمعلمين Teachers Hand-Book of Psychology»، ١٨٨٦، الذي ظهرت له ترجمةٌ ألمانية في ١٨٩٨)، كذلك عالج ميدان علم نفس الطفل (في كتابه «دراسات في الطفولة Studies of Childhood»، ١٨٩٥) ومضى في هذا الصدد أبعد من «بين» بكثير، كما اقتدى بالاتجاه السائد في عصره إذ عالج أيضًا علم النفس التجريبي، الذي كان مقتنعًا بفائدته، ولا سيما في التعليم. وأخيرًا، فإن شغفه بالتجربة قد جعله يوجه اهتمامه إلى علم الجمال؛ وبذلك فتح للمذهب التجريبي مجالًا كان جديدًا، أو على الأقل مجالًا طال تجاهله منذ القرن الثامن عشر، ولكنه أيضًا اقتصر على بحث سيكولوجية الظواهر الجمالية، واكتفى بالتصنيف والتحليل والوصف، بحيث أخفق في المضي بالدراسة إلى مجالٍ جديد أو في السير بها في طريقٍ فلسفي، وإنما اقتصر على تطبيق المنهج القديم على مادة من نوعٍ جديد (وذلك في مقاله عن «علم الجمال» الذي

كتبه لـ «دائرة المعارف البريطانية» في طبعتها التاسعة، عام ١٨٧٥، وفي بعض الأبحاث التي نشرها في مجلاتٍ دورية).

ولقد كان الأصل الذي ظهرت من خلاله الحركة التجريبية لدى الكُتَّاب الذين ذكرناهم منذ قليل هو الأبحاث النفسية قبل كل شيء، غير أن اتجاهًا آخر قد تفرع منها، وكرس أبحاثه لفلسفة التاريخ، ولا بأس من أن نلمَّ هنا بشيء عنه بإيجاز، فقد أثار مل، ومعه كونت في نفس الوقت، الاهتمام بالعلوم الذهنية وبمناهجها وطابعها المنطقي، وقد اعتقد هذان المفكران أنهما إذا نقلا منهجَي القانون الطبيعي والعلِّية الدقيقَين إلى عالم التاريخ السياسي والاجتماعي الذي تمثله هذه العلوم، ففي إمكانهما أن يفسرا معناها وغايتها، وحاولا أن يختبرا هذه الفكرة، ويبرراها بقدر الإمكان، من خلال البحث في التاريخ المعاصر لهما، وكان من نتيجة ذلك أن أدخل عنصرٌ فلسفي في فهم التاريخ، وبالتالي حدث تقارب مع الأبحاث التاريخية لعصر التنوير، وهي الأبحاث التي كانت زاخرة بالأفكار الفلسفية، ولا سيما لدى فولتير وهيوم. وهكذا ألَّف جورج جروت G. Grote تلميذ بنتام وصديق مل (انظر من قبل [الباب الأول: المدارس الفكرية المتقدمة – الفصل الثاني: المدرسة النفعية التجريبية]) كتابه «تاريخ اليونان» (في ستة مجلدات ١٨٤٥–١٨٥٦) بروحٍ فلسفية، وإن لم يبلغ في ذلك حد الإفراط، وكانت أروع وأهم المحاولات التي بذلت في إنجلترا في هذا الصدد، هي محاولة «توماس هنري بكل T. H. Buckle» (١٨٢١–١٨٦٢) مؤلف الكتاب المشهور «تاريخ المدنية في إنجلترا History of Civilization in England» (وكان المفروض أن يشتمل المؤلف بأكمله على أربعة عشر مجلدًا، ولكن لم يظهر منه إلا الاثنان الأولان بوصفهما مقدمة، في عام ١٨٥٧ و١٨٦١، وقد طبعهما Ritter طبعةً ألمانية غير محددة التاريخ)، وعلى الرغم من أن بكل لم يكن تلميذًا لأي أستاذ مُعيَّن، فقد تأثر بقوة بالأفكار الوضعية، وكان الأساس الفلسفي لتفسيره للتاريخ مكونًا من أفكار مل وكونت على السواء، فضلًا عن مفكري عصر التنوير الإنجليز والفرنسيين من قبلهم، ولهذا الأساس الفلسفي صلةٌ وثيقة جدًّا بالنظرة المادية؛ إذ إن الفكرة الرئيسية فيه هي أن الحياة الروحية وكل التقدم الحضاري تتوقف على الأحوال المادية للبيئة، أي على عوامل المناخ والتربة والتغذية، وهذا يستتبع بطبيعة الحال نقل مناهج العلم الطبيعي إلى علوم التاريخ والحضارة. وقد استخلص بكل النتائج الجريئة التي تتلو من هذا الرأي، فعالم التاريخ يخضع لنفس القوانين العِلِّية الدقيقة التي يخضع لها عالم الطبيعة، وفي الطبيعة البشرية اطراد يناظر الاطراد في مجرى الطبيعة المادية، بحيث لا يحدث أي

شيء في أحد المجالَين إلا وفقًا لتعاقبٍ ضروري، ويحتل الإحصاء في التاريخ نفس المكانة التي تحتلها الرياضة في العلوم الطبيعية، فهذان العلمان يقومان بحسابٍ دقيق لجميع العوامل التي تنتج وتحدد حادثًا تاريخيًّا أو وضعًا اجتماعيًّا معيَّنا، ولقد كان «بكل» مؤمنًا إلى حد التعصب بمقدرة الإحصاء، واستخلص بالاستناد إليه نتائجَ جريئةً معروفة، ولم يكن اهتمامه موجهًا إلى الشخصيات الفردية وأفعالها الإرادية الحرة الظاهرة، بقدر ما كان موجهًا إلى العوامل المطردة العامة التي تعبر عنها الحركات الجماهيرية الكبيرة، فالأخيرة، لا الأولى، هي التي تشكل تلك الحياة التي تتجسد في التاريخ والحضارة، ولسنا نستطيع أن نتخيل تقابلًا أوضح من ذلك الذي قام بين طريقة «بكل» الجماعية الواقعية في كتابة التاريخ، وبين طريقة معاصره كارليل الفردية المثالية البطولية. ولقد كانت أفكار «بكل» مستمدة، بوجه عام، من القرن الثامن عشر، ومن هنا لم يكن خصومه على خطأ حين سخروا منه قائلين: إنه ابن لعصر التنوير تأخر ظهوره قرنًا من الزمان. ولقد حارب الدين والكنيسة بوصفها قوًى تمثل الجهالة في التاريخ، وكان لديه إيمان متعصب بالتقدم، لم يكن مبنيًّا لديه على أي أمل في التقدم الأخلاقي للجنس البشري، وإنما بُنِيَ على التوسع المتزايد في المعرفة والتنوير بفضل العقل. وعلى الرغم من أنه ربط الروح بالطبيعة، فقد كان يؤمن بقدرة الروح على إخضاع الطبيعة والسيطرة عليها، وذلك بين الشعوب التي تتحقق فيها شروط النمو والتقدم عن طريق تزايد انطباع حياتها بالطابع العقلي بفضل العلوم الدقيقة والنقد الفلسفي (الذي عزا إليه وظيفةً حضارية ذات أهميةٍ خاصة).

ولقد أثار تفسير «بكل» للحضارة، بما اتصف به من طموح وتحيز وروحٍ نقديةٍ دقيقة، عاصفةً كبرى في الحياة العقلية بإنجلترا بعد منتصف القرن التاسع عشر، وكان من أقوى العناصر التي دخلت في تكوين الحركة التطورية، وهي الحركة التي بدأ ظهورها حوالي ذلك الوقت، وإن كان تأثر «بكل» نفسه بها لا يكاد يُذكَر، ولقد ظهرت بعده محاولاتٌ أخرى لإيجاد تفسيرٍ فلسفي للعصور الماضية، مثل محاولة «لكي W. E. H. Lecky» (١٨٣٨–١٩٠٣) في كتابه «تاريخ ظهور روح المذهب العقلي في أوروبا وتأثيرها History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe» (ظهر في مجلدَين، عام ١٨٦٥، ونشره «سولوفيتش» بالألمانية، وظهرت الطبعة الثانية لهذه النشرة في ١٨٧٣) وفي كتاب «تاريخ الأخلاق الأوروبية من أوغسطس إلى شارلمان History of European Morals From Augustus To Charlemagne»

(في مجلدين، ١٨٦٩) وكتاب «تاريخ إنجلترا في القرن الثامن عشر History of England in the 18th Century» (في ثمانية مجلدات، ١٨٧٨–١٨٩٠) وهي كتب استوحى مؤلفها فيها كلها روح «بكل»، كما ظهر أيضًا كتاب «تاريخ التطور العقلي لأوروبا History of the Intellectual Development of Europe» (١٨٦٢) للعالم جون و. دريبر John W. Draper، الذي هاجر إلى أمريكا، وكذلك الكتاب الرائع «تاريخ الفكر الإنجليزي في القرن الثامن عشر History of English Thought in the 18th Century» (في مجلدَين، ١٨٧٦–١٨٨١) من تأليف لزلي ستيفن Leslie Stephen (١٨٣٢–١٩٠٤)، وهو كتاب تسوده أفكار «بكل»، وإن يكن قد تأثر أيضًا بفكرة التطور.

ونستطيع أن نشير أيضًا إلى مفكرَين آخرَين تربطهما بمدرسة مل صلة غير وثيقة، وينتمي الجزء الأكبر من تعاليمهما إلى المدرسة النفعية أو التجريبية، وإن يكونا قد تأثرا أيضًا بأفكارٍ أخرى، وهما المفكر الأخلاقي هنري سدجويك Henry Sidgwick والمفكر المنطقي والميتافيزيقي كارفث ريد Carveth Read.

أما هنري سدجويك (١٨٣٨–١٩٠٠)[١٨] فقد ذاع صيته بظهور كتابه «مناهج الأخلاق Methods of Ethics»، وهو أول مؤلفاته (باستثناء كتيب صغير) وأبعدها تأثيرًا، وقد ظهر الكتاب عام ١٨٧٤، بعد وفاة مل بعامٍ واحد، وكان ذلك العام هو الذي شهد أول إنتاج للحركة المثالية في أكسفورد، وهو «مقدمات» جرين لهيوم، وكتاب «منطق هيجل Logic of Hegel» لولاس، وقد أدى كتاب سدجويك، الذي اكتسب شهرةً غير قليلة، بالإضافة إلى شخصيته الخاصة وتدريسه، إلى إنهاض وتقوية الاهتمام بالفلسفة في كيمبردج على نحو يناظر النهضة التي أحدثها تلاميذ كانت وهيجل في أكسفورد، وأصبح سدجويك على رأس حركة لم تكن حقًّا جديدة تمامًا، ولكنها كانت تمثل تجمعًا جديدًا لقوى تؤيد تنمية التراث القومي في الفلسفة، وصحيح أن القوة الدافعة التي بعثها، والتي دعمها «وورد Ward» من بعده، لم تؤدِّ إلى ظهور مذهبٍ قوي متحدد المعالم نسبيًّا، كما حدث في أكسفورد، غير أنها قطعًا مهدت الطريق للانطلاق الفكري الذي حدث في أوائل القرن العشرين، والذي يرتبط بفلاسفة كيمبردج قبل غيرهم. ومن الممكن القول إنه قام

[١٨] أصبح في ١٨٥٩ زميلًا في «ترنيتي كوليدج Trinity College» بكيمبردج، ثم عُيِّن أولًا محاضرًا في الدراسات القديمة، وأصبح في ١٨٦٩ محاضرًا في الفلسفة الأخلاقية، وفي ١٨٨٣ عُيِّن أستاذًا للفلسفة الأخلاقية بجامعة كيمبردج، وهو من مؤسسي جمعية الأبحاث النفسانية وكان أول رئيس لها (١٨٨٢).

في الأخلاق بنفس الدور الذي قام به وورد في علم النفس، مع فارقٍ واحد هو أن وورد قد فتح صفحةً جديدة، على حين أن سدجويك قد اختتم وطوى صفحةً قديمة.

ولقد كانت الشهرة الهائلة التي أحرزها سدجويك في الفلسفة طوال الربع الأخير من القرن التاسع عشر، بل وبعد ذلك أيضًا، ترجع كلها إلى كتابه الأول، الذي لا يمكن أن تقارن به في الأهمية جميع مؤلفاته الأخرى مأخوذة معًا.[١٩]

ويحتل هذا الكتاب مكانةً عليا ضمن أشهر المؤلفات الأخلاقية التي ظهرت في إنجلترا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بل لقد أصبح بالفعل كتابًا كلاسيكيًّا، ومع ذلك فإن أهميته قد بولغ فيها، فالقول إنه كتاب غيَّر مجرى البحث في علم الأخلاق إنما ينطوي على استخدام لتعبير بالٍ عتيق، وإذا سمح بهذا الوصف فينبغي أن يكون ذلك للدلالة على معنًى أقلَّ بكثير من ذلك الذي يقصد عندما يطبَّق — في الفترة ذاتها — على مل وسبنسر من جهة، وعلى جرين وبرادلي من جهةٍ أخرى؛ ذلك لأن سدجويك لم يضع منهجًا جديدًا ولم ينشئ مذهبًا جديدًا، وإنما ينحصر فضله في أنه صنَّف ورتَّب وراجع وقوَّم مجموعة موجودة من قبلُ من الأفكار، وحاول أن يربط على نحوٍ مثمر بينها وبين أفكارٍ أخرى جديدة.

وعلى الرغم من أن بعض كتاباته تتناول أعم المسائل الفلسفية، فقد كاد اهتمامه يكون منحصرًا كله في المشاكل الأقرب إلى الطابع العملي، وفي وقائع الحياة الأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وفي المناهج والمقولات التي يمكن دراستها بواسطتها، وكان هدفه الأساسي هو أن يجعل من الأخلاق مبحثًا فلسفيًّا مكتفيًا بذاته، متحررًا من كل تحزب ميتافيزيقي ونفساني وديني، ومتحررًا من البلاغة ومن الاتجاه إلى الوعظ والإرشاد؛ ذلك لأن الأخلاق عنده ليست قواعد للسلوك وإنما هي نظرية، ومن الواجب ألا يُعَدَّ نصيرًا لقيمٍ قديمة أو داعية لقيمٍ جديدة، بقدر ما يجب أن يُعَدَّ مشاهدًا هادئًا يتأمل الوقائع بروحٍ تبلغ من الموضوعية بقدر ما تسمح طبيعة هذه الوقائع وطبيعته هو الخاصة.

[١٩] «مبادئ الاقتصاد السياسي» ١٨٨٣، المجمل في تاريخ الأخلاق (١٨٨٦) (وقد أعيد طبعه مرارًا) أركان السياسة، ١٨٩١ — الأخلاق العملية ١٨٩٨ — الفلسفة نطاقها وعلاقتها، ١٩٠٢، محاضرات في المذاهب الأخلاقية عند جرين وسبنسر ومارتينو، ١٩٠٢، «تطور التنظيم السياسي الأوروبي، ١٩٠٣»، «رسائل وخطب متفرقة، ١٩٠٤»، «محاضرات في فلسفة كانت، وغيرها» ١٩٠٥، وقد نشرت المؤلفات الخمسة الأخيرة من بين مخلفاته.

ولقد كانت عبقريته الفلسفية نقدية وتحليلية قبل كل شيء، ولا يكاد يكون لسدجويك، بين معاصريه، نظير في تلك المقدرة والمثابرة اللازمة للنظر إلى المشكلة الواحدة من أكثر الزوايا تباينًا، وتتبعها بالقيام بتحليلات أدق وتعقب الاعتراضات والردود على الاعتراضات حتى آخر تفرعاتها. على أن هذا الميل إلى النظر إلى الأشياء بطريقة ميكروسكوبية قد حال بينه وبين تأمل المشكلة الواحدة أو مجموعة المشاكل في كليتها، فطالما كان يضل طريقه في متاهة من التفاصيل، ويعجز عن إدراك معالم الطريق الموصل إلى أية نتيجةٍ واضحة، وقد أدى به حرصه على تجنب الانحياز إلى إعطاء شيء من الحق لجميع الأطراف، بحيث كانت النتائج التي وصل إليها بالفعل أقرب إلى الحلول الوسطى منها إلى الحلول الأصيلة للمشكلات، وترتب على ذلك أن اصطبغت كتاباته كلها، ولا سيما كتابه الرئيسي، بطابعٍ رتيبٍ ممل، فهي في ترددها أعجز من أن توصل القارئ إلى تكوين فكرةٍ محددة تسيطر على ذهنه، وكان منهجه مقاربًا لمنهج العلوم الخاصة، وهو عكس الطريقة التركيبية التأملية التي كان يتبعها مفكرو أكسفورد، وليس في وسع أحد أن ينكر أن منهجه هذا قد أثر في فلاسفة كيمبردج اللاحقين؛ فالتقارب بينه وبين منهج مفكرين مثل «مور Moore» و«ماكتجرت Mctaggart» و«برود Broad» أوثق من أن يسمح لنا بافتراض أن هذا التقارب، في بيئةٍ واحدة، لم يحدث إلا مصادفة، وعلى ذلك فمن الواجب تقدير منهجه على أساس تأثيره في المستقبل، على عكس محتوى مذهبه الذي كان، كما لاحظنا، يمثل نهاية فترة أكثر مما يمثل بداية فترةٍ أخرى.

وهو يعرِّف الأخلاق بأنها تحديد الفرد بطريقةٍ عقلية الفعل الصحيح، فهي علمٌ معياري، وليست مجرد علمٍ وضعي، ومجالها هو مجال ما ينبغي أن يكون، متميزًا عما هو كائن، وهو يشمل الغايات أو الأوامر التي يحددها لنا العقل العملي، ويرى سدجويك أن هناك محاولتَين فقط من المحاولات التي بُذِلَت للوصول إلى صيغة للمثل الأخلاقي الأعلى، هما وحدهما اللتان يمكن أن تُعَدَّا معقولتَين، إحداهما هي تلك التي ترى ذلك المثل الأعلى في السعادة، والأخرى تلك التي تجده في الكمال، وللأولى صورتان متميزتان، إحداهما ترى أن السعادة التي ينبغي أن تطلب هي سعادة الشخص ذاته، والأخرى ترى أنها هي سعادة الآخرين، وعلى ذلك فمن الممكن تقسيم المذاهب الأخلاقية إلى ثلاثة أنماطٍ رئيسية (كان لكل منها ممثلوه في التاريخ)، هي الأنانية أو مذهب اللذة الأناني egoistic hedonism، والمنفعة أو مذهب اللذة الشاملة universalistic hedonism، والمذهب الحدسي intuitionism.

أما المذهب الحدسي فهو مبني على الاعتقاد بوجود بديهياتٍ أخلاقية، أي مبادئ لها صحةٌ واضحة بذاتها، ومن أمثلتها أنه لا ينبغي لي أن أفضل خيرًا حاضرًا على خيرٍ أعظم منه في المستقبل، أو خيرًا لذاتي على خير أعظم منه لغيري. أما القضايا المماثلة للقضية القائلة إن من واجبي قول الصدق والوفاء بالوعد، فليست بداهتها مباشرةً كالسابقة، غير أن المبادئ المعترَف بها اعترافًا عامًّا، كالحيطة والعدالة والإحسان، تشمل على أية حال عناصر يدركها الذهن مباشرةً، ويرى سدجويك أن المذهب الحدسي يتمثل على أوضح نحو لدى «كلارك» و«كانت»، ونستطيع أن نضيف إليهما «مارتينو Martineau»، الذي لم تكن نظريته قد نُشرت في صورتها الناضجة عندما ظهر كتاب سدجويك لأول مرة. أما بالنسبة إلى مذهب اللذة hedonism، فإن سدجويك قد أسدى خدمةً هامة إذ ميز تمييزًا قاطعًا بين نوعَين منه، فمذهب اللذة الأناني، الذي يمثله أبيقور، يتخذ من لذة المرء نفسه وألمه معيارًا للسلوك، ويدعم هذا الرأي بالنظرية النفسية القائلة إن هدف كل فعل لنا إنما هو تحصيل اللذة أو تجنب الألم، ويضيف إلى ذلك الرأي القائل إن اللذة والألم قابلان للقياس وللمقارنة فيما بينهما، بحيث يكون من الممكن مواجهتهما الواحد بالآخر والبحث عن توازنٍ ملائم بينهما. وأما مذهب المنفعة، كما يتمثل لدى بنتام وجون ستيوارت مل، فيتخذ معيارًا للسلوك، لا من سعادة كل فرد، بل من سعادة الجميع، ففي كل فعل لي يتعين عليَّ مراعاة مصالح جميع الأشخاص الآخرين الذين قد يتأثرون به، وهكذا كانت الصيغة التي تلخِّص رأي بنتام هي «أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس.» ولم يكن في وسع سدجويك أن يهتدي في أي من هذه المذاهب إلى ذلك الذي يمكنه أن يقول إنه يمثل مذهبه الخاص، ولقد كان الذي يسعى إليه هو مركب يجمع أكبر قدرٍ ممكن مما يبدو له صحيحًا في كل من هذه المذاهب، على الرغم من أن ما توصل إليه لم يكن إلا حلًّا وسطًا غير مُرْضٍ. ولقد كان أبغض المذاهب إليه هو الأنانية، في صورتيها الأخلاقية والنفسانية، وقد رفضها في النهاية رفضًا قاطعًا، بوصفها منافية للتجربة والعقل معًا. أما مذهب اللذة الشاملة، فقد سار معه سدجويك شوطًا بعيدًا، ولكنه عدَّله تعديلًا أساسيًّا، متجاوزًا مل بتنكُّره لمذهب اللذة النفسي الذي ارتكز عليه المذهب كله عند مل، وملتمسًا له أساسًا مخالفًا تمامًا. وكان مطلبه يسير في اتجاه المذهب الحدسي، الذي وجد أن الغاية الأخلاقية لا تكون في الاستقراء التجريبي، وإنما تكون في التبصر العقلي المباشر، وقد اختلفت الآراء كثيرًا حول المصدر الذي تأثر به في هذا الصدد، وهل هو الأخلاقيون الإنجليز القدامى مثل كلارك وبطلر، أم هو كانت و«لوتسه

Lotze»؟ والأرجح أنه تأثر بالجميع، ولكن من الواجب استبعاد أي اقتباسٍ عميق منه للأخلاق المثالية الألمانية؛ إذ إنه كان متمسكًا بأركانٍ أساسية في المذهب النفعي، واكتفى بتصحيحه وتعديله وتوسيعه، ولم يحاول أبدًا أن ينشقَّ عنه. أما العناصر التي اقتبسها فعلًا فلم تكن مرتبطة بتفكيره إلا ارتباطًا خارجيًّا، لا متمثلة فيه عضويًّا، ونستطيع أن نشير — للدلالة على ذلك — إلى الموقف العدائي الذي سرعان ما اتخذه نحو سدجويك الأخلاقيون الإنجليز الأحدث عهدًا، الذين تأثروا بالمثالية الألمانية، وهو موقف نجد تعبيرًا واضحًا عنه في كتاب برادلي «دراسات أخلاقية Etbical Studies» (١٨٧٦) وفي كتيبه الخاص «مذهب اللذة عند سدجويك Mr. Sidgwick's Hedonism» (١٨٧٧)، فضلًا عن كتاب جرين «مدخل إلى الأخلاق Prolegomena of Ethics» (١٨٨٣) الذي اتخذ من سدجويك هدفًا مستمرًّا للهجوم، ولقد كان سدجويك ذاته شاعرًا بهذه العداوة، ويتضح عجزه عن إنصاف مدرسة أكسفورد كما تتمثل في «جرين» بجلاء في كتابه الذي صدر بعد وفاته بعنوان «محاضرات في المذهب الأخلاقي عند جرين وسبنسر ومارتينو Lectures on the Ethics of Green, Spencer and Martineau».

وعلى ذلك فإن موقف سدجويك الخاص، بقدر ما يمكن القول إن له موقفًا خاصًّا، هو أقرب إلى الجمع بين عناصرَ مستمدةٍ من المذهب الحدسي والمذهب النفعي، والتوفيق بين الأخلاق العقلية والأخلاق التجريبية، وهما التياران الرئيسيان في الفلسفة الأخلاقية الإنجليزية، اللذان كانا من قبله في صراع، أو على الأقل كان كلٌّ منهما متباعدًا عن الآخر. ولقد أطلق هو ذاته على مذهبه اسم مذهب المنفعة، وأحيانًا كان يطلق عليه اسمًا أوضح، هو مذهب المنفعة المبني على أساسٍ حدسي، وبذلك لفت الأنظار إلى الوجه الذي أراد أن يؤكده أكثر من غيره، ولا تكاد تظهر في مذهبه أية علامات للمذهب التطوري عند سبنسر وهكسلي وستيفن وألكسندر، وغيرهم، وهم الذين عملوا جميعًا على تطبيق مبادئ دارون على الأخلاق بعد ظهور كتاب سدجويك، وعلى الرغم من أنه حاول في الطبعات التالية لكتابه أن يعرض لهذا المذهب، فمن الواجب أن يوصف موقفه، حتى في النهاية، بأنه سابق على مذهب التطور، وربما مضاد له، كما أنه رفض في الطبعات التالية المذهب الحدسي الخالص عند مارتينو، ومعه مثالية جرين، وأصبح هذان المفكران، ومعهما سبنسر، هدفًا لهجومٍ خاص وجَّهه إليهم في المحاضرات التي نشرت بعد وفاته، والتي أشرنا إليها من قبلُ.

ولقد أدى إبعاد سدجويك لمذهب المنفعة عن مذهب اللذة الفردي الذي كان يرتبط به، إلى ترك الطريق مفتوحًا لوضع أساسٍ عقليٍّ حدسي لهذا المذهب، فقد رأى أن من

الخطأ في ملاحظة ما يحدث في الواقع أن يقال إن الغاية الوحيدة للنزوع الإرادي هي تحصيل اللذة وتجنُّب الألم، وذهب إلى أنه حتى لو صح هذا لكان من المستحيل الانتقال — بنوع من الاستقراء — من هذه الأنانية إلى المبدأ النفعي القائل بالسعادة الشاملة؛ ذلك لأن من المستحيل جعل الوقائع الذهنية محدِّدة للمعايير الأخلاقية، أي جعل ما هو كائن محدِّدًا لما ينبغي أن يكون، فليس لأصل أفكارنا الأخلاقية أي شأن بصحة هذه الأفكار، وبهذا التأكيد لفكرة الوجوب خطا سدجويك خطوةً حاسمة تجاوز بها كل أخلاقٍ تجريبية، وإن يكن قد ظل كعادته في موقفٍ وسط، بالقول إن موضوع الالتزام — أي المثل الأخلاقي الأعلى — هو السعادة لا الواجب، فهناك مثلٌ أعلى يدركه الحدس ويضمنه، وله من الوضوح واليقين بقدر ما لأية بديهيةٍ رياضية، هو المثل الأعلى القائل: إن من واجبي، بوصفي كائنًا عاقلًا، أن أُعامِل الآخرين كما أودُّ أن أعامَل في الظروف المماثلة، وهذا هو مبدأ العدالة، أما مبدأ الحيطة prudence القائل: إن من واجبي أن أفضِّل خيرًا مقبلًا على خيرٍ حاضرٍ أقلَّ منه، وكذلك مبدأ الإحسان benevolence القائل: إن عليَّ ألا أسعى إلى ما هو خير لي إلا في إطار الخير العام؛ فهما بدورهما بديهيتان أخلاقيتان، وليسا موضوعَين للاستقراء، وإنما للحدس العقلي. ومن الواضح أن الأمر المميز لمذهب المنفعة، وهو السعي وراء تحقيق السعادة للجميع، لا للذات فحسب، إنما يرتكز على أول هذه المبادئ الثلاثة وآخرها، أي إن مذهب المنفعة يرتكز على المذهب الحدسي، وبالعكس يؤدي المذهب الحدسي إلى مذهب المنفعة؛ فالاثنان يرتبطان سويًّا ارتباطًا وثيقًا.

غير أن لمذهب المنفعة دعامةً أخرى يستمدها من الموقف الطبيعي (الإدراك المشترك)، أي من المشاعر الأخلاقية الساذجة للإنسان العادي، ومن الصفات المميزة لسدجويك أنه — على الرغم من رفضه لأي تحديد تجريبي للمثل الأخلاقي الأعلى — قد حرص كل الحرص على التوفيق بين آرائه النظرية وبين التجربة العملية، وعلى تجنب أي تصادم مع النظام المقرر للعرف الأخلاقي السائد، فمع اعتقاده بأن من واجب الفلسفة أن تعلو في نواحٍ معينة على الرأي الشائع، بل وتختلف عنه، كان مقتنعًا بأن عليها ألا تقف بمعزل تمامًا عنه، أو أن تناقضه؛ لذلك حاول أن يبين أن مذهب المنفعة والموقف الطبيعي (أي الإدراك المشترك) يتمشى كلٌّ منهما مع الآخر، بل أن يبيِّن أن الأول لا يعدو أن يكون صياغةً منهجيةً دقيقة للثاني، وهو المثل الأعلى الذي ظلت الحياة الأخلاقية للبشر تسير نحو تحقيقه طوال تاريخها؛ فنحن، من الوجهة العملية، مؤمنون دون أن نشعر بمبدأ المنفعة، وهكذا ترتكز الأخلاق الفلسفية على جذور في الواقع التجريبي للنظام الأخلاقي

السائد، ولا تكون بها حاجة إلى الخروج عن هذا الواقع سعيًا وراء معاييرها ومُثلها العليا؛ ومن ثَم فقد أطلق سدجويك على القوانين الأخلاقية المعمول بها اسم «النتاج الرائع للطبيعة» الذي هو «ثمرة نمو دام قرونًا طويلة»، ولم يكن أبغض إليه من «تلك الروح الثورية» التي تنشق على أخلاق العرف والنظم السائدة في المجتمع، وتحاول هدمها. وهكذا كان سدجويك محافظًا بطبيعته، وكان أبعد الناس عن تحقيق مطلب نيتشه في «إعادة تقويم جميع القيم»، ولقد كان سدجويك في تعلقه بالنواتج الطبيعية لنموِنا التاريخي، وفي اعتماده عليها بوصفها عناصرَ هامة في تحديد أي موقفٍ أخلاقيٍّ معقول، يعكس الطابع العام وطريقة التفكير العامة المميزة لأمته، ويحتل مكانة في ذلك الصف الطويل من الفلاسفة الأخلاقيين الإنجليز الذين تبلورت طريقة التفكير هذه في مذاهبهم مرارًا وتكرارًا.

أما كارفث ريد Carveth Read (١٨٤٨–١٩٣١)[٢٠] فهو مفكرٌ آخر ظل تفكيره يدور في الأغلب في إطار المذهب التجريبي التقليدي، وإن يكن قد تجاوزه ليكوِّن لنفسه ميتافيزيقا خاصةً به، نظرًا إلى كونه — على غير المألوف بين الفلاسفة التجريبيين — صاحب ذهن ينزع إلى النظر والتأمل، ولقد اعترف هو ذاته بأنه كان في كتابَيه الأولَين، اللذين عالجا سويًّا مجال المنطق؛ متفقًا إلى حدٍّ بعيد مع النظريات التجريبية عند مل وبين وسبنسر و«فن Venn». فموضوع المنطق ليس في رأيه مجرد التصورات أو الألفاظ، وإنما هو دائمًا الوقائع وما بينها من علاقات، فهو العلم العام للوقائع، أو هو — كما يُعرِّفه ثاني هذين الكتابين — علم الشروط التي ينبغي توافرها إذا شئنا البرهنة على أي حكمٍ قابل للبرهنة، ويطلق ريد على عملية بناء المبدأ المنطقي على الواقع هذه اسم المنطق المادي، تمييزًا له من النزعة الاسمية عند «ويتلي Whately» والنزعة التصورية Conceptualism عند فيلسوف مثل هاملتن.

ولقد كان موقف ريد تجريبيًّا في علم النفس بدوره، وذلك على الأقل بمعنى أنه يبدأ من التجربة ويعود إليها، وهو موقف «ظاهري Phenomenalist» على طريقة هيوم ومل؛ وذلك لأنه عدَّ عالم التجربة مؤلَّفًا بأسره من معطيات الوعي، بحيث يشتمل الوعي

[٢٠] درس أولًا في كيمبردج، ثم درس فيما بعدُ على فونت Wundt في ليبتسج، وعلى «كونوفيشر» في هيدلبرج، وبعد أن حاضر في لندن في موضوعاتٍ فلسفية واقتصادية وأدبية للمرشحين للعمل في حكومة الهند، شغل فيما بين ١٩٠٣ و١٩١١ كرسي «جروت Grote» للفلسفة في «يونيفرسي كوليدج» بلندن.

عليه ويوحده في الآن نفسه، والوعي هو الحقيقة الواقعة بالمعنى الصحيح، ولما كان شرطًا للوجود المادي، فإنه لا يمكن أن يستمدَّ من هذا الوجود أو يفسر من خلاله، وهو يقدم تفسيرًا لطريقة وجود الأشياء قبل أن يكون هناك ذهنٌ عارف يدركها، على نحو ما توجد الظواهر لو لم يكن هناك كائنٌ عضويٌّ واعٍ يدركها، وفي هذا التفسير يقتفي أثر مل في تصوره الكيانات التي لا تُدْرَك على أنها إمكاناتٌ دائمة للإحساس، وعند هذه النقطة تبدأ ميتافيزيقاه،[٢١] ويطلق ريد على حالة العالم عندما لم تكن هناك ظواهر، إذ لم تكن هناك بعدُ أية كائناتٍ عضوية لديها وعي اسم «الوجود Being» أو الواقع المطلق، ولكن على الرغم من أن هذه الحالة ليست داخلة في نطاق الوعي، فلا يمكن التفكير فيها بدون وعي، أي إن الواقع بوجهٍ عام — وليس مجرد الواقع التجريبي غير العضوي والعضوي — هو واقعٌ واعٍ، وبعبارةٍ أدقَّ فالوعي مصاحب للوجود، والوقائع المدركة هي مظاهر للموجود الأصلي. وهكذا يؤدي المذهب الظاهري في المعرفة إلى ظهور نوع من مذهب شمول النفس panpsychism الميتافيزيقي.

ولا يمكن القول: إن المكونات المختلفة لهذه النظرية إلى العالم، وعلاقاتها بعضها ببعض، تفي بمقتضيات النظرية الفلسفية؛ فالواقع هنا ينظر إليه على أنه مؤلَّف من ثلاثة عناصر: الوجود الظاهري Phenomenal والواعي والعالي أو الخالص، أول هذه العناصر هو عالم الأشياء في الزمان والمكان، عالم التجربة اليومية والعلوم، ومع ذلك فإن شرط أي شيءٍ ظاهري — أي الوعي — يوصف بأنه شيء يبدأ وجوده في وقتٍ متأخر نسبيًّا، أعني شيئًا مرتبطًا ارتباطًا لا ينفصم بالعنصر الظاهري، أي المادة. والنتيجة ثنائية قاطعة للنفس والجسم، فالأخير جوهرٌ تجريبي، والأول نشاط «للوجود المطلق»، ولا يمكن أن يكون بينهما أي تأثير متبادل. فلا يمكن أن تكون الإرادة هي علة الحركة؛ إذ إن هذين الاثنين قد جُعِلا بحيث ينتميان إلى مجالاتٍ مختلفة للوجود. والأمر الذي تسببه الإرادة هو تغير في الوجود، ولدينا بهذا التغير وعيٌ مباشر، كما أن نفس التغير يتضح لنا، بطريقٍ غير مباشر، في الحركة التجريبية التي ندركها، وعلى ذلك فإن الوعي يصبح مرتبطًا، لا بالجسم الذي يحل فيه بالضبط، وإنما بالوجود العالي بقدر ما يتبدى

[٢١] «ميتافيزيقا الطبيعة The Metaphysics of Nature» ١٩٠٥ (الطبعة الثانية ١٩٠٨)، وكذلك الفصل الذي كتبه في كتاب «الفلسفة البريطانية المعاصرة» الذي أشرف على نشره «مويرهيد J. H. Muirhead» المجموعة الأولى سنة ١٩٢٤.

في الجسم. أما الطبيعة الجوهرية لهذا الوجود الضروري ولمظاهر فاعليته فأمر يدقُّ علينا فهمه. ولو حاولنا أن نُحدِّده بطريقةٍ أدقَّ لما كان ذلك إلا بأن ننسب إليه بعض خصائص الوعي، الذي هو المتضايف معه. وينسب ريد إليه، على سبيل الترجيح، الزمان (أو التعاقب على الأقل) والتغير والتواجد Co-Existence (وربما لم يكن ذلك بوصفه علاقةً مكانية)، والترتيب أو اطراد التغير. وهكذا يقدم إلينا أخيرًا نظرةً تجريبية إلى الكون، تخيم عليها ميتافيزيقا نظرية تأملية، وهي نظرة لها عيوبٌ واضحة، منها مثلًا: غموض ذلك الوعي الذي هو من جهة إدراكٌ واعٍ أصيل، ومن جهةٍ أخرى شيءٌ غير محدد، يرتبط بكل وجود أيًّا كان، ومن عيوبه أيضًا رد العالم المادي إلى وجودٍ ظاهري في الوعي العارف، وما يقابل ذلك من توسيع لنطاق هذا العالم نفسه إلى ما وراء الوعي في عالم من الوجود المطلق. وأخيرًا تلك العلاقة الغامضة التي يتركها قائمة بين العالم الظاهري والعالم الحقيقي، وهي علاقة توجد — إن جاز هذا التعبير — من وراء ظهر الوعي.

وهو ينقل هذه الأفكار الميتافيزيقية في كتابه الأخلاق الطبيعية والاجتماعية Natural & Social Morals (١٩٠٩) إلى مجال الأخلاق، فمبدأ الوحدة في هذا المجال هو الوحدة الأصيلة بين الناس عن طريق الإخاء والتعاون، والإشباع الكامل لكل رغباتهم، والاعتراف بغايةٍ عُليا لكل مساعيهم، وهذا الخير الأسمى هو الفلسفة بمعنًى متسع، أي الثقافة Culture، فالفلسفة هي التحقيق الصحيح للطبيعة البشرية، وعن طريقها يصل العالم إلى معرفة بذاته، وبفضل معرفة الإنسان لذاته وحدها، يستطيع هذا الإنسان — بوصفه أعلى مظاهر الحياة الواعية والوجود التجريبي بوجهٍ عام — أن يسمو إلى مراتبَ أعلى من الحرية والسمو والسعادة والحكمة. وهكذا فإن ريد كان أشبه بداعيةٍ متعصب لعصر التنوير حين توقع أن يتحرر الإنسان باطنيًّا، ويصل إلى سعادته الحقة وخلاصه، بفضل تلك الاستنارة المتزايدة التي يبعثها فيه العلم والفلسفة، وبفضل التعاون الفعال، وتطبيق مبادئ علم تحسين السلالات eugenics. ولقد كان ريد واحدًا من البريطانيين القلائل الذين آمنوا بحماسة بقدرة تدابير علم تحسين السلالات على القضاء على الانحلال المعنوي والمادي للأمم، وتحويله إلى عكسه، ويتضح هذا الاهتمام بالبيولوجيا في آخر كتاباته «أصل الإنسان وخرافاته The Origin of Man and of his Superstitions» (١٩٢٠، الطبعة الثانية، في مجلدَين، ١٩٢٥) وهو كتاب يلتزم حدود علم الأنثروبولوجيا.

ويمكن القول إن ريد هو آخر أتباع التراث التجريبي القديم؛ إذ إن صلته به — وإن كانت واهية في بعض النواحي — كانت صلةً حيويةً أصيلة، ولكن الواقع أن هذا التراث

الذي استعرضناه حتى الآن كان في تدهور حتى في بداية العصر الذي بدأ فيه نشاطه الفلسفي؛ ذلك لأن جميع قوى الحركة التجريبية وطاقاتها المتعددة كانت قد تجمعت في جون ستيوارت مل، وعلى ذلك فقد كان موته نقطة تحول هامة وبداية انحلالٍ بطيء ولكنه مستمر لتلك النظرة إلى الحياة والعالم، التي كان هو آخر ممثلٍ ضخم لها، وبدأت قوًى جديدة تطرق باب الفلسفة الإنجليزية، ففي أثناء حياة مل كان سترلنج قد جهر بصوته مدافعًا عن كانت وهيجل، ولم تكد عينا مل تغمضان حتى أصدرت الحركة المثالية في أكسفورد أول كتاباتها الجديدة العظيمة. وهكذا افتتح عصرٌ جديد للفكر، لنشق بطريقةٍ واعية على الصور القديمة المتأصلة في الأرض البريطانية، وكان مصرًّا على طلب الحقيقة بطريقته الخاصة، وبدأ مذهبٌ مثالي، من أصلٍ ألماني، يتخذ مواقعه ضد التراث الإنجليزي، وأخذ ينتزع منه، ولا سيما في الأوساط الأكاديمية، الموقع تلو الآخر، ولكن حتى قبل استهلال هذه القوة الفلسفية الجديدة، وحين كان نجم مل ما يزال لامعًا ظهرت قوًى أخرى بدأت تمارس تأثيرها في صف المذهب التجريبي؛ فغيرت مظهره، وأعطته قوةً دافعةً جديدة، وحرَّكته في اتجاهٍ جديد، وقد أتت هذه القوى من علمٍ خاص هو علم الحياة، وتكوَّنت منها الحركة الهائلة التي أطلقها سبنسر وداروين في العقدَين السادس والسابع من القرن التاسع عشر، وهي حركة كانت على الرغم من تجريبيتها تختلف اختلافًا بيِّنًا عن المذهب التجريبي كما يمثله بنتام ومل؛ ومن ثَم فقد وجب بحثها على حدة.

الفصل الثالث

المدرسة التطورية الطبيعية

رأينا من قبلُ أن الطابع السائد في الفلسفة الإنجليزية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وخلال بعض الوقت بعد ذلك، كان هو التعارض بين الفلسفة الاسكتلندية والتجريبيين التقليديين، وأن الأخيرين أخذوا يكسبون المواقع باطراد، ولكن حتى قبل أن ينتهي هذا الصراع، الذي كان هاملتن ومل آخر من خاضوه لصالح المذهب الأخير، ظهرت قوةٌ جديدة كان يُنتظر لها مستقبلٌ باهر، وأعني بها مذهبَي سبنسر وداروِن. فقد بدأت فكرة التطور تظهر في الفلسفة، وكذلك في العلوم الخاصة، في العقد السادس، وهو العقد الذي شهد وفاة هاملتن وبلوغ مل أوج شهرته، وكانت الحركة التي بدأها سبنسر وداروِن ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالاتجاه التقليدي للفكر الإنجليزي كما حددنا معالمه. وعلى الرغم من أنها كانت نبتةً جديدةً رائعة، فإنها ظهرت من نفس فصيلة التجريبية القديمة وامتدت جذورها في نفس تربتها، فليس من الممكن رسم خطٍّ فاصلٍ قاطع بينها وبين الحركة التي قادها بنتام ومل، وإنما تلتقي طريقتا التفكير في نواحٍ تبلغ من الكثرة حدًّا لا تعود معه نسبة أي مفكر إلى المدرسة التطورية راجعة إلا إلى سيطرة الميل الدافع الجديد على فلسفته. غير أن هذا الميل الدافع الجديد سرعان ما أصبح من القوة بحيث إن قليلًا جدًّا من المفكرين هم الذين استطاعوا، ابتداءً من العقد السابع، أن يتجنَّبوا تأثيره عليهم.

ولقد كان وجود فكرة التطور في الجو في أواسط القرن التاسع عشر هو الذي جعلها تظهر في آنٍ واحد من عدة مصادرَ مستقلة، وتهبُّ كالعاصفة على الحياة العقلية المعاصرة لها بأكملها، مكتسحة معها كل شيء، ففي ميدان الفلسفة أتى بها سبنسر، وفي ميدان العلوم الخاصة أتى بها داروِن ووالاس، وكان سبنسر هو الأسبق في ترتيب النشر. غير أن ظهور المبدأ الجديد من جهاتٍ متباعدة إلى حدٍّ كبير في وقتٍ واحد — وهو علة ما أحرزه من نجاح سريع لا نظير له — يجعل مشكلة الأسبقية غير هامة نسبيًّا. والأمر

الذي له أهميته العامة هو أن التحالف الذي دخلته الفلسفة في ذلك الحين مع علم الحياة قد أثبت أن له من الفائدة ما كان للتحالف بين الفلسفة وبين الرياضيات والفيزياء أيام ديكارت ونيوتن. وهكذا أصبح الفلاسفة يستوعبون ويستغلون نتائج العلوم الخاصة، وأصبح العلماء يتجاوزون نطاق أبحاثهم الخاصة إلى نتائجها الفلسفية العامة؛ وبهذا كانت قوى التطور تزحف في جبهتَين، إن جاز هذا التعبير، وكانت الجبهتان متفرقتَين أولًا، ثم اتحدتا فيما بعدُ.

وعلى الرغم من أن سبنسر كان أول من عرض فكرة التطور علنًا، فقد كان تشارلس داروين Charles Darwin (١٨٠٩–١٨٨٢) هو الذي جعل لها تأثيرها الهائل، عن طريق كتابه «أصل الأنواع The Origin of Species» (١٨٥٩)، ولقد كان هذا الكتاب، الذي كان نقطة تحول في ميدانه بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنًى، من إنتاج عبقريةٍ علميةٍ ضخمة، تتميز بقدرتها على الجمع، على نحوٍ فريد، بين دقة الملاحظة والصبر فيها، وبين الولاء المطلق للواقع والقدرة على التركيب الذهني الإبداعي. ولقد فاق هذا الكتاب أي كشفٍ علميٍّ آخر في القرن التاسع عشر في مدى الضجة التي أحدثها، وفي مقدار ثوريته، ومدى تداخله في الصراع بين الفئات والفرق المختلفة؛ ومن هنا فإن تقدير مدى تأثيره مستحيل.

ولقد تجاوز العلم بعض تفاصيله، وما زال بعضها الآخر موضوعًا للنزاع، غير أنه في عمومه قد اندمج في تراث العلم الطبيعي وأصبح جزءًا لا يتجزأ منه، بل لقد طغى وفاض في مساراتٍ عديدة تغلغل بها في حياتنا العقلية العامة، حتى أبعد أطرافها، بحيث أصبح يكوِّن، بصورةٍ مختلفةٍ مشوَّهة، ما يشبه الرأي الفلسفي عن الحياة والعالم للكتل الجماهيرية في جميع البلدان. أما داروين ذاته فلم يتخذ أبدًا رداء الفيلسوف، وإنما كان شاعرًا بالأثر الانقلابي الذي كان لا بد أن تحدثه نظريته في مناقشة المسائل الفلسفية، وكان هو ذاته يقوم من آن لآخر في كتاباته المتأخرة (ولا سيما في «الأصل السلالي للإنسان The Descent of Man» ١٨٧١) باستخلاص بعض النتائج الفلسفية لأفكاره، عن طريق تطبيقها على مشكلاتٍ نفسية وأخلاقية، ولكن ذلك لم يكن إلا بطريقةٍ عارضة. أما الاستغلال الفلسفي الدقيق لنظرية التطور فلم يكن يعبأ به أبدًا. فداروين لم يكن داروينيًّا، وإنما ظل إلى النهاية كما كان دائمًا، باحثًا متواضعًا لظواهر الحياة النباتية والحيوانية، محبًّا للعزلة، مخلصًا أمينًا. وإنه لمن المناظر المؤثرة بحق أن نراه يترك الأمواج العاتية للمذهب الدارويني تتكسر على صخرة عمله، بينما هو لا يعبأ بشيء، ويواصل السير في طريق دراساته المرسوم دون أن يحيد عنه قيد شعرة.

وطالما حدث من قبله أن استبقت الأبحاث العلمية والتأملات النظرية عناصر مذهبه الرئيسية، وهي قابلية الأنواع للتغير، والانتقاء الطبيعي، والصراع من أجل الوجود، وبقاء الأصلح، والتكيف مع البيئة، ووراثة الصفات الملائمة، والأصل الحيواني للإنسان … إلخ. غير أن جمع هذه العناصر سويًّا في صورةٍ رائعةٍ واحدة عن أصل الكائنات الحية وتطورها كان عملًا انفرد به دارون، وإليه وحده يرجع الفضل فيه. ومن المهم بالنسبة إلى أغراضنا أن نلاحظ أن هذه الصورة لم تُبْنَ على أسسٍ بيولوجيةٍ خالصة، بل ساهمت فيها نظرية مالتوس في السكان بدورٍ حاسم،[1] فقد كانت هذه النظرية هي التي ألهمت دارون فكرته المشهورة في الصراع من أجل الوجود، وكانت هذه الفكرة هي التي أتاحت له جمع ملاحظاته واستدلالاته البيولوجية في نسقٍ موحد. ونستطيع أن نعبر عن الخدمة التي أسداها دارون إلى العلم بقولنا: إنه تكهن بالدلالة البيولوجية لقانون مالتوس القائل إن هناك علاقةً عكسية في المجتمعات البشرية بين عدد السكان وكمية الطعام المتوافرة (بحيث يزيد الأول بمعدل أسرع من الثاني)، وأتى بأدلةٍ تجريبيةٍ متعددة تثبت أن هذا القانون يسري على الحياة في المستويات دون البشرية؛ وبذلك أخضع مجال الحياة بأسره لمبدأٍ مشترك. غير أن دارون لم يهتم إلا قليلًا بالأثر العام لنظريته في النواحي غير البيولوجية للإنسان، ولم يمسَّ هذا الموضوع إلا لمامًا، مثلما فعل، مثلًا، بالنسبة إلى الأفكار الأخلاقية التي أرجع أصلها (كما فعل نيتشه فيما بعدُ بتأثير دارون) إلى الغرضية الواضحة الغريزة الحيوانية، غير أن مذهب دارون البيولوجي قد مهد الطريق دون شك لعملية تطبيق المبدأ الذي سبق إثباته بالتفصيل بالنسبة إلى عالم الحياة فيما دون الإنسان، على الإنسان ذاته، وتطويره بحيث تتكون منه نظريةٌ عامة عن حياة الإنسان الاجتماعية وتاريخه، وقد تولى هذه المهمة سبنسر و«كيد Kidd» وغيرهما، ونفذوها في الإطار العام لأفكار دارون، وبفضل هذين المفكرَين طُبِّق المذهب الدارويني تطبيقًا مثمرًا في مجالات الأخلاق، والتاريخ، (ولا سيما تاريخ الشعوب البدائية) وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والاقتصاد، أي في العلوم المعنية بالإنسان على وجه التخصيص.

وما إن ثبَّتت الداروينية أقدامها في المجال البيولوجي وأصبحت مثارًا للجدل في جميع أرجاء العالم، حتى لم يعد من الممكن الحيلولة دون ذيوع النظرة العامة المتضمنة فيها بشأن الحياة والكون، وأصبح زحفها الظافر أمرًا مؤكدًا؛ فهي — من حيث هي فلسفة —

[1] انظر: [الباب الأول: المدارس الفكرية المتقدمة – الفصل الثاني: المدرسة النفعية التجريبية].

قد جعلت ما هو دون الإنساني مقياسًا أو معيارًا للإنساني، ولم تعد تنظر إلى الإنسان على أن له قيمة في ذاته، وإنما نظرت إليه على أنه لا يعدو أن يكون الفرع الأخير في شجرة نسب ترجع في أصلها إلى العالم الحيواني والنباتي، وبتعبير أعم، فهي قد فسرت كل شيء لا بالصور العليا للطبيعة، وإنما بصورها الدنيا، وكانت تمثل «مذهبًا طبيعيًّا naturalism» من حيث إنها جعلت العوامل دون الإنسانية أهم من العوامل الحضارية، ومذهبًا بيولوجيًّا Biologism من حيث إنها عبرت عن المسائل الفلسفية من خلال المقولات والنظريات البيولوجية، وكانت مذهبًا تطوريًّا evolutionism من حيث إنها نظرت إلى الأشياء كلها على أنها جزء من عملية من التطور الصاعد، ومذهبًا آليًّا Mechanism لأنها فسرت الظواهر الغائبة من خلال العلل الآلية وقوانينها. وهكذا فإن هذه النظرة إلى الكون، التي احتفظت بخطوطها العريضة على الرغم من الاختلاف في النقاط التفصيلية، قد انقضَّت كالسيل الجارف، في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، على جميع مجالات الحياة العقلية، وأصبحت هي الفلسفة الشعبية للمثقفين وأنصاف المثقفين وغير المثقفين على السواء، وقد أثارت الاهتمام بالمشكلات الفلسفية، وانتقلت بالمناقشات الخاصة بها بعيدًا عن الأوساط الاحترافية المحضة، وأثارت الصراع بين الفرق المتباينة، واستفزت بوجهٍ خاص أولئك الذين لم يروا فيها إلا قوةً معادية للدين والأخلاق وكل القيم التي كان معترفًا بها من قبلُ. وإذا كانت لم تتحول في إنجلترا إلى مذهبٍ ماديٍّ ساذج إلا نادرًا، وكان تأثيرها العام فيها أقل خطورة مما كان في بقية البلاد، فإن ذلك لم يكن راجعًا فقط إلى الطابع المحافظ للإنجليز، بل كان راجعًا أيضًا، وقبل كل شيء، إلى أن قوة التراث الديني وعمقه ربما كان هناك أعظم مما كان في أي بلد آخر. ولقد اعترضت الكنيسة بقوة على المذهب الجديد، ودام صراعها معه عشراتٍ عدة من السنين، كما أن الأوساط الأكاديمية في الفلسفة لم ترحب به إلا قليلًا، وعاملته على أنه مذهبٌ دخيل، وإن يكن مذهبًا يستحق التحدي عن جدارة، غير أن أقوى سد ضد طوفان الداروينية هو ذلك الذي شيَّدته المدرسة المثالية الجديدة، التي ظهرت في نفس الوقت الذي أتى فيه ذلك الطوفان، وأخذت بالتدريج تحتل مكان الصدارة في الجامعات. وقد كانت الحركة المثالية في مرحلتها الأولى ترى أن مهمتها الأساسية هي قهر الداروينية، بل إنه ليبدو في كثير من الأحيان أنها لم تكن تهيب بكانت وهيجل إلا ليؤيدا وجهة نظر الدين في صراعه ضد هذه الزندقة الجديدة.

ولقد تمثل المذهب التطوري الطبيعي Naturalistic evolutionism في المجال الفلسفي على التخصيص، في مذهب هربرت سبنسر Herbert Spencer (١٨٢٠–١٩٠٣)،

وهو المذهب الذي وصلت به تلك الفلسفة التي ظلت على ولائها للتراث القومي الإنجليزي إلى القمة، وبلغ بها القرن التاسع عشر خاتمة مطافه ونقطة اكتماله. ولقد سيطر سبنسر على الميدان الفلسفي في إنجلترا في الأعوام الثلاثين الأخيرة من القرن التاسع عشر، على نفس النحو الذي سيطر به مل وهاملتن وبنتام وريد وهيوم على هذا الميدان في أيامهم، وهو واحد من الفلاسفة الإنجليز القلائل الذين ذاعت شهرتهم خارج إنجلترا أثناء حياتهم، بل لقد اكتسب شهرةً عالمية؛ فذاع اسمه في روسيا والصين واليابان مثلًا، فضلًا عن أوروبا وأمريكا، وتُرْجِمَت مؤلفاته إلى كل لغات الشعوب المتمدينة تقريبًا. ولم يكن السبب في هذا النجاح الفريد هو القيمة الكامنة لكتاباته، بقدر ما كان تمكنه من الجمع بين خيوطٍ فكريةٍ متعددة بعثتها النظرية الداروينية، ومن نسج هذه الخيوط كلها في مذهبٍ فلسفيٍّ متماسك، ففلسفته كانت تعبيرًا ظهر في أوانه عن الأفكار السائدة في أيامه.

ولم يكن التعليم الذي تلقاه يقل لفتًا للنظر عن الشهرة التي واتته قرب نهاية حياته، فبعد تعليم بسيط رفض على أثره منحة للتعليم الجامعي، أصبح لمدةٍ قصيرة معلمًا بمدرسةٍ ابتدائية، ثم مهندسًا بالسكك الحديدية بضع سنوات ثم صحفيًّا، وبعد ذلك انتقل إلى احتراف الكتابة. ولما كانت كل جهوده السابقة للحصول على منصبٍ ثابت قد ذهبت هباءً، فقد ظل كاتبًا مستقلًّا حتى نهاية حياته، واستنفد في تأليف كتبه تلك الطاقة الضئيلة التي خلفتها له صحته المعتلة، فحياته كلها قد استُنْفِدَت في صراعٍ بطولي من أجل صياغة أفكاره الفلسفية، ولم يتمكن من التغلب على كل الصعاب والوصول بعمله إلى تمامه إلا بفضل قوة تحمُّله الهائلة وإيمانه الراسخ برسالته، وتشمل كتاباته مجموعةً رائعة من المجلدات الضخمة، وعددًا من الرسائل الأصغر حجمًا، ومجموعةً كبيرة من الأبحاث والمقالات، ومؤلَّفه الرئيسي هو «مذهب في الفلسفة System of Philosophy» وهو عملٌ ضخم يبلغ حجمه عشرة مجلدات، وقد أعلن عن اعتزامه تأليفه في سنة ١٨٦٠، وتم بعد ستة وثلاثين عامًا بعد جهد لا يكلُّ. ويمثل هذا العمل جهدًا لا يكاد يكون له مثيل في تاريخ الفلسفة في شموله، واتساق خطته، وضخامة العقبات التي كان يتعين عليه مواجهتها.[٢]

[٢] يشمل «المذهب» المبادئ الأولى First Principles «في مجلدٍ واحد» ١٨٦٢، و«مبادئ علم الحياة»، في مجلدَين ١٨٦٤–١٨٦٧، و«مبادئ علم النفس» في مجلدَين ١٨٧٠–١٨٧٢، و«مبادئ علم الاجتماع» في

ولقد كان سبنسر رجلًا علَّم نفسه بنفسه بأدق معاني هذه الكلمة، ولما لم يكن له أستاذ، فإنه لم يكن في حاجة إلى أن يُقدِّس تعاليم أي أستاذ، ولما لم يكن هناك، من بين المفكرين البارزين، مَنْ كان أقل منه احتفالًا بأفكار الفلاسفة السابقين عليه والمعاصرين له، فبلغ به الاستغراق في أفكاره الخاصة حدًّا جعله منعزلًا، في ترفُّع، عن البيئة الفلسفية التي كان يعيش فيها، ومما ساعد على هذا الانعزال ذلك التقطع الذي كان يتسم به تعليمه، وعلى الأخص ضآلة معرفته باللغات الأجنبية، وهو نقص لم يحاول تلافيه قط. ولقد ظل حتى النهاية رجلًا ثقف نفسه بنفسه، غير محمل بأثقال التاريخ السابق عليه، مفتقرًا إلى الثقافة ذات الطابع الأعمق، ومُنحَصرًا في نطاق مشاكله وأفكاره الخاصة. ولم يكن يعرف عن فلسفة اليونان والألمان أكثر مما استطاع أن يلتقطه من الأصدقاء ومن الكتب المدرسية الهزيلة الشائعة في ذلك الحين. وإنه لغريب حقًّا أن ذلك الرجل الذي عدَّه الكثيرون أهم مفكرٍ فلسفي في القرن التاسع عشر، لم يكد يتأثر على الإطلاق بإيمانول كانت أعظم مفكري العصر الحديث. وقد رُوِيَ عنه أن محاولته الوحيدة لاستجلاء غوامض نقد العقل الخالص، قد توقفت ولما يقرأ في الكتاب إلا الصفحات القلائل الأولى. ومن جهة أخرى فقد كان لديه إحساسٌ مرهف، يتلاءم مع عصره، ونظرًا إلى أنه أدمج في مذهبه أفكارًا كثيرة كانت هي الأفكار الرائدة في عصره، وإن لم تزل عندئذٍ مخيمة في الجو — إن جاز هذا التعبير — فقد أصبح المتحدث الرسمي باسم الفلسفة في عصره؛ ولهذا السبب فإن مذهب هذا الفيلسوف الذي كان أكثر تحررًا من القيود التاريخية من كل من عداه، قد اندمج في السياق التاريخي للفلسفة على نحوٍ أكمل من أي مذهبٍ فلسفيٍّ آخر، وذلك بفضل ما قد يبدو لأول وهلة خدعة من التاريخ. وتحوَّلت عزلته الذاتية إلى عكسها،

ثلاثة مجلدات ١٨٧٦–١٨٩٦، و«مبادئ علم الأخلاق» في مجلدَين ١٨٩٢–١٨٩٣. وقد ظهرت هذه الكتب كلها في طبعاتٍ متعددة، كانت تنقح عادة. وقبل أن تتبلور خطة «المذهب» في ذهن سبنسر نهائيًّا، كان قد نشر «مبادئ علم النفس» في مجلدٍ واحد، عام ١٨٥٥، أما الجزء الأول من «مبادئ الأخلاق» فقد ظهر قبل ذلك باسم «معطيات الأخلاق The Data of Ethics» ١٨٧٩، وظهر الجزء الرابع بعنوان «العدالة» عام ١٨٩١، وأما كتاباته الأصغر حجمًا، والتي كانت تظهر من آن لآخر، فمعظمها وارد في «بحوث علمية وسياسية ونظرية Essays; Scientific, Political and Speculative» في ثلاثة مجلدات، ١٨٥٨–١٨٧٤.

وقد ألَّف سبنسر ترجمةً ذاتية لحياته Autobiography، نُشرت بعد وفاته سنة ١٩٠٤، أما أفضل ترجمة لحياته فهي من تأليف ر. دنكان، وللاطلاع على قائمةٍ كاملة بمؤلفات سبنسر انظر: «علم الاجتماع عند هربرت سبنسر» من تأليف ج. رمني G. Rumney ١٩٣٤.

أي إلى اندماجٍ طبيعيٍّ آليٍّ حتمي في المجرى الموضوعي للتاريخ الفلسفي. وفي ضوء هذه الاعتبارات نستطيع أن ندرك بوضوح لماذا كان مذهب سبنسر صالحًا بالنسبة إلى وقته فحسب، ولماذا كان نصيبه من الأصالة قليلًا، فهو لم يتوسع في التجريبية والوضعية اللتين ورثهما من الماضي ولم يعمقهما. أما المحتوى الباقي لذلك المذهب، وهو المحتوى المستمد من الأبحاث العلمية السائدة عندئذٍ، فقد جعل ذلك المذهب تعبيرًا عن موقفٍ تاريخيٍّ فريدٍ محدد المعالم، بحيث إنه عندما تغير ذلك الموقف فقد المذهب بالضرورة الجزء الأكبر من قيمته. ولما كان التغير قد بدأ أثناء حياة سبنسر، واتخذ صورة رجحان لكفة العلوم الرياضية الفيزيائية على العلوم البيولوجية والاجتماعية، فإن مذهب سبنسر لم يكد يبقى فيه الآن رمق من الحياة، بعد جيلٍ واحد على اكتماله. وهكذا فإن هذه الحلقة الأخيرة في سلسلةٍ فكرية يرجع امتدادها إلى بيكن، قد أصبح يتراكم عليها الآن من التراب ما يزيد على ما يعلو أية حلقة من الحلقات الأخرى الكبرى في هذه السلسلة.

وعلى الرغم من ذلك فإن سبنسر قد أعاد إلى الفلسفة الإنجليزية الاتجاه إلى تكوين مذهبٍ متكامل، وليس ثمة تناقضٌ واضح بين مثل هذا الاتجاه وبين النزعة التجريبية في الفكر، غير أن الذي حدث في واقع الأمر هو أن هذه النزعة الأخيرة لم تكن تقر الاتجاه الأول. ومن المؤكد أن ما تتصف به الفلسفة الإنجليزية من افتقارٍ غريب إلى المذاهب، لا بمعنى الافتقار إلى التأمل النظري فحسب، بل إلى البناء المتكامل المتناسق أيضًا، يبدو بالفعل راجعًا آخر الأمر إلى التعلق التام المطلق بالتجربة، التي يكون الانتقال منها إلى ما هو مركَّب أصعب من الانتقال إليه من الفكر المحض. ولقد كان الفيلسوفان الكبيران الوحيدان اللذان شيدا مذاهب في الفترة المتقدمة هما بيكن وهبز، ثم حدث انقطاع طويل الأمد، وكان سبنسر أول فيلسوف بعد هبز يخوض مغامرة تشييد مذهب، وكان المذهب الذي توصل إليه أوسع نطاقًا وأشد إحكامًا من مذهب أيٍّ من السابقين عليه؛ فهو يحتل، على طريقته الخاصة، موقعًا فريدًا في الفكر الإنجليزي. ومن المشكوك فيه أن يكون قد تأثر بهيجل وكونت، وهما الفيلسوفان الآخران الوحيدان القريبان منه زمنيًّا، واللذان خاضا غمار مهمةٍ مشابهة. ومن المرجَّح أن كونت هو الذي كان خليقًا بأن يؤثر فيه، ولكن الأرجح من ذلك بكثير أن فكرة تنظيم المعرفة التجريبية في مذهبٍ دقيق قد نشأت من تصور سبنسر الخاص لما ينبغي أن تكون عليه الفلسفة؛ ذلك لأنه ميز بين ثلاث درجات للمعرفة؛ المعرفة اليومية، والعلمية، والفلسفية، وذلك في ترتيبٍ تصاعدي في العمومية والوحدة، بحيث تكون مهمة الفلسفة هي السعي إلى إيجاد مركبٍ أعلى يتألف من المركبات

الجزئية التي تصطنعها العلوم الخاصة، ومن المعارف الأخرى التي لم تنتظم على الإطلاق، ومثل هذه النظرة تشبه نظرة كونت، ومن بعده «فنت Wundt» «وريل Riehl»[٣] في أنها وضعية، تتصور غاية الفلسفة ومنهجها على مثال غايات العلوم الطبيعية ومناهجها، وهي تعبر عن عقلية عصر وضع ثقته في العلم واستقر عزمه على تحقيق التقدم العلمي بكل حماسة، ولقد نشأت هذه النظرة عن الحاجة إلى بعث النظام والوحدة في تلك المعرفة المتراكمة التي كانت تنمو بسرعة، وكاد أن يفلت زمامها، ولم تحاول هذه النظرة قط أن تدير ظهرها لهذه المعرفة، وإنما أرادت أن ترتقي بها إلى أعلى مستويات التجريد الفلسفي، وكانت تؤمن بفلسفةٍ تجريبيةٍ متقدمة حتى أعلى درجاتها. وقد حقق سبنسر هذا المثل الأعلى؛ فكان تجريبيًّا أصيلًا في تعطشه الدائم إلى الوقائع وإلى تنظيمها، غير أن رغبته في تشييد مذهب وقدرته العجيبة على ذلك، كانت هي المسيطرة على كل شيء؛ فقد كان يبذل جهدًا لا ينقطع في التجريد والتصنيف والتعميم والاستنباط، ويتحرك إلى الأمام نحو توحيدٍ أكثر تجريدًا لها، حتى وصل إلى النقطة التي استطاع فيها أن يلخص الكون كله في صيغةٍ واحدة، وكانت النتيجة مذهبًا كان فيه مكان لكل شيء؛ مذهبًا بلغ تخطيطه من الجرأة، وتنظيمه من البراعة والدقة، حدًّا لا يملك المرء معه إلا أن يشعر نحوه بالإعجاب، مهما كان موقفه النهائي منه. وهكذا ينبغي أن يعدَّ سبنسر واحدًا من أعظم منظمي الفكر الفلسفي الذين عرفهم التاريخ.

ولقد كانت الفكرة الرئيسية في جميع أطراف مذهبه هي فكرة التطور، فسبنسر هو أول من طبق هذه الفكرة تطبيقًا شاملًا بالمعنى الصحيح، وشكَّلها في القالب الذي اكتسحت به العالم، ولم يوقف تقدمها الظافر إلا كارثة الحرب العالمية الأولى، ولقد سبقه آخرون، أولهم هرقليطس، في بناء فلسفتهم على فكرة التطور. ومن الأمثلة الواضحة لذلك هيجل، الذي كانت فلسفته مقابلًا مثاليًّا لمذهب سبنسر الطبيعي، مثلما كان ماركس مقابلًا ماديًّا لهيجل، ولكن من العقيم أن يحاول المرء تعقب هذه التطورات السابقة؛ إذ إن فكرة التطور قد اتخذت عند سبنسر صورةً جديدة كل الجدة، لم تصبح ممكنة إلا بفضل حالة العلم في عصره. وليس معنى ذلك أنه كان معتمدًا على دارون؛ إذ إنه، قبل

[٣] ألويس ريل (١٨٤٤–١٩٢٤)، فيلسوفٌ ألماني من أنصار الكانتية الجديدة، كان يتخذ موقفًا وسطًا بين النقدية والوضعية، وأهم مؤلفاته: «النقدية الفلسفية ودلالتها بالنسبة إلى العلوم الوضعية» (في مجلدَين، ١٨٧٦–١٨٨٧). (المترجم)

ظهور كتاب «أصل الأنواع» بسنواتٍ عدة، كان قد توصل إلى مجموعة من أهم عناصر مذهبه التالي، وقلب فكرة التطور من زوايا متعددة، كما يتضح من المقالات التي بعث بها إلى مجلاتٍ دورية في العقد السادس من القرن التاسع عشر، وأن هذه المقالات، وكذلك كون الخطة الأولى لمذهبه (وهي الخطة التي كان قد عمم فيها التطور بالفعل ليصبح مبدأً كونيًّا) قد رسمت في يناير سنة ١٨٥٨. كل هذا يثبت بوضوح خطأ الزعم الشائع، القائل إنه لولا دارون لما ظهرت «فلسفة سبنسر التركيبية» على الإطلاق، ولكن عندما ظهر كتاب دارون، رأى سبنسر فيه تأييدًا لأفكاره التي كانت عندئذٍ ما تزال تتسم بطابع المحاولة المترددة (على الرغم من أنه كان قد توسع فيها إلى حدٍّ بعيد حتى في ذلك الحين)، كما رأى فيها تأكيدًا للقيمة الهائلة لما استخلصه من نتائج، وذلك في ميدان البحث لم تكن تربطه به إلا صلةٌ طفيفة حتى ذلك الحين، وعلى الرغم من أنه هو ذاته قد استبق بطريقةٍ تقريبية نظرية دارون في أصل الأنواع وتغيرها عن طريق الانتقاء الطبيعي، (وذلك في مقالَين ظهر أحدهما سنة ١٨٥٢ والآخر سنة ١٨٥٧)، فإن نظرية دارون قد أتاحت ملء ثغرات معيَّنة في تفكيره الخاص، وخلقت لديه ذلك الاهتمام بعلم الحياة، الذي ظهر بكل بوضوح في كتابه «مبادئ علم الحياة» (١٨٦٤–١٨٦٧). كما ينبغي التسليم بأن مذهب سبنسر لم يكن ليلقى ما لقيه من نجاحٍ هائل لو لم تكن موجة الداروينية قد دفعته إلى الأمام.

وليس في هذا الكتاب مجال لإجراء مناقشةٍ كاملة لأصل النظرية التطورية، ولكنا نستطيع أن نشير إلى رابطةٍ طريفة تجمع بينها وبين الفلسفة الطبيعية في المذهب المثالي الألماني. فعندما بدأ سبنسر يتجه بفكره إلى المسائل الفلسفية، لفت نظره رأي لشلنج، اطلع عليه عن طريق كولريدج، يقول فيه: إن مسار مملكة الحياة العضوية قوامه حركةٌ متزايدة من التنويع والتنظيم والفردانية، وتأيَّد هذا الرأي النظري عمليًّا فيما بعدُ بفضل أبحاث علم الأجنة التي قام بها فون بير K. E. Von Baer، وهو عالم تأثر بالفلسفة الطبيعية عند شلنج وأوكن Oken، وسرعان ما وصل هذا التأييد إلى علم سبنسر، فقد رأى سبنسر أن هناك دلالة تمتد إلى ما وراء علم الحياة بكثير في قانون «بير» القائل إن التغيرات التركيبية التي تطرأ خلال نمو جنينٍ ما، تكشف عن تقدمٍ تدريجي من صور غير متحددة إلى صورٍ متحددة، ومن صورٍ متجانسة إلى صور لا متجانسة. ولم تكن صياغته لفكرة التطور، في كتاب «المبادئ الأولى» (١٨٦٢) على أنها هي المبدأ الأساسي للأشياء، سوى تعميمٍ متطرف لهذا القانون. غير أن اهتمام سبنسر بالفلسفة الطبيعية عند شلنج قد توقف عند حد قانون «بير»، ولم تأتِ كل العناصر الباقية في بناء نظريته

التطورية من الفلسفة، وإنما جاءت من العلوم الطبيعية بمعناها الدقيق، أي من الفرض السديمي عند كانْت ولابلاس،[٤] ومبدأ بقاء الطاقة، وأبحاث «ليل Lyell» الجيولوجية،[٥] وأبحاث لا مارك وداروين في علم الحياة.

غير أن هذا الوصف لكل عملية في الكون بأنها تنويع تدريجي ينتقل به ما هو بسيط نسبيًّا إلى ما هو مركَّب نسبيًّا، كان في نظر سبنسر ناقصًا، معبرًا عن وجهٍ واحد من أوجه المشكلة، فقد رأى لزامًا عليه أن ينظر إلى هذه الحركة التي تسير في اتجاهٍ واحد على أنها تعوض بميلٍ مساوٍ لها يسير في الاتجاه المضاد. فالتنويع (أو التفاضل) يعوِّضه التكامل، والتفرق تعوضه الوحدة، والتقدم يعوضه التأخر أو الانحلال، بحيث تكون مهمة الاتجاه الثاني هي إفساد عمل الاتجاه الأول، ويكون فعلهما معًا متبادلًا، بحيث يكمل كلٌّ منهما الآخر ويعمقه. وليست العملية الأولى، والأهم، هي عملية التخصص، وإنما هي عملية التكامل ورفع الفوارق إلى وحدات أو كُلَّاتٍ أعلى، ومع ذلك فلكل اتجاه في التقدم حد أعلى، وحالة توازن، هي نقطة بداية القوى المضادة التي تؤدي إلى حدوث الانحلال، وعلى ذلك فإن أعم قانون للتطور، في صورته الكاملة، إنما هو هذا الإيقاع الأزلي للتقدم والانحلال، وهو عمليةٌ توحيديةٌ متصلة ذات وجهَين متعارضَين ومتقابلَين.

ولقد كانت الصيغة الكونية عند سبنسر، كما عرضناها حتى الآن، متحررة من أية مسلَّمات ميتافيزيقية، ولا تبدأ هذه المسلَّمات في الظهور إلا في التعميم النهائي القائل إن إيقاع الكون والفساد إنما ينحصر هو ذاته في توزيع المادة والحركة وإعادة توزيعهما، وهنا يكون التطور — من وجهة النظر النهائية هذه — تكاملًا للمادة مصحوبًا بتنوع وانتشار للحركة من جهة، وامتصاصًا أو استهلاكًا للحركة مصحوبًا بتحلل للمادة من جهة أخرى. ولما كان المجموع الكلي للمادة والحركة ثابتًا، فإن كل هذا التغير، وكل تغير

---

[٤] محاولة لإثبات أصل المجموعة الشمسية على أنه تطور من سديم، وقد وضع سولدنبرج وكانت الخطوط العامة للفرض، ثم وضعه لابلاس في صورةٍ علمية. ويتلخص الفرض في إرجاع المجموعة الشمسية إلى تكثف مادةٍ غازية، كانت سرعة دورانها تتزايد بازدياد انكماشها، حتى انفصلت أجزاء عن الجسم الرئيسي الذي يكوِّن الشمس، وتكثَّفت هذه الأجزاء حتى أصبحت هي الكواكب الدائرة حول الشمس. (المترجم)

[٥] السير تشارلس ليل (١٧٩٧–١٨٧٥) عالمٌ جيولوجيٌّ إنجليزي، حاول تفسير التغيرات السابقة للأرض عن طريق قوًى فعالة في الوقت الحالي، وأحدث بكتابه «مبادئ الجيولوجيا» (في ثلاثة مجلدات، ١٨٣٠–١٨٣٢) انقلابًا في هذا العلم، وله مؤلفاتٌ أخرى من جيولوجية أمريكا الشمالية وعن الأطوار القديمة للإنسان. (المترجم)

على الإطلاق، لا يمكن أن يكون سوى تجميع وتقسيم، وإعادة تجميع وإعادة تقسيم، بدرجاتٍ متفاوتة، للمادة والحركة في المكان، يحدث وفقًا لقوانينَ آليةٍ بحتة. وعلى ذلك فإن الكون عند سبنسر، سواء بوصفه كلًّا ومن حيث أجزائه، إنما هو آلةٌ هائلة يتحكم قانون العِلِّية في كل عملياتها، وتسري قوانين المادة والقوة والحركة على كل الظواهر، أي إنها تسري على الحياة الاجتماعية والعقلية للإنسان مثلما تسري على العالم غير العضوي، ولم تكن مهمة سبنسر في «فلسفته التركيبية» سوى إثبات ذلك.

وقد خلَّص سبنسر هذا المذهب الآلي من المادية الصريحة بإدخال فكرته المشهورة، فكرة «اللامعروف Unknowable»[٦] التي تتيح منفذًا، وصمامًا — إن جاز هذا التعبير — في مذهبه الذي لولاهما لكان مقفلًا تمامًا. ونظرًا إلى أنه قد عرضها في بداية مذهبه، أي في كتاب «المبادئ الأولى»، فقد عُدَّت في كثير من الأحيان أساسًا لمذهبه، ولكنها ليست في الواقع إلا تزيينًا للواجهة، قصد منه إعطاء البناء مظهرًا يقلل من نفور العقول المتديِّنة منه. وفضلًا عن ذلك فقد كانت تلك الفكرة مقتبَسة، ولم تكن أصيلة لديه، وهي ترتكز على الحجج الإبستمولوجية المشهورة المتعلقة بحدود قدراتنا في المعرفة، فنحن لا نستطيع أن نعرف إلا النسبي والمشروط والظاهري، ولكن نفس معرفتنا بذلك تلزمنا — بحكم ضرورةٍ عقلية — بأن نفترض «مطلقًا» متضايفًا، وحتى لو كنا نعجز عن التغلغل فيه أبعد من ذلك، فلسنا نملك أن نتجنَّب افتراض وجوده. ويضع سبنسر هذه الـ «س» الهائلة في اعتباره فيسميها باللامعروف، ولكنه ينتقل، على نحو يفتقر إلى الاتساق، إلى طريقة في التفكير أقرب إلى الميتافيزيقيا منها إلى نظرية المعرفة، يجعل فيها الكم المجهول وصفًا محددًا إلى حدٍّ بعيد، فيذهب إلى أن علينا أن ننظر إلى العالم الذي تصل إليه تجربتنا وكل ما يحدث فيه من تغيرات على أنه تكشُّف لقوة تظل ثابتة وسط التغيرات، وتكون لا متناهية في المكان والزمان. وبهذه الحجة، التي هي قطعًا أكثر اتساقًا مع أسس مذهب سبنسر من الحجة الإبستمولوجية السابقة، يفقد «اللامعروف» — دون شك — قدرًا كبيرًا من عدم قابليته لأن يُعرف. وهكذا فإن الفكرة التي اعتقد الكثيرون أنها هي الفكرة الرئيسية في فلسفة سبنسر تنطوي في ذاتها على تناقضٍ داخلي، وهي فكرة يفتقر بناؤها تمامًا إلى الإحكام.

ومن الواضح أن مصدر فكرة اللامعروف هو كانت، غير أن سبنسر لم يقتبسها منه مباشرةً، وإنما بتوسط هاملتن ومانسل، اللذين أدخلا عليها تعديلًا عميقًا، وكان كل

[٦] المعنى الدقيق للكلمة الإنجليزية هو «ما لا يمكن معرفته».

ما فعله هو أنه ترجمها إلى لغته وطريقته الخاصة في التعبير. غير أن النزعة الظاهرية Phenomenalism التي كانت كامنة من وراء مذهبه، والتي لم يقل بها سبنسر صراحةً وإنما افترضها ضمنًا، كانت عنصرًا مشتركًا في طريقة التفكير التجريبية من باركلي إلى مل، أي إنها كانت جزءًا لا يتجزأ من ذلك التراث الذي نمت فيه حياته العقلية. وأخيرًا فإن من الواضح أن وصفه للمطلق بأنه قوةٌ ثابتة من خلال جميع تغيرات الحوادث الظاهرية هو نقل لقانون بقاء الطاقة إلى مجال الميتافيزيقا.

ولقد ذكرنا من قبلُ أن اللاأدرية عند سبنسر — وهي ليست لا أدرية مطلقة بل لسببية؛ إذ إنه «يؤكد» وجود عالم من وراء التجربة — لم تظهر نتيجة لمقتضيات مذهبه، وإنما نتيجة لنظرةٍ جانبية إلى الدين، وقد أتاحت له أن يحدد العلاقة بين الدين من جهة وبين العلم أو الفلسفة (وهما في أساسهما شيءٌ واحد عند سبنسر) من جهةٍ أخرى، وكان من رأيه أن فكرة عدم قابلية المطلق لأن يعرف لها قيمة إيجابية، هي أنها تبين الطريقة التي يمكن بها وضع حد للخلاف القديم العهد بين قوى العلم أو الفلسفة والدين. فذلك الذي يعترف به العلم أو الفلسفة، ويحترمه، بوصفه لا معروفًا، هو نفسه الذي يتجه نحوه الوعي الديني، فهو في الحالتَين موضوعٌ واحد ينظر إليه من وجهات نظر مختلفة، فمجال الفلسفة هو مجال ما يمكن أن يعرف، ومجال الدين هو اللامعروف، ولا محل للخلاف بينهما طالما أن كلًّا منهما يلتزم حدوده الخاصة.

وليس هنا مجال الدخول في تفصيلات مذهب سبنسر، والانتقال من طابق إلى طابق، ومن حجرة إلى حجرة، خلال هذا البناء الهائل، وحسبنا أن نشير إليه بضع إشارات موجزة، وقد أرسى سبنسر أسس هذا المذهب في كتابه «المبادئ الأولى»، فوضع خطًّا فاصلًا بين ما يمكن أن يعرف وما لا يمكن أن يعرف، وعرف الوظيفة العامة للفلسفة، وصاغ المبدأ العام للتطور وهو لا يمضي أبعد من ذلك في مناقشة المسائل المنطقية والمنهجية والمعرفية، وإنما ينتقل مباشرةً إلى اختبار المبدأ الأساسي في المجالات الواسعة للتجربة؛ ذلك لأنه لم يكن يعبأ كثيرًا بمشكلات الفكر الخالص. حقًّا لقد كانت لديه موهبةٌ فذة على التفكير المجرد، غير أنه لم يكن يمارسها إلا عندما يكون لديه حشدٌ ضخم من المواد التجريبية التي يريد بحثها، وهو لم يفكر قط في كتابة بحثٍ خاص في المنطق؛ إذ إن دراسة هذا الفرع من وجهة النظر التطورية كانت كفيلة بأن توصف منذ البداية بأنها عقيمة لا جدوى منها، غير أنه حدد موقفه من الحرب التي كانت ناشبة في أيامه بين هاملتن ومل حول تغليب الأولية apriorism أو التجريبية، وحول مسألة ما إذا كانت كل

معرفة لنا ترتكز على التجربة الفردية، أم أن هناك أية مبادئَ أساسية تتكشف بالضرورة العقلية أو بالوضوح الذاتي على أنها مستقلة عن كل تجربة فردية. فسبنسر يمضي مع أنصار الأولية إلى حد التسليم بوجود مثل هذه المبادئ التي هي ضرورية بمعنى أنه من المحال تصور ما يناقضها، وأنه من الواجب بالتالي أن ينظر إليها على سماتٍ فطرية للذهن الفردي، غير أنه يستحيل عليها أن تكون مستقلة عن كل تجربة بوجهٍ عام، فالذهن الفردي يرث منذ البداية تلك التجربة (أو الخبرة) المتراكمة من الخط الطويل من أسلافه، ويحاول سبنسر أن يثبت على أسس منتمية إلى مجال علم الأعصاب Neurological أن هذه التجربة العنصرية تكوِّن المعرفة الأصلية لذلك الذهن. فما يسمى بالحقائق الأولية قد تطور خلال تجربة الجنس البشري، ولم يعد بذلك «أوليًّا» إلا بالنسبة إلى الفرد. ومن الواضح أن سبنسر يزيف في هذا العدد المعنى الصحيح للأولية؛ فهو لم يوفق بين العقلية والتجريبية، وإنما اكتفى بتصحيح الصورة المتطرفة التجريبية كما تتمثل لدى مل على الأرجح. غير أن الميل إلى التوفيق ظل مميزًا له، ولقد لاحظنا هذا الميل من قبلُ في محاولته التوفيق بين الدين والعلم، كما أنه يتمثل في سياقاتٍ أخرى غير هذه، ومع ذلك فهذا الميل لا يسفر في معظم الأحوال عن حلولٍ حاسمة، وإنما يسفر عن حلولٍ وسطى. وكان سلوكه هذا السبيل هو الذي أدى إلى تلك التجريدات الغامضة الهزيلة، وتلك التعميمات الجافة الجامدة، وتلك الإطارات العقيمة، التي نصادفها في كل خطوة من كتاباته، والتي تشعرنا مرارًا وتكرارًا بأن فلسفة سبنسر ليست من عمل إنسانٍ حي وإنما من عمل آلةٍ مفكرة.

ولما كان اهتمامه الأساسي قد انصبَّ على الميادين العملية للمعرفة، فقد اختار مجالات علم الحياة وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم الأخلاق لكي ينظمها في مذهبٍ واحد بواسطة مبدأ التطور، وحذف العالم غير العضوي (وإن تكن خطته العامة بطبيعة الحال تتضمن إدراجه ضمن موضوعات بحثه)، ولم يتعرض لمشاكله إلا لمامًا، كما فعل مثلًا في رسالة كتبها عام ١٨٥٨ عن الفرض السديمي. وهكذا فإن مذهبه، على ضخامته، يظل بدون مبادئ الفيزياء والكيمياء أشبه بجسد بلا رأس، وقد وضعت أسسه على نطاقٍ أوسع من أن يقدر على الاضطلاع به رجلٌ واحد.

ولقد كرَّس سبنسر أعظم اهتمامه وأقصى جهوده لعلم الاجتماع، ويشمل المؤلَّف الذي عالجه فيه ثلاثة مجلدات كبيرة، ومع ذلك فهو عمل لم يتم، إذا حكمنا عليه في ضوء البرنامج الذي وضعه لنفسه، وكان هدفه هو إثبات أن النمو الاجتماعي ليس إلا مرحلة للعملية التطورية الكونية، وهي مرحلة تشبه المرحلة العضوية إلى أقصى حد،

فالمجتمع، مثله مثل الفرد، هو ناتج عن نموٍّ عضوي، وإن يكن سبنسر يسمى هذا النمو «فوق العضوي» لأنه من مرتبةٍ أعلى. ويتوقف تقدم الحياة الاجتماعية، مثلما يتوقف تقدم الحياة العضوية، على تزايد قدرة المجتمع على التكيف مع الظروف الطبيعية والبيئة الاجتماعية، ويتم هذا التكيف إيجابيًّا عن طريق التقاليد والوراثة، وسلبيًّا عن طريق زوال المجتمعات التي لم تتكيف كما ينبغي، وهنا يؤكد سبنسر أهمية مبدأ الانتقاء الدارويني، كما فعل في المواضع الأخرى من مذهبه. وبهذه المناسبة، فقد كان سبنسر هو الذي قابل الشعار المعروف: «الصراع من أجل البقاء»، بشعارٍ آخر لا يقل عنه شهرة، وهو «البقاء للأصلح». وهكذا أعاد سبنسر قانون دارون المتعلق بالحياة الحيوانية إلى مجال الحياة البشرية، وهو المجال الذي كان قد أوحى لمالتوس بهذا القانون في البداية، وقد تأيَّد في هذا المجال عامل التوزع أو التفاضل differentiation، فقد رأى فيه المعيار الصحيح لقياس درجة النمو أو التحضر التي يبلغها أي كائنٍ اجتماعيٍّ معين، فكلما كان التنوع أقوى في مجتمع ما، كان ذلك المجتمع أرقى في سلمٍ التطور، أي كان أقوى مركزًا من المجتمعات المنافسة له في الصراع من أجل البقاء. ويسير التخطيط الذي رسمه سبنسر لمجرى التطور التاريخي في نفس الطريق، فهو يضع، مثل كونت، قانونًا ذا مراحل ثلاث؛ حالة بدائية تختلط فيها عدة أنماط اجتماعية دون تمييز، ثم نمطٌ عسكري من المجتمع يرتكز على القوة، وأخيرًا يظهر ببطء من هذا المجتمع، عن طريق عدة مراحل وسطى (أو «تفرعات Varieties» بالمعنى البيولوجي)، النمط الأكثر تحررًا من المجتمع، وهو الذي يتمثل في الدولة الصناعية والتجارية الحديثة. وهكذا فإن عصر سبنسر الخاص — عصر مذهب المسلك الحر (الحريين) والصناعة، والتكنولوجيا، والعلم والتجارة العالمية، والتنافس السلمي بين الدول — كان بالنسبة إليه قمة تقدم البشرية، وقد كان يدافع في كل مجال عن ترك القوى تتبارى بحرية، وعن مبدأ «دعه يعمل Laissez-Faire» في السياسة والتجارة والتعليم، وينفر من كل استخدام للقوة في الدولة، ومن كل طغيان ونزعة عسكرية، ومن كل سيطرة في الأذهان وقمع للرأي الحر، ومن التعصب الكنسي، وكل ما يماثل ذلك. ولقد كان في ذلك كله يعكس بدقة المثل العليا للقرن الماضي، بنزعته التحررية والفردية، وتقدمه المذهل، وحريته الوهمية، وإيمانه الذي لا يقدر بالعلم، وعدم اكتراثه بالدين؛ وهي كلها صفات تحمل بوضوح طابع عصر التنوير الذي يرجع أصلها إليه.

وقد وجَّه سبنسر مذهبه بفلسفةٍ أخلاقية استهدف فيها جمع كل الخيوط الفكرية السابقة سويًّا، وكان على مبادئه أن تكشف عن حقيقتها في معالجة سلوك الإنسان

والأفكار الأخلاقية لمختلف الشعوب والأزمنة، وقبل ذلك كله، في تحديد ما ينبغي أن تكون عليه غايات الفعل الأخلاقي وقوانينه، كما كان ينبغي على المجال الأخلاقي أن يثبت أنه يكشف عن انتظام قانون التطور.

ولقد كان هذا هو الأساس الذي بُنِيتْ عليه كل النظريات الأخلاقية التطورية المتعددة التي ظهرت بعد نظرية سبنسر. ولكن على الرغم من مبدئه الجديد هذا، فلا يمكن القول إنه أحدث أي تغيرٍ حقيقي في مجال النظريات الأخلاقية؛ فقد كان من الطبيعي أن يتمشى مذهبه الأخلاقي الخاص مع المذاهب التجريبية الإنجليزية السابقة عليه. وقد قبل المبادئ الأساسية لمذهب اللذة النفعي، ونسج داخل إطارها نظريته التطورية الخاصة، مثال ذلك قوله إن السلوك المؤدي إلى أعظم قدر من السعادة هو ذلك الذي ينطوي على أعظم قدر من التقدم والنهوض بالحياة، وهو الأصلح لتحقيق غايتها، والذي يؤدي على مستوًى تطوريٍّ أعلى. ولقد أوحت فكرة وجود مستوياتٍ متعددة للنمو إلى سبنسر بالتمييز بين الأخلاق النسبية والأخلاق المطلقة، فلا يمكن أن تُحقَّق المثل الأخلاقية العليا تحققًا كاملًا إلا في أعلى المستويات، وهو يتصور هذا المستوى الأعلى على أنه حالة لا تحدث إلا في مدينةٍ فاضلةٍ خيالية، يختفي فيها كل تعارض بين المصالح الفردية، ويحل محله انسجام يبلغ من الكمال حدًّا لا يوجد معه مجال حتى للاختيار بين الخير والشر، ففيها يرفع التضاد بين الأنانية والغيرية.

ولا يمكن أن تحدث هذه الحالة إلا بتكيف الفرد تكيفًا كاملًا مع بيئته، ولنلاحظ أخيرًا أن سبنسر قد لعب في الأخلاق، كما لعب في نظرية المعرفة، دوره التقليدي في التوفيق بين أطراف النزاع، فحاول أن يزيل الخلاف بين الأخلاق الحدسية والأخلاق التجريبية بأن قال بوجود قوانينَ أخلاقية تُعدُّ أولية بالنسبة إلى الفرد، ولكنها اكتسبت خلال النضال الطويل الأمد، الجنس البشري، وهو هنا يزيف — كما فعل من قبلُ — المعنى الباطن «للأولية»، ويظل ملتزمًا حدود الموقف التجريبي.

ولكن على الرغم من أن مذهب سبنسر الأخلاقي قد قُصِدَ منه أن يقدم الدليل النهائي على صحة مبدأ التطور، فقد ختم سبنسر هذا الجزء من مذهبه باعتراف قال فيه إنه لم يجد مبدأه العام مثمرًا إلى الحد الذي كان يتوقعه من قبلُ. وكان ذلك هو الموضع الوحيد الذي لمح فيه إلى الشك في قابلية هذا المبدأ للتطبيق الشامل، وباستثناء هذه الحالة الوحيدة، لم يطرأ على مذهبه أبدًا «ذلك الوهن الذي يبعث قناعًا شاحبًا» من الشك فقد كتب وهو مقتنع — عن ثقة تامة — بأنه يحمل معه مفتاح جميع المشاكل الفلسفية،

وكل ألغاز الكون. ولكن الواقع أنه كان في حاجة إلى كل ذرة من هذا اليقين المتعصب لكي يُقرِّر أن يأخذ على عاتقه وينفذ مثل هذه المهمة الضخمة، أعني فلسفته التركيبية، التي لا يملك من يشكون فيها، أو حتى من يرونها باطلة من أساسها، إلا أن يُبدوا الإعجاب بها.

وليس من مهمتنا في هذا المجال تتبع مجرى المذهب التطوري بعد دارون وسبنسر في جميع مراحله وتنوعاته، بل إن كل ما نستطيع القيام به هو إيضاح لقوته ومجاله، كما يظهران لدى بعض من أشهر ممثليه، فقد كان معظم من ناصروا الفكرة الجديدة وتوسعوا فيها من العلماء، أما الفلاسفة المحترفون — ولا سيما أصحاب الكراسي الجامعية — فقد ظل معظمهم بمعزل عنها، وساروا في طرقٍ أخرى، وربما كانت أهم شخصية في الفئة الأولى، وأشد أنصار النظرة الجديدة إلى الكون تحمُّسًا، هو توماس هنري هكسلي T. H. Huxley (١٨٢٥–١٨٩٥) كان هكسلي عالمًا بارزًا في علم الحيوان، كما كان من أبرز الشخصيات في الحياة العقلية بالعصر الفكتوري. وبفضل التقدير الذي اكتسبه بقوة شخصيته، وشدة إصراره، وقوة أسلوبه وتحمسه، وطريقته الموفقة في صياغة التعبيرات والصيغ، نجح هكسلي في تحويل أفكار دارون إلى عملةٍ جارية تتداول في كل ركن من أركان المجتمع. ولكن ذهنه كان أكثر استقلالًا من أن يقتفي أثر دارون أو سبنسر أو أي شخص غيرهما دون تمييز؛ إذ كان يطبع شخصيته الخاصة على كل ما يقتبسه، فهو حقًّا قد أقرَّ رأي دارون في الصراع من أجل البقاء، غير أنه كان متشككًا في قانون التكيف مع البيئة، وبالتالي في فكرة الانتقاء الطبيعي. أما في ميدان الفلسفة — الذي كان كثيرًا ما يطرقه،[٧] فقد ربط ربطًا وثيقًا بين المذهب التطوري والتراث القديم بالرجوع إلى هيوم «أمير اللاأدريين» كما أسماه، وهو الفيلسوف الذي كان يتفق معه في موقفه العام، وفي بعض التفاصيل، ولا سيما في فكرة هيوم الرئيسية القائلة إن كل معرفةٍ حقيقية تقتصر على عالم التجربة، ومن هنا كان عداؤه للميتافيزيقا وكانت «لا أدريته agnosticism»، وهو لفظ نحته هكسلي وسرعان ما انتشر انتشارًا واسعًا. كذلك كان مثل هيوم، يتصف بقدرٍ غير قليل من التشكك بطبيعته وهي صفة ترتبط بمثل هذا الذهن المرن الذي ارتفع فوق النزعة القطعية الصارمة عند سبنسر.

[٧] «مواعظ علمانية Lay Semons» ١٨٧٠ «هيوم Hume» ١٨٧٩، «العلم والثقافة Science and Culture» ١٨٨١، التطور والأخلاق Evolution & Ethics، ١٨٩٣، ومقالات وأبحاث عديدة غيرها تضمنتها «مجموعة المقالات Collected Essays» في تسعة مجلدات، ١٨٩٣–١٨٩٤.

ومع ذلك فقد افترق هكسلي في نواحٍ متعددة عن هيوم؛ ذلك لأنه حين حمل تفكير هذا الأخير من الدقة أكثر مما يحتمل، قد ارتد إلى النزعة القطعية أو اقترب منها إلى حد الخطورة، وكانت إثارته لذلك السؤال الذي يتعارض مع تفكير هيوم تعارضًا أساسيًّا، وأعني به السؤال عن أصل الانطباعات الحسية، مؤدية إلى إعطاء المذهب الظاهري أساسًا فسيولوجيًّا، وبالتالي ماديًّا، فأعلن أن كل الحالات أو الحوادث الذهنية إنما هي نتائج لعللٍ بدنية، بحيث يمكننا أن نفهم أصلها وطريقة عملها بدراسة تغيرات الجهاز العصبي، ولم يكن يجد غضاضة في استخدام تعبيراتٍ ماديةٍ صريحة، حتى كان يتحدث أحيانًا بلغة «كابانس Cabanis» وغيره من الفلاسفة الماديين في القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر، وكان هو أول من وصف الذهن بأنه «ظاهرة ثانوية epiphenomenon»، أي ناتجًا ظاهريًّا للمخ.

ونتيجة لمثل هذه التعبيرات وغيرها من التعبيرات الصريحة، وُصف تفكير هكسلي بالفعل بأنه مادي، غير أنه هو ذاته كان يحتجُّ على أية تسمية كهذه، وحاول أن يُبيِّن وجهة النظر التي تشير إليها مثل هذه التعبيرات ليست نهائية، وينبغي ألَّا تعدَّ ملزمة من الوجهة الميتافيزيقية، بل يجب أن يُنْظَرَ إليها على أنها نقطة انطلاق البحث العلمي في الطبيعة، التي تكون وجهة النظر هذه أساسية لها، بوصفها فرضًا عمليًّا. وقد ذهب إلى أن وجهة النظر هذه لا تحوي ما يتناقض مع أكثر المذاهب المثالية تطرفًا، بل رأى أنه كلما زاد استعدادنا لقبول الموقف المادي، كان من الأسهل الدفاع عن ضرورة المثالية. وهكذا دفع هكسلي بنفسه إلى مأزق لم يكن في وسع طريقته في التفكير أن تخلصه منه؛ فحاول نتيجة لذلك أن يجد لنفسه ملاذًا في اللاأدرية، وقال إن المادية لا تقبل البرهنة عليها، وكذلك الحال في المثالية لنفس الأسباب. والمذهبان معًا إنما هما القطبان المتضادان للموقف الممتنع الذي يفترض فيه إمكان معرفة شيء عن الطبيعة الأساسية لشيء ما، سواء أكان هذا الشيء مادة أم ذهنًا، فلا مفر للعلم الطبيعي من التسليم بوجود العالم المادي، وما يتبع ذلك من تأكيد الأولوية الواقع المحسوس، أما في الفلسفة فينبغي أن يكون ذلك العالم احتماليًّا دائمًا؛ إذ إن الحقيقة الأولى فيها هي الوعي، بحيث لا يمكنها أن تتصور المادة لا ظاهريًّا، بوصفها شيئًا معطًى للوعي في الوعي ذاته. ولقد كان هكسلي في هذا الصدد في شقاق مع نفسه، فعندما كانت تغلب عليه صفة الفيلسوف، كان يتحدث كما لو كان باركلي هو الذي يتحدث، وعندما كانت صفة العالم هي التي ترجح كفتها، كان يتحدث كأنه مادي. ولكي يتخلص من هذا المأزق، اتخذ لنفسه رداء الشك،

وكان يستمتع بهذه الصفة أو الحالة الذهنية أكثر مما يستمتع بغيرها، بحيث أخضع لاختباره كل الفلسفات دون أن يلتزم بواحدة منها، مستخدمًا إحداها تارةً والأخرى تارةً أخرى، حسبما يلائم موقفه. وكانت اللاأدرية عنده، على خلاف ما كانت عند سبنسر، قريبة بالفعل من نزعة الشك، ولم تكن تعني حكمًا سلبيًّا، بل كانت تعني الامتناع عن الحكم أصلًا في الأمور النهائية. وعلى الرغم من كل هذا، فقد كان في هكسلي أكثر من هذه اللاأدرية؛ إذ إن طبيعته التي كانت إيجابية في أساسها، كانت تثور، إن عاجلًا أو آجلًا، على هذا الانطلاق الفكري بين المواقف المختلفة، وتدفعه إلى إصدار تأكيداتٍ فلسفيةٍ محددة.

ولقد أسهم هكسلي بإضافة قيمة إلى النظرية الأخلاقية التطورية، وذلك في محاضرة «رومانس Romanes» المشهورة التي ألقاها عام ١٨٩٣ بعنوان «التطور والأخلاق»، وهنا أيضًا سار في طريقه الخاص، وافترق في بضع نواحٍ عن الآراء التطورية الشائعة، فعلى حين أنه وافق على أن قانون التطور يسري على مجال الفعل الأخلاقي كما يسري على كل المجالات الأخرى، فقد ذهب إلى أنه يتحقق في المجال الأخلاقي على نحوٍ مختلف تمامًا، فعالم الطبيعة يحكمه صراع رهيب من أجل البقاء، يحارب فيه الكل ضد الكل ويغلب فيه حب الذات على التعاون، وينتصر القمع القاسي على التعاطف والشفقة. أما الحياة الاجتماعية للإنسان فيظهر فيها — على الرغم من كونها ذات أصلٍ طبيعي، ورغم ضغط القوى الطبيعية — عالمٌ فريد في نوعه، عالم فيه قوانينه المطردة ومعاييره الخاصة. وهكذا فإن حياة الإنسان الأخلاقية إنما هي تفنيدٌ صريح للمبدأ الطبيعي؛ مبدأ الصراع الذي لا يرحم في سبيل المنافسة، وهي أبعد الأمور عن أن تكون تعبيرًا آخر عنه. وبهذا التأكيد للاستقلال الذاتي الفريد للنظام الأخلاقي الذي يظهر مع المجتمع، حرر هكسلي الأخلاق التطورية من قيود المذهب الطبيعي، ومهد الطريق لمثاليةٍ أخلاقية، وهي مثالية وجدت أجمل تعبير عنها في دفاع هكسلي نفسه عن كرامة الإنسان الأخلاقية، وفي اللغة الرفيعة التي تحدَّث وكتب بها عنها، وفي الطابع النبيل الذي ساد نظرته إلى الحياة البشرية.

أما «جون تندول John Tyndall» (١٨٢٠–١٨٩٣) فكانت تجمعه بهكسلي صلة الصداقة الشخصية، فضلًا عن الأهداف العلمية المشتركة، وكان اهتمامه بالفلسفة أقل وضوحًا من اهتمام هكسلي بها، ولكنه بدوره كرَّس جزءًا كبيرًا من محاضراته وكتاباته لينشر ويذيع الأفكار العلمية الجديدة، ولا سيما فكرة التطور، وله محاضرةٌ مشهورة[٨]

اعترف فيها بأنه مادي، وأثارت ضجةً كبرى، وجعلته فترة ما مركزًا للاهتمام الفلسفي، غير أن رأيه في طبيعة المادة يختلف تمامًا عن الرأي الشائع، بل يختلف عن الرأي العلمي الأدق من هذا الأخير. صحيح أنه اعترف بأن المادة كما تعرفها الفيزياء لا يمكن أن تكون قد ولدت الكون كما نعرفه، غير أنه كان يؤمن بأن كل تركيب ونشاط في العالم، سواء أكان ذهنيًّا أم ماديًّا، حتى نشاطنا في الأخلاق والفن والعلم، هو في الحقيقة كامن، وكأنه في بذرة في النار الأولية للشمس.

أما بالنسبة إلى العلوم غير العضوية، التي كانت هي مجال تخصص «تندول»، فإن فكرة التطور لم تكن تنفع كثيرًا؛ فعلينا أن نعود إلى المجال البشري إذا شئنا أن نقدر قيمة الاتجاه الفكري الجديد تقديرًا صحيحًا، ولقد أجرى السير فرانسس جولتن Sir Francis Galton[٩] (١٨٢٢–١٩١١) أبحاثه الهامة وهو متأثر مباشرةً بدارون، الذي كانت تربطه به صلة قرابةٍ وثيقة، وأهم ما اشتهر به جولتن هو أنه مؤسس علم تحسين السلالات Eugenics وهو العلم الذي يرى أن ذلك الانتقاء الصالح والقضاء على غير الصالح، وهو الانتقاء الذي يحدث آليًّا في الطبيعة، ينبغي أن يتم بطريقةٍ متعمدةٍ منظمة في المجتمع البشري. ولقد كانت أعمال جولتن المتنوعة، وهي تشمل أبحاثًا في الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، ودراسات في الوراثة البشرية، وفي عمى الألوان، وفي الصور العامة وبصمات الأصابع، وتطبيقه للمناهج الإحصائية على دراسة الإنسان؛ كل هذه كانت تستهدف معالجة المشكلات العملية المتعلقة بتحسين الجنس عن طريق التحكم الواعي في المعاشرة والتناسل، وأن حركة تحسين النسل، التي ثبتت أقدامها في بلدانٍ متعددة، إنما تدين له بمُثلها العليا وبكثير من مناهجها، ولقد كان تلميذه الأكبر في إنجلترا، والمكمل لرسالته (ومؤرخ حياته أيضًا)، هو كارل بيرسن Karl Pearson الذي ينبغي أن نتحدث عنه بمزيد من التفصيل، نظرًا إلى أنه قد انتقل من العلم إلى الفلسفة.

---

[٨] خطاب أُلْقِيَ أمام الجمعية البريطانية British Association التي اجتمعت في بلفاست سنة ١٨٧٤، انظر أيضًا كتابه «أقوال متفرقة في العلم Fragments of Science» ١٨٧١.

[٩] «العبقرية الوراثية Hereditary Genius»، ١٨٦٩، «أبحاث في الملكات البشرية وتنميتها Inquiries Into Human Faculty & its Development» ١٨٨٣ «التوريث الطبيعي Natural Inheritance»، ١٨٨٩، «رسائل في علم تحسين السلالات Essays in Eugenics»، ١٩٠٩.

فقد كان كارل بيرسن (١٨٥٧–١٩٣٦)[١٠] هو أكثر الناس تحمسًا للتوسع في النظرة العلمية بحيث تمتد إلى المسائل الفلسفية، وأشد ممثلي هذا الاتجاه تعصبًا، ولقد كان عالمًا مرموقًا في ميادينَ متعددةٍ متصلة، فقدم مساهمات رائدة في تطبيق الرياضيات على علم الحياة والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع. وترجع أهميته الكبرى من وجهة نظرنا إلى كتابه المشهور ذي التأثير البالغ وهو كتاب «قواعد العلم The Grammar of Science» (١٨٩٢، الطبعة الثالثة ١٩١١، طبعة جديدة رخيصة ١٩٣٧) الذي صاغ فيه المثل العلمي الأعلى للمعرفة، كما كان سائدًا في أيامه، صياغةً كلاسيكية، ومجد الروح الكامنة من ورائه، والأعمال التي جعلته ممكنًا، وأعرب بوضوح عن اقتناعه بأن العلم قد كتب له أن يخدم ثقافة المستقبل ويشكلها.

والهدف من هذا الكتاب هو دراسة المفاهيم الأساسية للعلم الحديث. وهكذا يتخذ بيرسن من المباحث الرياضية الفيزيائية أنموذجًا للعلم، وأكد بناءً على ذلك أن الطبيعة الأساسية للعلم لا تكون في التفسير وإنما في الوصف، ولا تكون في الإجابة عن السؤال «لماذا تكون الأشياء؟» وإنما في الإجابة عن السؤال «كيف تكون الأشياء؟» وفضلًا عن ذلك فإن غاية العلم هي القيام بهذا العمل بالنسبة إلى كل شيء، فلا شيء يقع خارج نطاقه، ولكن لما كان من المستحيل فهم الأشياء في كليتها الشاملة، فإن العلم يضطر إلى الالتجاء إلى نوع من الاختزال التصوري Conceptual، ويصطنع رموزًا وصيغًا وقوانين، ويتمكن بفضل هذه من فهم الواقع ووصفه بطريقةٍ مختصرة. وبعبارةٍ أخرى فالإلكترون مثلًا ينبغي ألا يعد حقيقيًّا من الوجهة التجريبية وإنما هو مجرد رمز أو تعبيرٍ اختزالي يبتدعه خيال العالم، ويمكن بالتالي طرحه جانبًا كلما ثبت عدم كفايته لوصف الوقائع المتعلقة به. وفضلًا عن ذلك فالعلم لا يضع النظريات حبًّا في النظريات، وإنما هو عملي في أساسه، وهو من أهم ما في متناول أيدينا من الوسائل لتكييف أنفسنا مع بيئتنا والنجاح في صراعنا من أجل البقاء. واستهدافه هذه الغاية العملية هو ذاته الذي يجعله يسعى إلى تحصيل أكبر قدر من المعرفة بأبسط الوسائل، طبقًا لقانون الحد الأدنى من المقاومة. ولهذا السبب بعُيِّنَه يرفض العلم كل المسلمات الباطلة المتعصبة، بحيث إن من مهامه الرئيسية تحرير الفكر من الأوهام التي كدَّستها عليه الخرافة والجهالة على مر القرون.

[١٠] خلف «كليفور Clifford», في كرسي الرياضة التطبيقية بجامعة لندن، ثم أصبح فيما بين ١٩١١ و١٩١٣ أستاذ كرسي «جولتن» في علم تحسين السلالات بنفس الجامعة.

وهكذا فإنه يحمل على اللاهوت والميتافيزيقا من أساسهما وبكل ما فيهما. أما الفلسفة، فبقدر ما يكون لها أي حق في المطالبة بمجرد الوجود، فإنها تنحل إلى العلم حسب تعريفه المذكور من قبلُ، ولا يمكن أن يصبح لها مجالٌ خاص بها إلا بقدر ما ينظر إليها تاريخيًّا على أنها مرحلة من مراحل النمو العقلي للإنسان.

غير أن على العلم بدوره أن يقوم — في مجاله الخاص — بعملية تطهير فعليه أن يستبعد من مجاله كل ما لا يتمشى مع طبيعته من حيث هو وصف وتنظيم وتصنيف، وهذا يعني أن عليه أن يتخلص من أفكار العِلِّية والقوة المادية، التي لا تعدو أن تكون أصنامًا مختبئة في زوايا العلم حتى في أحدث صورة. فمقولة العلية ليست لها صورةٌ فكرية، ولا تدعمها التجربة، وإنما هي مجرد حدٍّ تصوري ابتدع لإرضاء حاجتنا إلى الاقتصاد في التعبير. والقوة هي نوع من الحركة، وليست تفسيرًا لها. أما المادة فليست شيئًا، أو ليست على أية حال شيئًا معروفًا، بحيث لا تحتاج الفيزياء إلى فكرتها. ولقد شغل مكان كل هذه التصورات بفكرة الحركة، التي يضعها العلم ولكنه لا يستطيع تفسيرها. وحسب العلم أن تعطيه الحركة والدقائق الجسمية والمكان، وهي كلها أمور يمكن قياسها بدقة، لكي يستطيع أن يقدم وصفًا لكل ما يقع في نطاق التجربة.

وهكذا كان موقف بيرسن تمجيدًا متطرفًا لقدرة العلم الشاملة، وهو يسير في نفس الطريق الموروث مباشرةً عن تجريبية هيوم ووضعية كونت، وله مقابل دقيق في الجانب الفلسفي من تفكير «أرلست ماخ». ومما يدل على إدراك ماخ لهذه القرابة الوثيقة بينهما، أنه أهدى كتابه «تحليل الانطباعات الحسية Analyse der Empfindugen» إلى بيرسن، تعبيرًا عن شعور الزمالة والتقدير. كذلك كانا يتفقان في الأساس المعرفي (الإبستمولوجي) لنظريتهما في العلم. وهذا الأساس كغيره يرتد إلى هيوم، فالوقائع التي يعالجها العلم ليست أشياءَ في ذاتها ذات طبيعةٍ غامضة، بل هي مجرد ظواهر الوعي، أي هي الإحساسات ومشتقاتها، التي لا توجد سواها أية حقيقة أخرى. صحيح أننا نُسقط جزءًا من محتوى الوعي على مكانٍ خارجي، ونتحدث عنه بوصفه وقائعَ مادية، غير أن هذا الإسقاط لا ينقلنا في الواقع إلى ما وراء الوعي، فما يسمى بالشيء الخارجي ليس إلا تركيبًا ذهنيًّا نتج عن ربط الانطباعات الحاضرة بالماضية. صحيح أنه يجوز العلم أن يتجاوز الإحساسات الحاضرة، وأنه يفعل ذلك حقًّا عن طريق تكوين فروض ووضع قوانين واستخلاص استدلالات وما إلى ذلك، غير أن الإحساسات هي التي تتحكم في كل هذه التركيبات التصورية الاصطناعية، وهي التي تضفي عليها أي معنًى ممكنٍ

لها. فالذهن عند بيرسن، كما هو عند ماخ، يشبه المحطة المركزية للهاتف (التليفون)؛ إذ يتلقى الانطباعات الخارجية ويرتبها ويعيد توجيهها. ولكن ينبغي علينا ألا نتطلع في الاستيطان، كما في الإدراك الحسي، إلى ما وراء الإحساسات والصور والمفاهيم المستمدة منها؛ فليس ثمة نفس أو أي شيء يشبهها متميز عن المحتويات التي يكون لدينا بها وعي، وما الذهن إلا مجموع انطباعاته وأفكاره. وهكذا يظهر بوضوح أن نظرية المعرفة عند بيرسن مماثلة تمامًا لنظرية هيوم ومل وماخ.

ولقد مضى بيرسن في امتداحه للروح العلمية إلى حد التمجيد المفرط، فرسالة العلم الحديث ذاتها هي احترام ذلك الإله الذي لدينا به وحده يقين مؤكد، أعني الروح البشرية، وما الدين إلا خدمة قضية العلم، وما التقديس إلا تأمل ما أنجزه العقل البشري، وأن مكتشفي الحقيقة لهم القديسون والصالحون بحق، ولن يقول أحد في المستقبل إنني مؤمن لأن موضوع إيماني ممتنع، بل سيقال «أومن لأنني أفهم.» وهكذا فإن بيرسن، مثل كونت، يؤلِّه العلم، وموقفه هو موقف عصر التنوير، وكل ما في الأمر أنه ظهر في غير الأوان، أي متأخرًا عن وقته بمائة عام.

ومثل هذا يمكن أن يقال عن تفكيره الأخلاقي[11] الذي يجعل من التقدم في المعرفة العلمية سمةً رئيسية لكل محاولة للاقتراب من المثل الأخلاقي الأعلى. وكما أنه حمل على الدين (كما يشيع فهمه) بوصفه ناتجًا عن الخرافة، فهو كذلك قد وصم الأخلاق المسيحية هنا بأنها نتيجة لشعورٍ أعمى، فالأخلاق الحقة لا صلة لها في نظره بالشعور، وإنما بالمعرفة وطلبها فحسب، وهو يؤيد رأي سقراط القائل إن العارف وحده هو الذي يمكن أن يكون فاضلًا. وهو يضيف الاشتراكية إلى «أخلاق الفكر الحر» بوصفها تكملةً سياسية لها، وهو لا يعني بالاشتراكية ذلك النوع الثوري المرتبط بماركس، بل لا يعني بها أساسًا أي تغيير للنظام السياسي القائم على الإطلاق، وإنما يعني بها ذلك التقدم المطرد البطيء للشخصية الأخلاقية، على النحو الكفيل بأن يؤدي بكل فرد إلى إخضاع سلوكه لصالح المجتمع من حيث هو كل. مثل هذه الاشتراكية تقتضي تحسين الجنس عن طريق أساليب علم تحسين السلالات، وتحرير المرأة، وإلغاء المحرمات الجنسية (أي «إباحة الحب»)، وحرية اختيار العمل، وحرية الفكر. ولقد كان في هذه الأفكار يستبق، على نحو يدعو إلى الإعجاب، وهو لم يزل في العقد التاسع من القرن الماضي؛ أفكارًا

[11] «أخلاق الفكر الحر The Ethic of Free thought» ١٨٨٨، الطبعة الثانية ١٩٠١.

ظهرت من بعده، وكان لا بد للقيام بذلك من شخصية مثل بيرسن، تتصف بالقوة والجرأة، وتمتلئ ثقة بقدرة العلم على كل شيء، وتؤمن إيمانًا راسخًا بحرية البحث، وتزدري الحلول الوسطى، وتستخلص النتائج بجرأة حتى لو كان من شأنها أن تغضب معاصريه.[١٢]

ولقد حدث تطبيق وتأييدٌ آخرُ واسع المدى لمبدأ التطور في ميدان خارج عن الفلسفة، ولكنه قريب من مجالها إلى الحد الذي يبرر ذكره في هذا المجال، فمثلًا قام السير هنري مين Sir H. Maine (١٨٢٢–١٨٨٨)، الذي يمكن أن يُعَدَّ خليفة أوستن،[١٣] بإعطاء أساسٍ جديد كل الجدة للتشريع التاريخي والمقارن، وذلك في عدة مؤلفات كان لها تأثيرها الهائل، رتب فيها وقائع التنظيم البدائي الاجتماعي والسياسي بوساطة هذا المبدأ،[١٤] وفي ميدان الاقتصاد والتاريخ الدستوري والعلوم السياسية، وقام ولتر بادجت Walter Bagehot (١٨٢٦–١٨٧٧)[١٥] بمجهودٍ مماثل، ولما لم يكن دارسًا منعزلًا، بل كان من رجال الأعمال والبنوك، فإن أفكاره كانت ذات وجهةٍ علمية، وكان لها بعض التأثير في هذا المجال. وهو يصف دينه لدارون ويعترف به في العنوان الفرعي لكتابه «الفيزياء والسياسة»، وهو «أفكار عن تطبيق مبدأي الانتقاء الطبيعي والوراثة على المجتمع السياسي»، وقد أثارت مؤلفاته اهتمام دارون ذاته.

ولكن الميدان الذي اكتسبت فيه نظرية التطور أكبر قوة لها، خارج نطاق علم الحياة والفلسفة، كان ميدان الأنثروبولوجيا، مثال ذلك أن السير جون لبوك Sir John Lubbeck (اللورد أيفبري Avebury، ١٨٣٤–١٩١٣) كان داروينيًّا متحمسًا، ورأى أن الإنسان البدائي لم يكن يعرف الآلهة، وأن الدين تطور من أشكال الوثنية المختلفة،

[١٢] انظر بالإضافة إلى الكتابَين المذكورَين، «احتمالات الموت ودراساتٌ أخرى في التطور The Chances of Death and other Studies in Evolution» في مجلدَين، عام ١٨٩٧.

[١٣] انظر: [الباب الأول: المدارس الفكرية المتقدمة، الفصل الثاني: المدرسة النفعية التجريبية].

[١٤] «القانون القديم Ancient Law» ١٨٦١ (طبعات متعددة) المجتمعات المحلية القروية في الشرق والغرب Village Communities in The East & The West ١٨٧١، «التاريخ القديم للنظم الاجتماعية Early Hist of Institutions» ١٨٧٥، «أبحاث في القانون والعرف القديم Dissertations on Early Law and Custom» (١٨٨٣).

[١٥] «الدستور البريطاني The British Constitution» ١٨٦٧، الفيزياء والسياسة Physics & Politics، ١٨٦٩، شارع لومبارد Lombard Street، ١٨٧٣.

كعبادة المسحورات، «الفتيش fetishism» ومنها إلى عبادة أصنام الجدود «الطوطمية Totemism» ثم عبادة الأوثان بوجه عام idolatry، وغيرها من صور تعدد الآلهة، ومن هذه كلها إلى مرحلته التوحيدية الراهنة. وحاول السير إدوارد بيرنت تيلور Sir Edward Burnett Tylor (١٨٣٢–١٩١٧) وهو أول أستاذ للأنثروبولوجيا في أكسفورد، وأعظم حجة إنجليزي في هذا الفرع من العلم خلال القرن التاسع عشر، أن يثبت أن الصور العليا للدين، وكذلك الفلسفة، قد ظهرت من مذهب حيوية الطبيعة Animism، وكان خليفة تيلور هو السير جيمس فريزر Sir James G. Frazer (ولد سنة ١٨٥٤)، وهو عميد علماء الأنثروبولوجيا الإنجليز الأحياء،[١٦] وقد ذاعت شهرته دوليًّا منذ وقتٍ بعيد، وهو يرى أن حياة الإنسان البدائي كان يحكمها السحر أكثر مما تحكمها المعتقدات الخاصة بحيوية الطبيعة، ولما كان السحر يرمي إلى السيطرة على القوة الطبيعية، فإنه أقرب إلى العلم منه إلى الدين، أما هذا الأخير فلم يظهر إلا بعد وقتٍ متأخر جدًّا، حين أهاب الناس بقوًى أعلى بعد أن بلغت قوى مداها، وحين حل الخوف والأمل والتفاؤل والتشاؤم محل الرغبة في السيطرة. ويظهر استمرار تأثير سبنسر ودارون بوجهٍ خاص في عمل عالمٍ أنثروبولوجي حيٍّ آخر،[١٧] وهو إدوارد وسترمارك Edward Westermarck (وُلِدَ سنة ١٨٦٢)، وهو فنلندي استقر منذ وقتٍ طويل في إنجلترا وأصبح أستاذًا لعلم الاجتماع بجامعة لندن من سنة ١٩٠٧ إلى سنة ١٩٣٠، ومن كتبه المشهورة، «تاريخ الزواج البشري Hist. of Human Marriage» (١٨٩١، الطبعة الخامسة في ثلاثة مجلدات سنة ١٩٢١) وقد عالج مشكلات الأخلاق في كتابَين، «أصل الأفكار الأخلاقية وتطورها The Origin and Development of the Moral Ideas» (في مجلدَين، ١٩٠٦–١٩٠٨، الطبعة الثانية ١٩١٢–١٩١٧) و«النسبية الأخلاقية Ethical Relativity» (١٩٣٢)، وتظهر في الكتابَين نزعته التطورية بكل وضوح؛ إذ إن معالجته للظواهر الأخلاقية من حيث نشأتها وتطورها تؤدي حتمًا إلى النسبية الأخلاقية. وهو يرى أن كل المحاولات التي ترمي إلى الاهتداء إلى أساس لصحةٍ موضوعيةٍ مزعومة للأحكام الأخلاقية، كمحاولتَي المذهب العقلي والحدسي، تتعارض حتمًا مع حقائق التطور الأخلاقي. وهو يرى مثل هيوم أن الانفعال، لا العقل، هو أصل الحكم الأخلاقي والمتحكم فيه، والانفعال ذاتي قطعًا. وقد حاول أن يتعقب أصل

[١٦] كان السير جيمس فريزر حيًّا حتى وقت تأليف هذا الكتاب، وقد توفِّي سنة ١٩٤١. (المترجم)

[١٧] توفِّي وسترمارك سنة ١٩٣٩. (المترجم)

الظروف الانفعالية لأحكامنا الأخلاقية التلقائية، بل والنظريات الأخلاقية الأولية ذاتها كنظرية كانت. فالانفعالات الأخلاقية — التي تتميز عن غير الأخلاقية بتنزهها وشمولها — تُسْتَمَد كلها من الاستحسان والاستهجان، بحيث يكون الأول هو أصل الانفعالات الإيجابية، والثاني أصل الانفعالات السلبية (التي يدرج ضمنها الشعور بالإلزام الخلقي). فالانفعالات دائمًا أسباب الأحكام الأخلاقية لا نتائجها، وما المبادئ الأخلاقية إلا تعميمات لمثل هذه الأحكام المشتقة، وفضلًا عن ذلك فالانفعالات الأخلاقية ليست آخر الأمر فردية، وإنما هي اجتماعية في طابعها وأصلها، وقد كان وستر مارك يؤكد دائمًا ارتباط الأخلاق بعلم الاجتماع.

ولنعد من هذه التفرعات للمذهب التطوري، وهي تفرعاتٌ خارجية إلى حدٍّ ما، إلى مظاهره ذات الطابع الفلسفي الأوضح، فننتقل إلى جورج هنري لويس George H. Lewes (١٨١٧–١٨٧٨)، الذي كان أهم ممثلي المذهب التطوري في المجال الفلسفي بعد سبنسر، وكان ينتمي، بفضل ذهنه الرحب، إلى مجال الأدب بقدر ما ينتمي إلى مجال الفلسفة، وهو معروف لدى جمهرة القراء بصلته الرومانتيكية بجورج إليوت، وترجمته لحياة جيته (وهي ترجمة انتشرت في ألمانيا على نطاقٍ واسع) أكثر مما هو معروف بمؤلفاته الفلسفية،[١٨] ولقد كان في الفترة الأولى من حياته على الأخص واحدًا من أشد تلاميذ كونت الإنجليز تحمسًا، ووجد في هذه الناحية، كما وجد في غيرها من النواحي، تآلفًا روحيًّا كاملًا مع جورج إليوت، ولقد كانت وجهة النظر الوضعية هي السائدة تمامًا في كتابه «تاريخ الفلسفة»، وهو كتاب ليست له قيمةٌ كبيرة بمعاييرنا الحالية، ولكن إتقان كتابته أدى إلى ذيوع انتشاره إلى حد غير مألوف، بحيث كان هو الذي أمدَّ كثيرًا من القراء الإنجليز بمعلوماتهم الوحيدة عن تاريخ الفلسفة. وبهذه المناسبة، فقد كان هذا الكتاب من أوائل الكتب العامة في تاريخ الفكر النظري باللغة الإنجليزية، وكان الهدف منه كشف غرور كل تأملٍ ميتافيزيقي، فهو قد فرض حظرًا على الجزء الأكبر من المحاولات الفلسفية، وانتهى من ذلك إلى تحبيذ مذهب كونت بوصفه قمة

---

[١٨] تاريخ الفلسفة من خلال تاريخ حياة الفلسفة The Biographical Hist.of Philosophy في مدلني، ١٨٤٥–١٨٤٦، وقد أعيد طبعه مرارًا «فلسفة العلوم الوضعية عند كونت Comet's Phil. of the Positive Sciences» ١٨٥٣، «أرسطو، فصل في تاريخ العلم Aristole: a Chapter in the Hist. of Science» ١٨٦٤، «مشكلات الحياة والذهن Problems of Life & Mind» في خمسة مجلدات ١٨٧٤–١٨٧٩.

التفكير البشري، وقد تزايد تباعده فيما بعدُ عن مذهب كونت، تأثر وقتًا ما بسبنسر، ثم سار آخر الأمر في طريقه الخاص، ولكنه لم يترك معسكر الوضعية فقط بصفةٍ نهائية.

ولقد كانت فلسفة لويس — كما عرض الجزء الأكبر منها في كتابه الأخير — تعبيرًا أمينًا عن ذهنه المرن المتفتح، ومعارفه التي كانت واسعة إلى حدٍّ غير عادي، والتي اشتملت على مسائلَ بيولوجية ونفسانية، فضلًا عن المسائل الفلسفية، وهي تزخر بالأفكار، التي يعدُّ الكثير منها هامًّا، ولكنها في عمومها تفتقر إلى الاتساق والإحكام، فمن الصعب أن يهتدي المرء إلى مبدأٍ جامع أو إطارٍ مسيطر عليها، وإنما يحس المرء بعد قراءته بأن لديه تفكيرًا حيًّا خصيبًا، ولكنه يفتقر إلى الوضوح والنضج. ويؤكد لويس، كأي وضعيٍّ مخلص، أن الفلسفة ينبغي أن تكون علمية، ولا يعني بذلك فقط أن عليها اتباع مناهج العلوم الطبيعية، بل يعني أيضًا أن عليها أن تقتصر على ما هو تجريبي بوصفه هو وحده القابل لأن يعرف. ولقد كان هو الذي نحت لفظ «ما بعد التجريبي metempirical» ليدل به على ما هو موجود، أو يفترض أنه موجود، من وراء التجربة، وكما بين شادورث هدجسن Shadworth Hodgson،[١٩] فإن لويس لا يوضح إن كان ينكر وجود ما بعد التجربة، أم ينكر فقط قابليته للمعرفة أم كليهما معًا، ويبدو على وجه الإجمال أنه يعترف بوجوده فحسب. ومهما انكشف للحدس وللإيمان من هذا المجال، فإنه لا يمكن أن يكون — بالنسبة إلى المعرفة في معناها الوضعي — إلا تصورًا سلبيًّا حديًّا. وقد ترك لويس آخر الأمر مجالًا للمشكلات الميتافيزيقية في الفلسفة، ولكنه اشترط أن تعالج وتحل بروحٍ علميةٍ دقيقة؛ فالفلسفة في نظره، كما هي في نظر سبنسر، هي العلم الذي ينتقل إلى أعلى التجريدات وأوسع التعميمات.

وفيما عدا ذلك، فقد كانت معظم أبحاث لويس ذات طابعٍ فسيولوجي ونفساني، وهذه بدورها حافلة بالأفكار المثيرة، التي ترتفع في أحيان غير قليلة إلى مستوى التبصر العبقري، ولكنها ظلت كلها عقيمة لأنها اختبأت وسط حشد من الأفكار المختلطة التي تفتقر إلى الاتزان والوضوح. ومن أفكاره الجديدة، التمييز بين نوع الظاهرة الذي يتبدى بوصفه تجديدًا خالصًا بالنسبة إلى سوابقه، وبين النوع الذي لا يمكن فهمه تمامًا من

[١٩] «فلسفة التفكير التأملي The Phil. of Reflection» المجلد الأول ص١٩٠ وما يليها.

خلال خصائص أجزائه المكونة، وكان لويس أول مَنْ أطلق على الفئة الأولى اسم الظواهر الطافرة emergent، بينما أسمى الفئة الثانية بـ«الناتجة resultant»، وهو هنا قد استبق «فلسفة الطفرة .emergent Phil» عند لويد مورجان وألكسندر، وإن لم يكن من المؤكد إن كانت ثمة أي استمرار منه إليها، أي تأثير مباشر أو غير مباشر له فيهما.

ولقد كان تفكير لويس ينتمي في أساسه إلى عصر كونت ومل، ولم يتأثر بأفكار داروين وسبنسر إلا قليلًا. أما الجيل التالي من المفكرين الذين وُلِدُوا في العقدين الرابع والخامس من القرن التاسع عشر، فقد طغت عليهم موجة المذهب الجديد، في السن التي كانوا فيها أشد تعرضًا للتأثر بآراء الغير، ولكنه لم يؤثر إلا في القليلين بمثل العمق الذي أثر به في وليام كنجدن كليفورد William Kingdon Cilfford (١٨٤٥–١٨٧٩)، الذي شغل منذ عام ١٨٧١ حتى موته المبكر منصب أستاذ الرياضيات في الكلية الجامعية (يونيفرستي كوليدج) بلندن.

كان كليفورد شخصيةً فريدة ذات موهبةٍ عقلية لامعة، وكان سابقًا لسنِّه ضليعًا في ميادينَ عديدة، تشع العبقرية منه، وكانت له القدرة على التحمس وإثارته لدى الغير، كما كان له على الناس سحرٌ غريب، ولكن ذلك اقترن لديه بجرأة لا ضابط لها، وبنوع من الإفراط والإغراب؛ فإذا بالنتيجة شخصيةٌ حافلة بالمتناقضات كانت تسير نحو استهلاك ذاتها، ولقد كان فيه عرقٌ بروميتي، وكان يتصف بالكثير مما يذكرنا بمعاصره الألماني نيتشه. والحق أنه ما من شيء يؤكد مدى خروج شخصية كليفورد عن المألوف في الفكر الإنجليزي بقدر قرابته العقلية مع هذا المفكر الألماني الذي كان دائمًا وما يزال غريبًا كل الغرابة بالنسبة إلى الإنجليز، غير أن حياة كليفورد كانت أقصر بعشرة أعوامٍ كاملة من حياة نيتشه العقلية، ولم يتسنَّ له أن يتم إلا أقل مما أتمه نيتشه بكثير. ولربما خطر ببال المرء أن يتساءل: أهناك شيء كان سيعجز عن تحقيقه لو كان قد وُهِبَ حياةً أطول؟ غير أن هذا سؤالٌ عقيم؛ إذ ربما كان القدر قد شاء له أن يقدم في سيلٍ جارف كل ما كان لديه خلال العمر القصير الذي أتيح له، بحيث إنه كان قد استنفد موارده العقلية بالفعل عندما خانته قواه الجسمية. وهكذا كان عمل كليفورد الذي وزعه بطريقته الموهوبة بين ميادينَ علميةٍ متعددة، قد ظل تمثالًا رائعًا لجذع بغير أطراف، وكان هو ذاته باحثًا أكثر منه كاشفًا، وحافزًا للغير أكثر منه موجهًا لهم، ومرشدًا إلى أهداف لم يعش هو ذاته لتحقيقها.

ولقد شملت الأعمال التي أنجزها كليفورد، إلى جانب جهوده الهامة في الرياضيات ومعرفته الدقيقة بالعلم الطبيعي، أبحاثًا في نظرية المعرفة، ونظرية العلم، وكذلك في

الميتافيزيقا والأخلاق وفلسفة الدين،[٢٠] وهو يتخذ نقطة بدايته في نظرية المعرفة من فكرةٍ قريبة من المذهب الظاهري الحسي عند باركلي وهيوم، فموضوعات العالم الخارجي تعطى لي بوصفها انطباعات، وهي تمثل سلسلة من التغيرات في وعيي، وليس لها عدا ذلك وجود، غير أن انطباعات الذوات الأخرى لا تعطى على نفس النحو؛ إذ إنها لا يمكن أن تكون موضوعًا لوعيي، وإنما يمكن الاستدلال عليها من وعيي، عن طريق إسقاط ذاتي خارج وعيي على الذات «الأخرى». ويطلق كليفورد على هذه الانطباعات التي أسقطها خارج ذاتي على هذا النحو وأدركها على أنها توجد خارج «ذاتي» اسم «الانبثاقات ejects»، وهكذا فبينما تكون الموضوعات objects هي المعطيات التي تبدو بوصفها ظواهر في وعيي الخاص وتنتمي إليَّ وحدي، فإن «الانبثاقات» هي محتويات عمليات المعرفة، منقولة من وعيي الذاتي ومحوَّلة إلى الوعي الخارجي الذي تنتمي إليه. ومما يزيد هذا التفسير لعملية المعرفة تعقيدًا أن كليفورد يضيف إليه أفكارًا منتمية إلى المجال التاريخي التطوري، فالإيمان بوجود وعي غير وعيي مضمون بالفعل، على نحوٍ مستقل عن كل حجةٍ نظرية؛ نظرًا إلى أن الإنسان لم يكن منذ البداية فردًا منعزلًا، وإنما تربطه بأقرانه علاقاتٌ اجتماعية. وهكذا يتضح، من وجهة نظر التطور التاريخي، أن الإيمان (بالمنبثق (خارج الذات) The eject) هو نوع من إعادة كشف وعيٍ مشابه لوعيي في وجود أقراني من الناس، أو من التعرف على هذا الوعي الآخر، غير أن «الموضوع» المعطى لوعيي قد يتمثل أيضًا منذ البداية، حتى لو كان ذلك بطريقةٍ غريزية فحسب، بوصفه موضوعًا يمكن أن يحس به وعيٍ آخر بالإضافة إلى وعيي. ويطلق كليفورد على الموضوع الذي يقترن به هذا الاعتقاد اسم «الموضوع الاجتماعي»، ولا يعني الإحساس بالخارجية، الذي تثيره مثل هذه الموضوعات، أي شيء سوى هذه العلاقة الفعلية أو الممكنة مع وعيٍ «آخر». ومن الواضح أن مثل هذه الطريقة في البرهنة على هذه المسألة تنطوي على جمعٍ عشوائي بين أفكار شديدة التنوع، ومن الممكن أن يُطْلَق عليها اسم البرهان الاجتماعي على حقيقة العالم الخارجي.

---

[٢٠] كان معظم كتابه يتألف من المحاضرات التي ألقاها خلال حياته، أو من مقالات نشرت في مجلاتٍ دورية، وقد جُمع معظمها ونُشر بعد وفاته، ومنها: «الإبصار والتفكير Seeing & Thinking»، ١٨٧٩ (الطبعة الثانية ١٨٨٠)، «محاضرات ومقالات Lectures and Essays» وقد نشره ل. ستيفن والسير ف. بولوك، في مجلدَين، ١٨٧٩ (الطبعة الثالثة ١٩٠١)، «العلوم الدقيقة من وجهة نظر التفكير السليم The Common Sense of The Exact Sciences» نشره وكمله كارل بيرسن، ١٨٨٥.

ولا تمتزج في هذه النظرية اتجاهاتٌ فكرية تجمع بين المذهبَين الحسي والتطوري فحسب، بل تمتزج فيها أيضًا اتجاهاتٌ فكريةٌ إبستمولوجية وميتافيزيقية، وليس في وسعنا أن نعرض هنا الارتباطات الباطنة بين هذه الاتجاهات المتباينة، وهي الارتباطات التي لا تظهر بوضوحٍ كامل في طريقة كليفورد المتقلِّبة في التفكير، غير أن كل حجة تؤدي في النهاية إلى عنصرٍ واحد في فلسفته أصبحت له شهرةٌ واسعة، هو نظرية «المادة الذهنية mind-stuff». وفي هذه النظرية يشير أولًا إلى أن الانطباع أو الإحساس لا يلزم أن يكون في وعي يحويه، وإنما يكون أيضًا أن يوجد بطريقةٍ مستقلة «خارج» الوعي، أي إنه «شيء في ذاته»، ومطلق يكون وجوده «لذاته»، لا منسوبًا إلى أي شيءٍ آخر، وكل ما يمكن أن يقال عنه هو أنه يحس sentiur، فالعناصر التي يتألف منها كل إحساس هي التي أسماها كليفورد «بالمادة الذهنية»، ولقد كان من السذاجة بحيث اعتقد أنه توصل بذلك أخيرًا إلى حل المشكلة «الشيء في ذاته» عند كانت، وهو يصل إلى هذا الهدف ذاته عن طريق سلسلةٍ أخرى من الحجج، فيحاول أن يبين أن مشكلة العلاقة بين المجال المادي والمجال النفسي ينبغي ألا تُحلَّ برد أحدهما إلى الآخر بوصفه مصدرًا له، وإنما يسود المجالَين تبادل وتناظرٌ تام، يماثل في اكتماله ذلك التبادل والتناظر الموجود من جهة بين حروف الجملة عندما تُقرأ أو تُنطَق، وبينها من جهة أخرى عندما تُكتَب أو تُطبَع. وذلك يعني في نظره أننا لسنا هنا إزاء شيئَين مختلفَين أساسًا ومن حيث المبدأ، وإنما إزاء نفس الجوهر، الذي يبدو ماديًّا من وجهة معيَّنة ونفسيًّا من الوجهة الأخرى. وهو يستخدم تعبير «المادة الذهنية» ليدل به أيضًا على ذلك الجوهر الموحَّد الكامن وراء كل الوجود. وهنا أيضًا يكون من الواضح أن المادة الذهنية ينبغي ألا تُعدَّ مستقلة عن كل وعي فحسب، بل يجب أن تعد سابقة عليه في الزمان أيضًا؛ إذ ينبغي أولًا أن تركز المادة الأولى المنتشرة في الكون في أثناء حالته المختلطة، وتدمج في تركيباتٍ متكاملة، ومن المحال أن يصبح الوعي ممكنًا قبل ذلك بحيث يتوقف المستوى الذي يبلغه الوعي على المستوى الذي يصل إليه تطور العناصر المادية. وينبغي أن ينظر إلى ما يبدو لنا «مادة» على أنه مؤلَّف بالمثل من مادةٍ ذهنية، فكل ذرة وجسيمة فيها، بالإضافة إلى ماديتها، عنصرٌ نفساني. ومن الواضح أن مذهب سبنسر في الكونيات يلعب دورًا في تأملات كليفورد هذه، كما أن من الواضح أن فكرة «شمول النفس panpsychism» هذه ليست إلا مذهبًا ماديًّا لا يحجبه إلا قناعٌ دقيق؛ إذ إن «المادة الذهنية» التي قال بها كليفورد، على الرغم من كونها تبدو فكرةً جريئة إلى حدٍّ بعيد، هي بالفعل فكرةٌ ميتافيزيقيةٌ معقدة التركيب، يتضح من الفحص الدقيق أنها لا تختلف اختلافًا أساسيًّا عن «المادة» المألوفة.

ولدى كليفورد آراء في المنطق ومناهج العلوم الدقيقة لها قيمةٌ فلسفيةٌ أعظم، وإن تكن شهرتها أقل كثيرًا، وتتفق هذه الآراء في الأساس مع آراء ماخ، كما تتفق بوجهٍ خاص مع آراء بيرسن، الذي كان يقف عن كثب منها، وشيَّد عليها مذهبًا، والمبدأ الأساسي هو مبدأ «الاقتصاد في التفكير» الذي يؤدي هنا، كما يؤدي لدى المفكرين الآخرين، إلى استباق أفكار ظهرت فيما بعدُ في النظرية البرجماتية في المعرفة.

ويظهر التأثير المقلق لأفكار دارون وسبنسر أوضح ما يكون في آراء كليفورد الأخلاقية، التي اهتم بها اهتمامًا خاصًّا. ولقد كان كليفورد يعتقد، كما رأينا من قبلُ، أن إيماننا بالعالم الخارجي يرتكز على نوع من الغريزة الاجتماعية، ولا يمكن أن يضمنه التفكير النظري البحت، ومثل هذا يقال في الأخلاق، فهنا أيضًا تكون الحقيقة الرئيسية هي أن الفرد ليس شيئًا في ذاته ولذاته، بل إن وجوده كله إنما ينحصر في كونه عضوًا في كلٍّ اجتماعي يدعم الفرد ويحيط به، وهنا يدخل كليفورد فكرةً رئيسية هي فكرة «الذات القبلية Tribal Self» وهي فكرة استحدثها هو، وأصبحت بفضله مشهورة. والمقصود عنده بهذا اللفظ ذلك الإحساس الذي هو موروث ومكتسب في آنٍ واحد، والذي يؤدي إلى إدراك ما يخدم مصالح القبيلة أو الجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد. والذي يحدث أولًا هو أن الذوات المنفصلة التي تنشأ منها «الذات القبلية» بالتدريج، تكون في البداية مدفوعة بالسعي وراء اللذة، والميل إلى إشباع حاجاتها الفردية. غير أن الذات الفردية تمتد إلى الذات القبلية بقدر ما تترك جانبًا مصالحها الأنانية وتدافع عن مصالح القبيلة وكأنها مصالحها الخاصة، ويكون نمو الفرد هذا عملية تطورٍ اجتماعي في نفس الوقت. غير أن الذات الخاصة والذات الاجتماعية تكونان في الحياة البشرية في صراعٍ دائم، وحيث تكون الذات الاجتماعية نامية، فإنها تعارض الدوافع الأنانية للذات الخاصة، وهي الدوافع التي تتعارض مع مصالح المجتمع، وتجعل المرء يستاء من مسلكه الخاص. وفي هذه الإدانة للذات الفردية بوساطة الذات الجماعية يرى كليفورد أن ظاهرة الضمير تعبر عن نفسها، بوصفها صوت «الذات القبلية» وقد نما وتهذب عن طريق الانتقاء الطبيعي؛ وعلى ذلك فالخير (أو الشر) الأخلاقي، بالنسبة إلى أخلاق كليفورد القبلية أو الاجتماعية، هو ما ينفع القبيلة (أو يضرها)، أو بتعبيرٍ أقرب إلى الروح الداروينية، هو ما يزيد (أو ينقص) من كفاءتها أو قدرتها على البقاء. وهدف الأخلاق هو تدريب الفرد على أن يصبح أكمل عضو ممكن في المجتمع، أي أن يصبح شخصًا يُسكِت صوت مصالحه الخاصة ولا يعترف إلا بمصالح القبيلة، أو أن يكون — حسب تعبير كليفورد — مواطنًا صالحًا. فإذا

ما جردنا هذه الأفكار من ردائها التطوري، كان من الواضح أنها تنطوي على مساهمة قيمة في الأخلاق الاجتماعية المثالية، فكليفورد ينبذ صراحة الأخلاق المبنية على مذهب اللذة، ومبدأ «أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس»، وعلى الرغم من أنه هو ذاته لم يتحرر تمامًا من نوع من مذهب المنفعة المتسامي، وظل أسير القيود الداروينية، فإن مذهبه، كما هو واضح، يمثل حلًّا للمشكلة الأخلاقية أفضل بكثير من ذلك الذي استطاعت الفلسفة الأخلاقية الإنجليزية أن تقدمه. ومما زاد في نجاح أفكاره في هذا الميدان، وأكسبه احترام المفكرين، حتى من لم يكن منهم يستطيع الموافقة على آرائه في الميادين الأخرى، أنه لم ينشرها على أنها مذهبٌ جاف، وإنما بثَّ فيها قوة شخصيتها وحماستها الدافقة.

كذلك اتسم موقف كليفورد من الدين بنفس هذه الغرابة المتحمسة؛ فهو هنا كان يعارض كل حل وسط، وينفر من أي نوع من الإذعان للسلطات الكنسية، على النحو الذي كان من الشائع أن يدعو إليه في إنجلترا حتى أولئك المفكرون الذين لا يكترثون بالدين. وهكذا وقف يدافع بتعصبٍ حقيقي عن عدم الإيمان، ولم يجد غضاضة، في إنكاره لله، أن يعامل الديانات الوضعية بقسوةٍ شديدة، ويصبَّ جام غضبه على الكنيسة والعقيدة والكهنوت وكأنه واحد من رسل عصر التنوير ينفس عن كراهيته المكبوتة، فهو قد أسمى المسيحية «وباءً فظيعًا دمَّر حضارتَين». وأعرب عن سخطه الأخلاقي الشديد على التأثير الضار للقساوسة، الذي رأى أنهم الأعداء الحقيقيون للإنسانية، وأنهم خطرٌ دائم على الدولة والمجتمع والأخلاق الحقة. ولكن حتى هذا العدو المرير لكل ما هو ديني لم يستغنِ عن نوع من البديل للإيمان الديني، فقد وجد ملجأً في عبادة الكون، ووقف في خشوع وتقديس أمام نظامه واطراده الرائع، وأطلق على الشعور الذي كان ينتابه في هذا الصدد «العاطفة الكونية cosmic emotion»، وأقرَّ بأنها توجد — كما قال كانت في كلمته المشهورة — كلما تأمل المرء السماء المرصَّعة بالنجوم فوقه والقانون الأخلاقي في داخله. غير أنه وضع الإنسان موضع الله، وكان كل إيمانٍ حي موجَّهًا في نظره إلى تمجيد للإنسان والإشادة به. وقد دافع مثل كونت عن «عقيدة الإنسانية» وكتب بشيء من المبالغة عن الإنسان الأب الذي ينظر إلينا من فجر التاريخ ومن الأعماق الخفية لكل روح بنار الشباب الأزلي ويقول: «قبل أن توجد الآلهة كنت هناك.» كما كتب في موجة حماسة، عند ختام بحثه في «العاطفة الكونية» يقول «إن من يستطيعون قراءة علامات الزمان سيقرءون فيها أنه قد آن أوان مملكة الإنسان.» غير أن معبد هذه العقيدة كان بالنسبة إلى كليفورد بناء العلم الشامخ، وكان أمله معقودًا على العلم في تحقيق أي تقدمٍ مقبل لروح الإنسان.

على أن الإجابة عن السؤال عن إمكان التوفيق بين الداروينية والدين لم تكن دائمًا النفي القاطع، كما في حالة كليفورد، وإنما ظلت المشكلة بالنسبة إلى تلميذٍ آخر لدارون، هو جورج جون رومانس Geroge J. Romanes (١٨٤٨–١٨٩٤) مشكلةً مفتوحة حيَّرته طوال حياته. ولقد كان رومانس، الذي تتلمذ على دارون وأصبح صديقًا مقربًا إليه، عالمًا بيولوجيًّا في المحل الأول، واكتسب بفضل أبحاثه المستقلة شهرةً ضخمة، بوصفه واحدًا من أنبغ المساهمين في «نظرية الأصل السلالي Theory of descent»، ولكنه لما كان ميالًا بطبيعته إلى الدين، وتربَّى في بيئةٍ متمسكة بالدين، فقد كان يندفع دائمًا إلى ما وراء حدود البحث التجريبي الخالص، لكي يخوض المسائل الفلسفية المتعلقة بالتفسير العام للتجربة، وهي المسائل التي كانت تنتظر قرار المذاهب العلمية الجديدة بشأنها بإلحاحٍ شديد. ولقد كان الصراع بين إيمانه وعلمه خفيًّا أحيانًا، وصريحًا أحيانًا أخرى، وبفضل هذا الصراع تحول إلى فيلسوف.

وإنه لمن الطريف أن نتتبع المراحل المتعددة التي مر بها هذا الصراع حتى انتهى إلى صورته الأخيرة، ففي أول مؤلفاته، («اختبار صريح لمذهب الألوهية A Candid Examination of Theism» ١٨٧٨) نجده متمسكًا بالطرق المادية في التفكير إلى حد أن الأساس المتين لعقيدته في الشباب سرعان ما أصبح سرابًا، ولكن لم يكن معنى ذلك رفضًا صريحًا للدين — كما في حالة كليفورد — وإنما كانت تلك فترة اختبار باطنٍ عميق، يقف فيه موقف الحكم على نفسه، لكي يُقدِّر قيمة القوى المتصارعة فيه. ورغم أن العلم هو الذي يثبت أنه الأقوى، ويقضي على كل الحجج المؤيدة لمذهب الألوهية، فإنا نشعر بأن الإيمان، رغم كونه مضطرًّا إلى التواري في الصفوف الخلفية لم يُلغَ تمامًا بأية حال؛ إذ يصبح من الواضح أنه حتى إذا لم يتسنَّ إنقاذ شيء من الحطام، من وجهة نظر العلم، فإن هناك طريقًا آخر لمعالجة المسألة يترك الباب مفتوحًا لإمكان وجود الله، هذا الطريق يؤدي إلى نوع من الميتافيزيقا الغائية، التي يبدو أن من الممكن أن ينفذ المرء منها إلى مجال يتجاوز مجال العلم، ولكن من الضروري هنا افتراض وجود روحٍ عليا، تكون هي العلة النهائية لكل الأشياء. غير أن رومانس لا يتابع هذه الحجة بأي اقتناع جدِّي، بل إنها في الواقع تؤدي به دائمًا إلى صراع مع ضميره العلمي، الذي لا يمكن تبرير أية تأملاتٍ نظرية كهذه أمام محكمته. وهكذا يقع في تأرجحٍ غريب بين نظرة إلى العالم فيها مكان للألوهية، ونظرةٍ أخرى لا مكان فيها للألوهية. ولم يكن من الممكن أن ينقذه من هذا التأرجح إلا اتباع الطريق النقدي بصراحة وجرأة، ولكنه يلجأ بدلًا من ذلك إلى موقف اللاأدرية لكي يخفف من صراع الضمير المُحتدم داخله، دون أن يحل هذا الصراع نهائيًّا.

على أن وجهة نظره قد تغيرت قبل مضي سنواتٍ قلائل، ففي محاضرة ألقاها سنة ١٨٨٥، وإن لم تكن قد نُشِرت إلا بعد وفاته سنة (١٨٩٥)، بعنوان «الذهن والحركة والمذهب الواحدي Mind, Motion and Monism» يُبدي رومانس ميلًا إلى مذهب وحدة الوجود على طريقة «جوردانو برونو»، كما يُبدي وجهة نظر واحديةً مماثلة في مقالٍ قصير ظهر بعد ذلك بوقتٍ قليل في مجلة Contemporary Review (١٨٨٦) بعنوان «العالم بوصفه انبثاقًا The World as Eject» (وقد نشر المقال أيضًا في كتابه، «الذهن والحركة والمذهب الواحدي»). ورغم أن هدفه من هذه الواحدية كان عبور الهوة بين المادية والروحية، فإن ميله إلى الروحية كان واضحًا. وقد وصل إلى هذا الموقف بأن وفق بين نظرية «الانبثاقات» عند كليفورد وبين آرائه الخاصة، فضلًا عن قيامه باختبارٍ نقدي لفكرة كليفورد في «المادة الذهنية» التي أكسبها طابعًا مضادًّا تمامًا لطابعها الأصلي، وذلك إذا أرجع كل شيء إلى المجال النفسي بدلًا من المجال المادي، وهو في كل هذه الآراء لا يمس المسألة الدينية الخاصة على التحديد بعدُ، وإنما يتخذ موقفًا محايدًا إزاءها، وهو على الأخص لا يزال ينظر هنا إلى «المنبثق الشامل World-Eject» (وهو الاسم الذي يطلقه رومانس على «المطلق») على أنه مبدأٌ لا شخصي مجرد ميتافيزيقي محض، ولكن نظرته تغيرت مرةً أخرى في السنوات الأخيرة من حياته، فقد خلَّف ملاحظات عن كتاب كان يزمع تأليفه ولكنه لم يقم بذلك فعلًا، كان المفروض أنه سيختبر فيه مشكلة الدين من جديد،[٢١] وفي هذه الملاحظات يظهر رومانس على أنه قد تقبل الإيمان الديني نهائيًّا، وقد ظهرت وصيته الأخيرة هذه في الكتاب الذي أشرف على نشره تشارلس جور Charles Gore بعنوان «أفكار عن الدين Thoughts on Religion»، (١٨٩٦) فقد اهتدى رومانس إلى طريق العودة إلى الديانة الوضعية، وأصبح يمثل الآن مذهبًا ألوهيًّا شخصيًّا بالمعنى الموجود في المسيحية، وعرف كيف ينظم في اعتقاداته العلمية على النحو الملائم للدين. وقد

[٢١] كان المفروض أن يظل العنوان مماثلًا لعنوان الكتاب السابق «اختبار صريح للدين»، ولكن المؤلف أشار إلى نفسه في هذه الحالة بكلمة «ميتافيزيقي Metaphysicus» بدلًا من «مادي أو فيزيائي Physics».

ولرومانس مؤلفاتٌ أخرى في النظرية التطورية هي: «الذكاء الحيواني Animal Intelligence» (١٨٨١)، و«التطور الذهني في الحيوانات Mental Evolution in Animals» (١٨٨٣)، «والتطور الذهني في الإنسان Mental Evolution in Man» (١٨٨٨)، و«دارون وما بعده Darwin and after Darwin» (١٨٩٢).

احتفظت الداروينية ومذهب التطور لديه بصحتها كاملة، ولكن في اتفاق، لا اختلاف، مع النظرة إلى العالم في ظل الألوهية، وبهذا تغلب على الثنائية القائمة بين المعرفة العلمية والإيمان، وحقق تلاؤمًا منسجمًا بينهما.

ومع ذلك فإن هذا التلاؤم، إذا شئنا الدقة، لا يمكن تحقيقه، فالداروينية — إن شاءت أن تكون أمينة — لا يمكن أن تتفق مع الدين فوق الطبيعي، ومن ثَم فقد كانت هذه الفكرة هي السائدة، وهي التي يعبر عنها معظم الفلاسفة الذين ساروا في طريق سبنسر وداروِن وهكسلي في بحثهم للمشكلة الدينية، ونستطيع أن نذكر من بين ممثليهم المعبرين عنهم اسمَي: شارلس جرانت ألن Charles Grant Allen (١٨٤٨–١٨٩٩) ووليام ونوود ريد William Winwood Read (١٨٣٨–١٨٧٥)، فقد قطع ريد، الذي كان كاتبًا غزير الإنتاج في العلم والآداب معًا، كل صلة له بالدين، ودعا إلى رأي في الحياة يكون مبنيًّا تمامًا على المذهب الطبيعي الفردي القائم على فكرة اللذة دون أي لبس أو غموض. ولقد كان واحدًا من القلائل الذين اهتموا بالمشكلات الجمالية، وحاولوا إيجاد تفسيرٍ تطوري لها،[٢٢] وقد اشتهر ريد بكتابه «استشهاد الإنسان The Martyrdom of Man» (١٨٧٢، وظهرت له عدة طبعات تالية) وهو عملٌ مؤثر يحرك المشاعر، كان له نجاحٌ أدبيٌّ ضخم، وقد كانت القوة الدافعة إليه، كما يدل على ذلك عنوانه، هي نظرة مكتئبة متشائمة إلى الحياة، تنطوي على رفضٍ تام لكل القيم العالية على الطبيعة ولكل إيمانٍ ديني، وتستبدل به الإيمان بقدرة العلم على كل شيء، والاعتقاد الصارم بأن العلم — والعلم وحده — هو الذي قُدِّرَ له أن يخلص الإنسان من بؤسه الماضي والحاضر إلى مستقبلٍ أفضل. وهكذا يتسامى ريد بالإنسان، مثل كليفورد، ليجعل منه كائنًا من نوعٍ أعلى، وهو بالطبع لا يعني بذلك الإنسان من حيث هو فرد، بل يعني الإنسانية جمعاء، لكي يستخلص من قابلية الإنسان للكمال تلك العقيدة الجديدة التي يهيب بها لتحل محل القديمة.

ولقد خاض المعركة مع المذهب الجديد مفكرون أقرب إلى الروح الدينية، كلٌّ بطريقته الخاصة، ونتجت عن ذلك تفرعاتٌ عديدةٌ جدًّا، وبغض النظر عن رومانس، نستطيع أن

[٢٢] علم الجمال الفسيولوجي Physiological Aesthetics (١٨٧٧)، الحاسة اللونية The Colour Sense (١٨٧٩)، وكذلك كتاب، التطوري الكامل The Evolutionist at Large (١٨٨١)، وتطور فكرة الله The Evolution of The Idea of God.

نختار للبحث — من بين هؤلاء الكثيرين — الأسماء الآتية: جيمس ألنسن بكتن James Allanson Picton (١٨٣٢–١٩١٠) وجيمس كرول J. Croll (١٨٢١–١٨٩٠)، وهنري درموند H. Drummond، والسير جون روبرت سيلي Sir J. R. Seeley (١٨٣٤–١٨٩٥).

كان بكتن شديد التعلق بسبنسر، وكان يؤمن بكل التعاليم الميتافيزيقية التي يتضمنها كتاب «المبادئ الأولى»، ولكنه مضى خطوةً أبعد من ذلك؛ إذ وحد بين «اللامعروف» والإلهي، وبذلك سعى إلى تحويل القمة الميتافيزيقية التي بلغها مذهب سبنسر في اتجاه الفلسفة الدينية، وقد تعمد أن يبين أن المذهب التطوري لا يفضي حتمًا إلى اللاأدرية أو النزعة الطبيعية Naturalism ناهيك بالمادية، بل إن من الممكن جدًّا الجمع بينه وبين العاطفة الدينية الصادقة. رغم أن هذه قد تكون بعيدة تمامًا عن أي إيمانٍ وضعي من النوع العقيدي؛ لذلك عكف بكتن على إقامة دين على أساسٍ تطوري، ومن الواضح أن مثل هذا الدين ينبغي أن يؤدي إلى مذهب شمول الألوهية Pantheism،[٢٣] وهكذا يدافع هنا عن توحيد اسبينوزا بين الله والطبيعة، ويعلن بحماسةٍ عاطفية أنه هو حل جميع المسائل المختلف عليها في الفلسفة، ولكن رغم أن بكتن يرفض صراحةً فكرة إلهٍ خالق، ويؤكد أن الكون قد نشأ من ذاته ويكتفي بذاته، فإنه يعلق مع ذلك أهميةً كبرى على محاولته إثبات أن عقيدته العالمية تتفق مع الجوهر الحقيقي للديانات التاريخية وضمنها المسيحية، وهكذا يسمى مذهبه «بالمذهب المسيحي في شمول الألوهية Christian Pantheism»، ولا يشعر بأي حرج من التناقض الملموس الذي ينطوي عليه الجمع بين مذهبَين على هذا القدر من التنافر.[٢٤]

وعلى حين أن التركيب الديني العلوي عند بكتن كان أقرب إلى أن يكون إضافة قصد بها تنميق المذهب وتزويقه أكثر مما كان تعبيرًا عن التخلي الفعلي عن المذهب الطبيعي، فإن «كرول» وهو عالمٌ جيولوجيٌّ اسكتلندي، يغامر بالمعنى خطوةً حاسمة بعد هذه

[٢٣] أقترح أن تستبدل هذه الترجمة بالتعبير الشائع «وحدة الوجود» الذي تترجم به كلمة Pantheism عادة؛ ذلك لأن التعبير الأخير مُضلِّل إلى حدٍّ بعيد، ولا يدل مطلقًا على فكرة انتشار الألوهية في كل أركان العالم، دون تفرقة بينهما، وهي الفكرة التي يدل عليها هذا المصطلح الفلسفي فالتعبير «وحدة الوجود» قد يعني، إذا ما نظر إليه لغويًّا فحسب، أي مذهب يقول بتفسير الوجود كله من خلال مبدأٍ واحد، وقد يكون هذا المبدأ ماديًّا خالصًا لا مكان فيه للألوهية بأي معنًى من المعاني. وهكذا فإن افتقار هذا التعبير إلى أية إشارة إلى الألوهية، التي يؤكد المصطلح الأصلي أنها منتشرة أو منبثة في العالم، يحتم في رأيي ضرورة التخلي عنه مهما كانت درجة شيوعه، ويرجح كفة الترجمة التي اقترحتُ استبدالها به. (المترجم)

الحدود، فهو بدوره يترك المذهب التطوري في مجموعه دون نقاش، ويأخذ بأهم العناصر في نظريته، ولكنه في الوقت ذاته يحاول أن يهزَّه من أعماقه ويزعزع نفس الأساس الذي بني عليه. فقانون التطور نفسه ينص على أن المادة والقوة والحركة هي العوامل التي تحدد وتفسر كل عمليةٍ كونية وكل تغير يحدث فيها، ومع ذلك فإن أحدًا لا يتساءل عما وراء هذه العوامل، وإنما تظل قائمة بوصفها العناصر النهائية لكل وجود وكل صيرورة، ولا تكون هي ذاتها في حاجة إلى تفسير. أما بالنسبة إلى كرول فإن هذا البحث عن مصدر تلك العناصر وأصلها يبدو أمرًا له أهميةٌ عظمى، فكون القوة والمادة موجودتَين، هو أمر أقل أهمية من مسألة تحديدهما. والمشكلة الأساسية في الفلسفة هي مشكلة تحديد العوامل الأصلية للوجود وتفسيرها، فإذا كانت كل حالة حاضرة للكون تتحدد مقدمًا بالحالة السابقة عليها، وهذه بدورها تتحدد بما يسبقها، فإنا نواجه عندئذٍ تسلسلًا ممتنعًا إلى ما لا نهاية، ولا بد أن تكون هذه السلسلة قد بدأت في وقت ما، ولا بد أن يكون هناك تحديد أول، ومن الواضح في الوقت ذاته أن القوة لا يمكن أن تُردَّ آخر الأمر إلى القوة بوصفها العلة المحددة لها، ولا الحركة إلى الحركة. وهكذا فلا بد أن نستنتج من كون شيء موجودًا في اللحظة الحالية أن «شيئًا» لا بد قد وُجِدَ منذ الأزل. غير أن الاعتقاد بأن «الكون» هو الأزلي محال؛ إذ إنه ينطوي على القول الممتنع بوجود تعاقب لا نهائي للأحداث، وبذلك لا يتبقى إلا افتراض إلهٍ أزلي لا متناهٍ، بوصفه المحدد الأول للسلسلة الكونية، أو الروح الخالقة التي هي العلة النهائية لكل الوجود، وبالتالي حافظ العملية التطورية بأسرها. وهكذا فإن التطورية — مع احتفاظها بصحتها الكاملة — لا تعود نظريةً مكتفية بنفسها أو قائمة بذاتها، وإنما هي تنتقل في النهاية إلى مذهب للألوهية، وهذا دليلٌ آخر على أنها قد سئمت سفينة المذهب الطبيعي التي تهيم فيها، وأخذت تبحث عن شاطئ تستقر فيه.[٢٥]

أما «درموند» فقد قام بمحاولةٍ مستقلة لإيجاد مكان للدين داخل مذهب العلم الطبيعي، وقد أحرز درموند، الذي كان قسيسًا ولاهوتيًّا وباحثًا علميًّا، شهرةً مفاجئة بعد

---

[٢٤] سر المادة وأبحاث أخرى The Mystery of Matter and other Essays (١٨٧٣)، «عقيدة الكون The Religion of the Universe» (١٩٠٤) ومذهب شمول الألوهية Pantheism، (١٩٠٥)، «واسبينوزا» (١٩٠٧).

[٢٥] انظر، فلسفة المذهب الألوهي Phil. of Theism (١٨٥٧)، و«الأساس الفلسفي للتطور The Philosophical Basis of Evolution» (١٨٩٠).

النجاح الهائل غير المتوقع، لكتابه «القانون الطبيعي في العالم الروحي Natural Law in The Spiritual World» وهو الكتاب الذي نُشِرَ في ١٨٨٣، وبيعت منه قبل نهاية القرن ١٢٥٠٠٠ نسخة، وكانت أهم أسباب هذا النجاح، بالإضافة إلى الأسلوب الشعبي في الكتابة، وسهولة فهم محتوياته، هي أنه تضمن بحثًا في العلم الجديد قام به شخص لا يشك أحد في تديُّنه، ولكنه لم يحمل على هذا العلم — كما يفعل غيره من المتدينين عادة — على أنه معادٍ للدين، وإنما يعرضه على أنه متفق تمامًا مع تعاليم العقيدة المسيحية. وبفضل هذا الكتاب تم التوفيق، لأول مرة، بين مذهب التطور الجديد وبين الجمهرة الكبيرة من الناس، الذين كانوا يهتمون بالمذهب، ولكن عقيدتهم الدينية تباعد بينهم وبينه. وقد كانت فكرة درموند الأساسية — وهي فكرة غاية في البساطة، ولكنها في بساطتها بناءة إلى حدٍّ بعيد — هي أن يمد إلى العالم الروحي تلك القوانين التي تسري على العالم الطبيعي، مثلما مدَّها سبنسر إلى العالم التاريخي الاجتماعي. وهو يعني بعبارة «العالم الروحي» عالم الدين قبل كل شيء؛ فهذا العالم، في رأيه، يخضع بدقة لنفس مبدأ القانون الذي يخضع له العالم الطبيعي، والمبدآن معًا متماثلان من جميع النواحي. وهكذا فإن القانون الأساسي للوجود كله هو قانون الاتصال، وكل درجة وكل مستوى للوجود يخضع لنفس القوانين التي تربط الجميع في وحدةٍ شاملة، ومهمة العلم هي أن يثبت طبيعة ما هو عالٍ على الطبيعة، كما أن مهمة الدين هي أن يثبت أن ما هو طبيعي عالٍ على الطبيعة، ويصبح الروحي طبيعيًّا بنفس المقدار الذي تصبح به الطبيعة روحية. وعيب هذه الفلسفة هو ذلك الخطأ الأساسي، وأعني به تجاهل الفارق الحاسم بين هذين العالَمين، ففيها خلط لا يكاد يحتمل بين مجالَي الوجود اللامتجانسَين، وإزالةٌ كاملة لكل الحدود بين الطبيعة والروح، فالدين إذ يتنكر في زي العلم يسيء استغلال العلم لأغراضه الخاصة. ويمضي درموند في هذا الخلط إلى حد يكون للمرء معه أن يشك فيما إذا كنا هنا نواجه انحطاطًا للعقل إلى مرتبة الطبيعة، أم ارتقاءً للطبيعة إلى مرتبة الروح. غير أن الدوافع الباطنة للمذهب تظهر واضحة عندما نجد أن نتيجته النهائية هي القول إن للروح الأولوية على الطبيعة، وإنه ليس للمادة حقيقة في ذاتها، وإنما هي مجرد تجسد للروح، وإن الروح وحدها هي التي تكشف عن ماهية العالم الحقيقي.

وقد أثمرت فلسفة درموند الشعبية كتابًا آخر هو «ارتقاء الإنسان The Ascent of Man»،[٢٦] وفيه تحلُّ فكرة الصراع من أجل وجود الآخر محل فكرة صراع الكائن من أجل

وجوده هو ذاته، بحيث يحاول أن يبين أن الظواهر الأخلاقية لا تظهر في المجال البشري وحده، بل في مجالٍ أدنى منه بكثير في المملكة الحيوانية، وأنها ترتبط أيضًا بالعمليات البسيطة للحياة، فالسلوك الغيري يسود الطبيعة بأسرها، وله من القوة ما للأنانية، كما أن قانون الحب أو الصراع من أجل وجود الآخر — وهو القانون الذي يضعه درموند مقابل المبدأ الدارويني — يسري خلال الحياة الكونية بأسرها. وهنا أيضًا يظهر نفس الميل الذي اتضح في الكتاب السابق، وهو الميل إلى وضع مختلف مجالات الوجود على قدم المساواة، والجمع بينها في ظل مبدأ القانون الواحد الذي يربط بينها ويكمن من ورائها جميعًا.

أما «سيلي» المؤرخ المعروف، فقد عالج المشكلة الدينية في مؤلَّفين نُشِرا غفلًا من اسمه، هما: «هذا هو الرجل Ecce Homo» (١٨٦٥، وهو عرض لتعاليم المسيح، أثار ظهوره ضجةً عنيفة) و«الدين الطبيعي Natural Religion» (١٨٨٢)، غير أن موقفه يقل عن موقف درموند وضوحًا، فافتقار أفكاره إلى التحديد القاطع، والطريقة المختلطة التي تعرض بها، كل ذلك يترك القارئ متشكِّكًا فيما إذا كان يمثل عقيدةً طبيعية مبنية على فكرة «شمول الألوهية» وحدها، أم أنه قد أبقى مكانًا في نظريته للحجج المؤيدة لمذهب الألوهية والإيمان بما فوق الطبيعة. وعلى أية حال فتفكيره يميل في الأغلب إلى الاتجاه الأول، فقد كان بدوره، مثل درموند، حريصًا على التوفيق بين نظرته إلى الدين وبين العلم الحديث، وعلى إظهار قوانين الطبيعة على أنها قوانين الله في الوقت ذاته، وكان مقتنعًا بأن التوحيد بين الله والطبيعة، وتقديس حقيقة أعلى «في» الطبيعة، يكفل لصاحب الذهن العلمي منفذًا لعاطفةٍ دينيةٍ مشابهة لتلك التي يبعثها في ذهن الشخص النقي الإيمان بألوهية علوية مشخصة. غير أن سيلي كان أقل من درموند بكثير في درجة التزامه بالإيمان الديني، وفضلًا عن ذلك فإن العوامل الجمالية تلعب دورًا هامًّا في تفسيره للدين، فقد كان يرى أن الظواهر المميزة للمجال الديني تتمثل في كل ما يثير الحماسة ويبعث العجب، وفي كل ما يستحق التبجيل، وكل ما يبعث في الإنسان الدهشة أو يكتسب إعجابه. وعلى ذلك فقد رأى أن الحياة الدينية لا تتجسد وعبادة كائن علوي لا يدرك، بقدر ما

[٢٦] يلاحظ أن عنوان الكتاب ينطوي على إشارة، عن طريق التقابل والتضاد، إلى عنوان كتاب دارون المشهور «الأصل السلالي للإنسان The Descent of Man» وكلمة Descent يمكن أيضًا أن تعني الهبوط أو النزول، ومن هنا قابلها درموند بكلمة «الصعود أو الارتقاء Ascent».

تتمثل في التفاني المخلص في سبيل الحقيقة والمعرفة العلمية، وفي حب الجمال، وفي نقاء الضمير وحيويته، أي إنها بالاختصار تكون في كل سعي وراء الحق والخير والجمال. وهكذا فإن تعاليم سيلي، التي يضفي فيها على القيم الثقافية للإنسان نوعًا من السمو الديني، ترتد في النهاية إلى عبادة الثقافة أكثر مما ترتد إلى عبادة الطبيعة، فهي تعبر عن شخصية واسعة الثقافة تستجيب لحياة الذهن في جميع أوجه نشاطها، أكثر مما هي بديل هزيل لعقيدة العالم أو إيمان روح يعد الدين بالنسبة إليها تجربةً هامة بحق.

فإذا انتقلنا إلى الأخلاق التطورية، وجدناها تسير عمومًا في مسارٍ أضيق وأوضح معالم من مسار الفلسفة الدينية التطورية، وإن يكن يوجد هنا أيضًا عدد من الاختلافات والفوارق التي ينبغي ملاحظتها. ولقد أشرنا من قبلُ إلى سماتها الرئيسية، وإلى بعض صورها المميزة عند بحثنا لسبنسر وهكسلي ووستر مارك وكليفورد. وما زال أمامنا عدد من المفكرين الذين يحسن جمعهم سويًّا؛ لأنهم قد أولوا مشكلة الأخلاق أهميةً كبرى، وأهم هؤلاء جميعًا هو السير لزلي ستيفن Sir Leslie Stephen (١٨٣٢–١٩٠٤)، الذي تضمن كتابه المنهجي الرئيسي «علم الأخلاق The Science of Ethics» (١٨٨٢) ما يمكن أن يعدَّ أنضج وأكمل محاولة لبناء الأخلاق على أساس فلسفةٍ تطورية. ولقد كان ستيفن كاتبًا موهوبًا متعدد الجوانب إلى حدٍّ بعيد، امتزجت كتاباته بالحياة العقلية للعصر الفكتوري على أنحاءَ شتى، وكانت لها ثمرات في ميدان الصحافة، وفي ميدان كتابة السير، وفي التاريخ الفلسفي والأدبي، وفي الفلسفة المنهجية إلخ، ومنذ سنة ١٨٨٢ حتى ١٨٩١ كان على رأس مشروع من أهم المشروعات الأدبية الإنجليزية، وهو القاموس الهائل المعروف باسم «قاموس السير القومية Dictionary of National Biography» والذي أسهم فيه ستيفن نفسه بكتاباتٍ متعددة. وأهم أعماله الأخرى «تاريخ الفكر الإنجليزي في القرن الثامن عشر Hist. of English thought in The XVIII century» (في مجلدَين، ١٨٧٦، انظر من قبل ص [٨٣]) وهو وصفٌ رائع لعصر التنوير في إنجلترا، أعقبه بعد ذلك كتاب أشبه بتكملة الكتاب السابق، يتعلق بالقرن التاسع عشر، (هو «أصحاب مذهب المنفعة من الإنجليز The English Utilitarians» في ثلاثة مجلدات، ١٩٠٠) وتشمل كتاباته الأخرى التي يغلب على محتواها الطابع الفلسفي «مقالات في التفكير الحر والحديث الصريح Essays on Free Thinking and Plain Speaking» (١٨٧٣) و«دفاع عن اللاأدرية An Agnostics Apology» (١٨٩٣) و«الحقوق والواجبات الاجتماعية Social Rights and Duties» (في مجلدَين، ١٨٩٦).

ولقد كان ستيفن ينتمي أصلًا إلى أوساطٍ متمسكة بالدين، حتى إنه رُسِّم قسيسًا في شبابه، ثم عكف فيما بعدُ على الفلسفة، وأدى به تأثره المتزايد بمل أولًا، ثم بدارون، وأخيرًا بسبنسر؛ إلى الانسحاب تدريجيًّا من الكنيسة، حتى تخلى أخيرًا عن مركزه الديني في عام ١٨٧٥، ومنذ ذلك الحين أصبح يصف نظرته إلى العالم بأنها نظرة مفكر حر يقول باللاأدرية. وكان في الشئون الدينية ممثلًا كاملًا، ولكنه متأخر، لعصر «التنوير» تقترب آراؤه كثيرًا من آراء هيوم فيلسوفه المفضل، كذلك كان يدين بموقفه الفلسفي من المسائل الأخرى التجريبية الإنجليزية الكلاسيكية ولعصر التنوير بقدر ما يدين للمفكرين المحدثين، واقترب من لوك وهيوم وأخلاقيي القرن الثامن بقدر ما اقترب في البداية من مذهب المنفعة عند بنتام ومل الأب والابن، وبقدر ما اقترب فيما بعدُ من تطورية سبنسر ودارون.

وهكذا استوعب ذهنه وتشرَّب كل أفكار التراث الإنجليزي، الذي كانت لديه به معرفةٌ تاريخية أعمق من معرفة معاصريه به، ففي تفكيره تظهر دوامًا تلك الخصائص المشتركة لهذا التراث، أعني العداء للميتافيزيقا، واللامبالاة إزاء الدين (وهي تزيد في حالته بحيث تبلغ حد الازدراء، والإنكار الصريح، إن لم يكن الإلحاد المعترف به علنًا)، والإهابة المتكررة بالتجربة بوصفها المصدر الوحيد لمعرفتنا (وهو يرى أن الحقيقة الأساسية للاأدرية إنما تكمن في هذه الإهابة، لا في مذهبٍ ميتافيزيقي كما ذهب سبنسر وغيره)، وتمجيد العلم الدقيق، الذي يرى أنه الأنموذج الوحيد السليم للفلسفة بدورها، والذي يبنى عليه كل تقدمٍ بشري، ورفض كل الحقائق الأولية، وكل استنباط وتركيب من العقل الخالص، وخصائص كثيرة غيرها. غير أن أهميته الفلسفية لا تنحصر فيما هو مشترك بينه وبين السابقين عليه ومعاصريه، بل في محاولته الوصول إلى صيغة وحلٍّ خاص به للمشكلات التي ورثها، على أنه لم يصل في هذه المحاولة إلى أية نتيجة إلا في ميدان الأخلاق.

فإذا كان سبنسر هو الذي وضع أسس الأخلاق التطورية، فإن ستيفن هو الذي ارتفع بالبناء إلى أعلى نقطة بلغها. وهكذا فإن كتاب ستيفن «علم الأخلاق» ليس مجرد تكملة لرسالة كتاب سبنسر «معطيات الأخلاق»، وإنما هو يمثل تقدمًا حقيقيًّا عليه، وفيه يعمق المحتوى الفلسفي لكتاب سبنسر ويعلي من قيمته. وفي وسعنا أن ندرك بوضوح نوايا المؤلف من عنوان الكتاب ذاته، فالأخلاق يمكن أن تُبحَث علميًّا، وينبغي أن تُطبِّق عليها المناهج العلمية، ومن ثَم فمن الواجب أن تتحرر الأخلاق من كل تأملٍ ميتافيزيقي وجزاءٍ ديني، وتقتصر على التزام حدود التجربة. وفضلًا عن ذلك فلا شأن لعلم الأخلاق بالميادين

الأخلاقية التي يفترض أن لها يقينًا حدسيًّا أو أنها مُستمَدَّة من اعتباراتٍ منطقيةٍ بحتة، بل إن وظيفتها هي وصف الوقائع الأخلاقية وتحليلها كما تعطى في التجربة وتعرض للملاحظة، حتى تستمد منها السمات العامة للسلوك الإنساني والطبيعة البشرية، وعليها أن تبحث في منشأ هذه الوقائع والدور الذي تلعبه في العملية التطورية الكونية الشاملة. وإذن فالبحث في الأخلاق يتشابك في معظم الأحيان مع الأبحاث في علم البيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع، ومن هذه العلوم تستمد الأخلاق كل تبصرٍ أصيل تكشف عنه.

ولهذا الاندماج بين الحياة الأخلاقية وبين الوقائع الاجتماعية أهمية خاصة؛ ذلك لأن ستيفن يحاول — متجاوزًا في ذلك المذهب النفعي وسبنسر بمراحل — أن يحرر الأخلاق من كل الحدود والشروط أو الظروف الفردية، وأن يدمجها في النسيج الاجتماعي تمامًا. وإذن فأول ما ينبغي عمله هو تحديد علاقة الفرد بالجماعة، والنتيجة هي ألا نتصور الفرد على أنه وحدة لا تتجزأ، قائمة بذاتها، أو المجتمع على أنه مجرد مجموع لمثل هذه الوحدات، وإنما تكون المحصلة النهائية علاقةً عضوية يكون فيها المجتمع، بوصفه كائنًا اجتماعيًّا، مشتملًا على الكائن المنفرد المنعزل بوصف هذا الأخير جزءًا من كيانه، ولكن يستحيل تصور هذا الأخير بمعزل عن هذه العلاقة على الإطلاق، وفي هذا الصدد يستخدم ستيفن تعبيرًا حيًّا موفقًا ليدل على الفرد، هو «النسيج الاجتماعي Social tissue» ويستخدم هذا اللفظ أيضًا للدلالة على الكل الاجتماعي، بحيث يتمثل الفرد الواحد كما كان مغزولًا في هذا النسيج الكامل بكل خيط في وجوده، ونتيجة لذلك بالنسبة إلى سلوك الإنسان هي أنه مهما بدا للإنسان أن يستهدف غايات وأغراضًا خاصة به، فإنه مع ذلك واقع تحت ضغط المجتمع إلى درجةٍ واضحة، وهو يعبر عن مصالح المجتمع حتى لو بدا أن الدوافع الأنانية هي مصدر سلوكه، فحتى تلك الأفعال التي تستهدف صالح الفاعل وحده، أي إشباع رغبة فردية في اللذة أو النفع الشخصي، ترجع في أصلها إلى شخصية الفرد التي هي أساسها، وهذه الشخصية من نتاج النسيج الاجتماعي إلى حدٍّ بعيد جدًّا، وتكاد كلها تتحدد وتتشكل بعوامل حياة الجماعة.

أما المعيار الأخلاقي الذي يستتبعه هذا الموقف فليس سعي الفرد الشخصي إلى السعادة، ولا هو البحث عن أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس؛ إذ إن كل النظريات المبنية على فكرة اللذة والسعادة تنطوي آخر الأمر على افتراض أن الفرد ذرةٌ منعزلةٌ مستقلة داخل الجماعة، وإنما المعيار الصحيح هو صحة الكائن العضوي الاجتماعي وكفاءته. فالفعل يكون خيرًا من الوجهة الأخلاقية إذا كان يؤدي إلى تقدم

ونهوضٍ حقيقي في حياة الجماعة، والجماعة تكون أقدر على حفظ ذاتها في الصراع من أجل البقاء إذا كانت المعايير الأخلاقية المتحكمة في أفرادها تقوم على استهداف سلامة المجتمع من حيث هو كلٌّ، والهدف الأخير لكل أخلاق إنما هو سلامة النسيج الاجتماعي وقوته وكفاءته وحيويته، ولا يكون السلوك متمشيًا مع القانون الأخلاقي إلا بقدر ما يتجه إلى تحقيق هذه الغاية، وتزداد حيوية النظام الاجتماعي بقدر ما يصل إلى حالة توازن ويحتفظ بها. وعلى ذلك فإن للأخلاق هدفًا آخر هو الوصول إلى حالة التوازن الاجتماعي والاحتفاظ بها، فإذا ما شئنا أن نعبر عن هذه الفكرة من وجهة نظر التطور الاجتماعي، لقلنا إن المبادئ الأخلاقية تُقبَل بعد عملية انتقاءٍ طبيعي، وإن النمط الأخلاقي الذي يغلب على الباقين هو الأكثر فعالية، وهو الأقدر على الحياة، وهو الذي يكشف عن أكبر قدر من التوازن.

وعلى حين أن ستيفن يرفض النظريات السابقة عليه، والمبنية على فكرتَي اللذة والسعادة، فإنه يسعى مع ذلك إلى إنصاف مبدأ المنفعة وإيجاد مكان له في مذهبه الأخلاقي، وبذا يبدو مذهبه هذا على أنه مركب من مبادئَ نفعيةٍ ومبادئَ تطوريةٍ، مع رجحان كفة الأخيرة بالطبع. وهكذا فإن من الممكن التوفيق بين العرض الذي قدمناه من قبلُ لمذهبه وبين قاعدة المنفعة، إذا فسرنا الأخيرة بأنها ليست مجرد مبدأ إيجاد اللذة والسعادة، وإنما هي أيضًا مبدأ النهوض بالصحة وحفظ الحياة، فاللذة والصحة، وإن لم تكونا متفقتَين على الإطلاق، تتبديان في أفعال تسير على الأقل في اتجاهٍ متقارب؛ إذ إن حدوث تعارض بينهما يؤدي إلى إخلال التوازن الاجتماعي، وعلى ذلك فإن تقاربهما — إن لم يكن هويتهما — هو أمر يضمنه التطور حتمًا، غير أن المنفعة، بمعنى حفظ الحياة، تثبت في كل حالة أنها أهم بكثير من المنفعة بمعنى مجرد تحصيل اللذة وطلب السعادة.

وأخيرًا فالتطور ينطوي على نتيجةٍ أخرى، فإذا كانت بعض طرق السلوك تكتسب قيمةً أخلاقية أعظم من غيرها بفعل الانتقاء الطبيعي، وتصبح بذلك مفضلة، أي تقرها الجماعة البشرية، فمن الواضح أن المهم في الأمر ليس الفعل الوحيد المنفرد، وإنما الشخصية التي ينبثق عنها هذا الفعل. وإذن فالتطور لا يولد ولا يرعى طرقًا معيَّنة للسلوك فحسب، وإنما يولد ويرعى أنماطًا محددة من الشخصية أيضًا، فتكوين شخصيةٍ متينة يمثل مستوًى أعلى في التقدم الأخلاقي من التدريب على طريقة السلوك هذه أو تلك، وهذا هو التقدم الذي يتحقق في الانتقال من أخلاقية السلوك الخارجي إلى أخلاقية التعود الباطن، وكلما ازداد الشخص الأخلاقي النموذجي تنظيمًا، أصبح لشخصيته طابعٌ أكثر

ثباتًا وتحددًا، وعلى ذلك فإن أعلى قانونٍ أخلاقي ليس هو ذلك الذي يعبر عنه بالأمر «افعل هذا»، وإنما بالأمر «كن هكذا».

وينبغي أن يلاحظ أخيرًا أن مذهب ستيفن الأخلاقي قد وجد امتدادًا له، بعد سنواتٍ قلائل، في أول كتب صمويل ألكسندر Samuel Alexander وهو، «النظام الأخلاقي والتقدم Moral Order and Progress» (١٨٨٩)، وهو كتاب سنتحدث عنه في موضعٍ آخر [انظر الفصل الرابع من الباب الثاني.] فهذا الكتاب قد تشبَّع تمامًا بروح مذهب ستيفن الأخلاقي، وهو يشبهه في نواحٍ متعددة، وإن يكن قد كشف عن سماتٍ مستقلة.

أما المذهب الأخلاقي عند «إيدث سِمْكُكس Edith Simcox» (١٨٤٤–١٩٠١)، الذي سبق مذهب ستيفن بسنواتٍ قلائل، والذي عرضته في كتابها «القانون الطبيعي، بحث في الأخلاق Natural Law, an Essay in Ethics» (١٨٧٧)، فهو فرعٌ آخر للمذهب التطوري الطبيعي، ومن الممكن تسميته «بمذهب الكمال Perfectionism»؛ إذ إنه يرى أن الهدف المثالي للحياة الأخلاقية والسلوك الأخلاقي هو في الممارسة الكاملة لجميع الملكات البشرية، ويتسم هذا المذهب بأن الطابع التربوي والجمالي يغلب فيه على طابع العمل العلمي — وربما كان ذلك تعبيرًا عن طبيعةٍ نسائيةٍ مألوفة، فالآنسة سمككس تربط بين المجال الأخلاقي والسياسي وكل مظاهر الحياة الرفيعة للروح، وبين القوى الطبيعية التي تُنمَّى في الإنسان، وهي ترد المبدأ القانوني المتحكم في هذه الحياة إلى مبدأ القانون الطبيعي. فالمعيار الأخلاقي الذي يستخلص من التطور الطبيعي ويتأيَّد به، هو ذلك الذي يتمشى أكثر من غيره مع الطبيعة المميزة للإنسان، أي هو الأكثر تلاؤمًا مع الإنسانية، على حين أن أي انحراف عنه ينظر إليه على أنه نقص وإقلال للقيم الأخلاقية. وإذن فالخير في السلوك إنما يكون في رعاية وتنشئة نمطٍ إنسانيٍّ مثالي، عن طريق المضي في كل قدرةٍ طبيعية إلى أعلى وأكمل ما يمكن أن تصل إليه من درجات التحقق، وما الكمال الأخلاقي إلا تحقيق القانون الطبيعي الذي يخضع له الوجود البشري بدوره. وهكذا يطلب إلى الفرد، بوصفه فاعلًا، أن يتعاون تعاونًا فعالًا مع القوى السائدة في الكون، على حين أنه، من حيث هو كائن مفكر، ينحني أمامها في خشوع لأوامرها بروح من الاستسلام الديني.

أما ألفرد بارات Alfred Barrett (١٨٤٤–١٨٨١)، فقد كان شغوفًا بالفلسفة رغم كونه قد احترف مهنة المحاماة، ونشر وهو لم يزل في الرابعة والعشرين من عمره كتابًا أخلاقيًّا (هو «الأخلاق الفيزيائية Physical Ethics»، ١٨٦٩)، يتفق مع الأخلاق التطورية في النظر إلى الوجود الأخلاقي للإنسان على أنه ناتج عن تنمية وجوده الطبيعي، وبذلك

يكون حصيلة للعوامل والظروف الفيزيائية والبيولوجية والفسيولوجية التي تجعله على ما هو عليه. وتتمثل لدى بارات بدوره بوضوح نزعة المذهب التطوري إلى الخلط بين حدود مختلف مستويات الوجود، وهذا يؤدي به إلى أن يجعل لمستوى «الطبيعة» مكانًا بارزًا مميزًا عن كل ما عداها، ويناظر ذلك في مجال المعرفة تمييز ورفع لمكانة العلوم الطبيعية فوق كل العلوم الأخرى، وعند هذه النقطة يدعو — باسم وحدة المعرفة كلها — إلى ضرورة إدراج الأخلاق بدورها تحت التفكير العلمي، في ظل المثل الأعلى للمعرفة، وهذا هو ما تعبر عنه عبارة «الأخلاق الفيزيائية Physical Ethics»، أي إن أساس العلم هو الطاعة العاقلة لقوانين الطبيعة. وفي هذا الكتاب المبكر تظهر علاماتٌ واضحة على مواهب بارات العقلية الفائقة، وهو ينطوي على سمات أصيلة عديدة، رغم أنه لا يزيد في عمومه عن أن يكون مجرد إنتاجٍ متوسط. وقد استمد الكتاب قوةً دافعةً كبيرة من سبنسر، الذي يسميه بارات أعظم فلاسفة عصره، غير أنه يمضي قدمًا بهذه القوة الدافعة بحيث تكتسب شكلًا مستقلًّا، غير أن موت بارات المبكر لم يُتِح له جني ثمار حماسته الفكرية في مؤلَّف أعظم. ولقد كانت تلحُّ عليه قرب نهاية حياته مشروعاتٌ شاملة لمذهبٍ ميتافيزيقي كونيٍّ شامل، ونشر ما تم حتى وفاته في كتاب بعنوان «التفسير الفيزيائي لما بعد التجربة Physical metempirie» (١٨٨٣). وتشهد الأفكار التي يعرضها في هذا الكتاب، بالمثل، على قوة تفكير بارات، الذي كان يسير في اتجاه فلسفة للذرات الروحية، يتردد فيها صدى ليبنتس؛ وبذلك كان يتباعد عن مذهبه الطبيعي الذي قال به في البداية.

ولقد كان آخر تعبير عن الأخلاق التطورية في القرن التاسع عشر هو «أصل الغريزة الأخلاقية ونموها The Origin and Growth of the Moral Instinct» (١٨٩٨)، من تأليف ألكسندر سذرلاند Alexander Sutherland (١٨٥٢–١٩٠٢)، وهو صحفي وكاتب كان يعيش في أستراليا، ولم يخض ميدان الفلسفة إلا هذه المرة وحدها، وهو يهتم في كتابه هذا — كما فعل وستر مارك في كتابه — بالبرهنة تجريبيًّا على وجود حاسةٍ أخلاقية من أدنى مستوى حتى أعلى أنماط الحضارة البشرية، كما يهتم بمسألةٍ مرتبطة بها، هي التقدم الأخلاقي للبشرية. ويرى «سذر لاند» أن الغريزة الأخلاقية الأولى والأصلية هي التعاطف، الذي يُرجع جذوره إلى حب الأم، ويلعب التعاطف، حتى في حياة الشعوب البدائية، دورًا ضابطًا حاسمًا، ويتمثل موضوعيًّا في معايير وقواعدَ متعددة، ومنه تنشأ فكرة الواجب في مرحلةٍ تطورية أعلى، وهذه بدورها تصطبغ بصبغة باطنة، وتتحول إلى الشعور بالاحترام الذاتي. وبعبارةٍ أخرى فأداء الواجب هو نتيجة الاحترام الذاتي الباطن،

وليس مجرد فعل يُقصد منه المنفعة الخارجية، ويرتد الواجب إلى ضميرٍ باطن، وبذلك تصل الحياة الأخلاقية إلى أنبل تجسد وأعلى تحقق لها.

ولقد كان أهم مذهب للأخلاق التطورية ظهر عند مطلع القرن العشرين هو مذهب ل. ت. هبهوس L. T. Hobhouse، وذلك في كتابه «الأخلاق في تطورها Morals in Evolution» (في مجلدَين، ١٩٠٦) وسوف نتحدث فيما بعدُ عن هذا الكتاب، الذي كان آخر أمثلة المدرسة التي نحن بصددها عندما نناقش آراء هذا المفكر في مجموعها [انظر الجزء الأخير من هذا الفصل].

بقي علينا أن نبحث ميدانًا قريبًا من الأخلاق، اكتسب بفضل العلم الجديد والفلسفة الجديدة إمكانياتٍ خصبة للتطبيق، وأعني به علم الاجتماع، وهنا أيضًا حدَّد سبنسر معالم الطريق الذين تعيَّن على الباحثين الآخرين المضي فيه أبعد منه، ولكن لما كانت معظم أعمالهم تنتمي إلى مجال العلم المتخصص، ففي وسعي أن أحذفهم من هذه الدراسة. ومع ذلك، فإلى جانب تلك الأعمال ذات الأهمية العامة، والتي ذُكِرَت من قبلُ أو ستُذْكَر فيما بعدُ في سياقٍ آخر، ينبغي أن نلفت النظر إلى عمل لقي في أيامه تقديرًا كبيرًا، وحاول أن يستخلص ما في الداروينية من قيمة لعلم الاجتماع، ويجعلها بحثًا مثمرًا، ذلك هو كتاب «بنجامين كيد Benjamin Kidd» (١٨٥٨–١٩١٦) «التطور الاجتماعي Social Evolution» (١٨٩٤). ولقد صادف هذا الكتاب من النجاح بقدر ما صادف كتاب دراموند، «القانون الطبيعي في العالم الروحي»[٢٧] وكانت عوامل النجاح متشابهة في الحالتين إلى حدٍّ بعيد، فقد ساهم في هذا النجاح شعبية الأسلوب وتأثيره في النفس، والوضوح الشفاف لتفكيره، غير أن السبب الرئيسي لهذا النجاح هو أن الدين قد تلقَّى نجدة من مذهب من ألدِّ أعداء الدين، وهو الداروينية، وكان هذا كافيًا لجعل الجمهور يستقبل الكتاب بحماسةٍ شديدة، بينما وقفت الأوساط العلمية منه موقفًا أشد تحفظًا بكثير.

ويمكن القول: إن علم الاجتماع عند «كيد» قد اقتبس الأفكار الرئيسية في نظرية الأصل السلالي theory of descent بحذافيرها؛ أعني فكرة الصراع من أجل البقاء، والانتقاء الطبيعي، وبقاء الأصلح، ووراثة الصفات إلخ. وقد اقتبس هذه الفكرة الأخيرة

[٢٧] أُعيد طبع هذا الكتاب ونشره مرارًا (عشر مرات في السنة الأولى بعد ظهوره) وتُرجِم إلى جميع اللغات الأوروبية تقريبًا.

بالمعنى الذي أضفاه عليها فيزمان Weismann[٢٨] (الذي تأثر به كيد كثيرًا) أكثر مما اقتبسها بالمعنى الدارويني. فالقانون الحيوي للحياة البشرية، الفردية والاجتماعية، وكذلك للعلاقات المتبادلة بين الفرد والمجتمع، هو نفس القانون الذي يسري على الحياة الحيوانية، أي الصراع والنضال الذي لا ينقطع ولا يرحم، والانتقاء والرفض، والتقدم والنمو، ولا يحدث التعارض بين مصالح الأفراد فحسب، بل بين مصالح الكائنات الاجتماعية أيضًا، وأخيرًا بين مصالح مجتمعات بأكملها في علاقاتها المتبادلة. ويرجع ظهور جميع أشكال المجتمع إلى الصراع من أجل الوجود عن طريق عملياتٍ طبيعية كانتقاء السلالات، كما أن هذه الأشكال تظل خاضعة لقوانين هذه العمليات. وهنا نستطيع أن نقول إن النظرية حتى الآن هي نظريةٌ بيولوجيةٌ خالصة في المجتمع، بالغت في حد التطرف في تأكيد المبدأ الدارويني حتى تطبقه على الحياة الاجتماعية، غير أن «كيد» يخلط عند هذه النقطة بهذا النسيج الاجتماعي سلسلة من الأفكار الرئيسية التي تضفي على نظريته طابعها المميز، والتي يرجع إليها قبل غيرها، الطابع الجذاب في هذه النظرية. فهو أولًا يبالغ دون تحفُّظ في تقدير أهمية العوامل العاطفية في الإنسان، وفيما يستتبعه ذلك من إقلال من أهمية العوامل العقلية والذهنية، وذلك لصالح رأي في علم الاجتماع يغدو، لهذا السبب، مبنيًّا على أساسٍ عاطفي قبل كل شيء. وهكذا يرى «كيد» أن الصفات العاطفية لا العقلية هي أول الصفات التي تولدها وترعاها عملية الانتقاء الطبيعي، وهي التي تشجع على النهوض البشري.

وهو يعزو إلى الصفات الأولى فعاليةً اجتماعيةً أقوى بكثير مما يعزوه إلى الثانية، بل إنه يذهب إلى حد القول: إن كل ما يرتبط بالعقل والفهم والتعقل والعلم — أي بالاختصار بمعقولية الإنسان — هو عاملٌ معادٍ صراحةً للتطور، وعقبة في وجه التقدم، ومن ثَم فلا يوجد في نظره ارتباط عِلِّي بين ارتفاع مستوى النمو الاجتماعي والذهني، وهو يرى أن الاختلاف الذي يميز تلاميذ المدارس في المستويات الحضارية العليا عنهم في المستويات الدنيا، ليس اختلافًا في التقدم العقلي، بل في مدى نمو القوى العاطفية. وهكذا أدخل عاملًا جديدًا على المذهب التطوري، لم يسبق لأحد التنبيه إليه، أو على الأقل لم ينبه إليه

[٢٨] أوجست فيزمان (١٨٣٤–١٩١٤) عالمٌ بيولوجيٌّ ألماني، كان أستاذًا لعلم الحيوان بجامعة فريبورج، له أبحاثٌ هامة في نظرية الأصل السلالي، وأدخل تعديلاتٍ أساسية على النظرية الداروينية وفكرة التطور بوجهٍ عام. (المترجم)

بمثل هذه الصراحة وهذا التحمس؛ إذ إن التطورية، كما عرضها كل ممثليها البارزين، كانت تشيد بالمعرفة والعلم (وبالتالي بالإنسان من حيث هو عاقل) بوصفها مثلا عليا، وجعلت كل نهوضٍ فردي واجتماعي متوقفًا عليها. أما عند «كيد» فإن الإحساس يقوم بالدور الذي كان يقوم به العلم، فيصبح العامل الأول في التطور الاجتماعي، أي العامل الذي يكوِّن المجتمع بحق، فهو نقيض العقل، وهو على عكسه يبدي فعاليةً اجتماعيةً كبيرة، ويتضح أنه هو القوة الدافعة بالتطور إلى أعلى.

غير أن عرضه ينطوي على نقطةٍ أخرى، تماثل السابقة في أنها بدورها لم تقترن من قبلُ أبدًا بمبدأ التطور، فكيد يوحد، بطريقةٍ عامةٍ خشنةٍ سريعةٍ مميزة له، بين عالم الشعور ومجال الدين (وكذلك بينه وبين مجال الأخلاق، ولكن بمعنًى ثانوي). ويستتبع هذا الرأي بضعة نتائجَ غريبة جدًّا بالنسبة إلى التطور والتاريخ. وينبغي أن يلاحظ أولًا أن المفهوم الذي يربطه كيد بالدين يشابه كل مفاهيمه وصيغه الأخرى في افتقاره إلى التحدد والوضوح. وعلى أية حال فإنه يعني بالدين ظاهرةً اجتماعية في المحل الأول، ولا يمل من تأكيد طابعه العاطفي فضلًا عما فيه من جزاء خارج عن العقل. وهو يستبعد عنه كل العناصر المعقولة بوصفها متناقضة معه تناقضًا أساسيًّا، ويُعلي من قيمة طابعه الأخلاقي فوق طابعه الديني الصرف. وهكذا يصل بنا، عندما يتأمل الأمر من وجهة نظر التطور الاجتماعية، إلى النتيجة القائلة إن الدين يمثل مبدأ الانتقاء الحقيقي في الصراع من أجل البقاء. فالعملية التطورية تعلي أولًا وقبل كل شيء الطابع الأخلاقي الديني؛ إذ ترى أن هذا العامل هو الذي يثبت فعاليةً اجتماعية تفوق فعالية كل عاملٍ آخر، ولا سيما النظري، فليس ثمة قوًى تشجع على التقدم الاجتماعي بقدر القوى الأخلاقية والدينية، وكل الشعوب المتدينة لا بد أن تتغلب في الصراع من أجل الحياة على الشعوب غير المتدينة وتثبت أنها أصلح للبقاء. والدين هو أعظم قوةٍ اجتماعيةٍ موجودة، وقيمته تتضح في أنه يثبت أنه أقوى سلاح في صراع الأجناس والشعوب المتنافسة. وأهم الأسباب المؤدية به إلى اكتساب هذه الأهمية البارزة أنه يثير المشاعر الغيرية في الإنسان ويرعاها، ويعلمه إنكار الذات في سبيل الجماعة، وكل هذه أمور يعجز عنها العقل، الذي هو وظيفة هدَّامة أكثر منها بنَّاءة. وأعلى صور التركيب الاجتماعي هي تلك التي تُبنى على أكبر قدر من الإيمان الديني والإرادة الأخلاقية، وأعلى صور الإيمان الديني هي المسيحية، التي يرى «كيد» أنها هي عصب الحضارة الغربية بأسرها، والدعامة الأساسية التي يرتكز عليها البناء بأكمله. ويقترن بهذه الفكرة تفاؤلٌ واضح التعصب في التقدم، يضلله الإعجاب الأعمى بالتقدم

الرائع الذي تحقق في عصره، حتى لينسى ما يحمله هذا العصر ذاته في ثناياه من عيوب وأخطاء.

وتقترن بهذا أيضًا مناقشاتٌ متعلقة بفلسفة التاريخ، ومعنى المدنية الغربية ودلالتها، كما يعرضها كيد في مؤلَّف تالٍ هو، «مبادئ المدنية الغربية The Principles of Western Civilization» (١٩٠٢)، غير أن هذا لا يعدو أن يكون تكرارًا مطولًا لحججه السابقة، ولا يكاد يحوي أية أفكارٍ جديدة. ومثل هذا يصح على كتابه الأخير، «علم القوة The Science of Power» (الذي نشر بعد وفاته سنة ١٩١٨)، وهو بدوره كتاب أحرز نجاحًا عظيمًا، وكُتِبَ تحت تأثير الحرب العالمية الأولى. ويتضح مقدار عناد «كيد» في تشبثه بمبادئه إذا أدركنا أن كارثةً مدمرة كالحرب العالمية الأولى قد عجزت هي ذاتها عن شفائه من وهم التقدم المسيطر عليه.

وينبغي أن يتسع المقام هنا للكلام عن كاتبٍ آخر احتل مركزًا مستقلًّا، بل مركزًا منعزلًا في نواحٍ عدة، داخل الحركة التطورية، إذ إنه قد خرج عن إطار النظرية التطورية أكثر مما التزم حدود هذا الإطار؛ ذلك هو صمويل بطلر Samuel Butler (١٨٣٥–١٩٠٢). وهو من أطرف شخصيات العصر الفكتوري؛ إذ كان رسامًا موسيقيًّا وفيلسوفًا وأديبًا كاتبًا وناقدًا ومترجمًا ومتبحِّرًا في شعر هوميروس وشكسبير، ومؤرخ سير وروائيًّا ومربي أغنام. وقد تمكن، رغم تعدد أوجه نشاطه، من أن يضيف عناصر أصيلة خلَّاقة إلى كل الميادين التي اهتم بها على وجه التقريب، ولكنه لم يكن متخصصًا أو خبيرًا محترفًا في واحد من هذه الميادين، وإنما كان فيها كلها هاويًا عبقريًّا، وموقظًا ومثيرًا للاهتمام لدى الآخرين، بعثر أفكاره وخيالاته الرائعة بسخاء كاد يصل إلى حد الإسراف المفرط. ولقد كان يتخذ موقف المعارضة من كل الآراء والقوى السائدة في عصره تقريبًا، وكان على خلاف مع المعايير والقيم السائدة في كل المجالات تقريبًا، ووقف يعارض كل ما كان مقدسًا وصحيحًا، في أعيُن معاصريه، في مجالات الأخلاق والدين والكنيسة والعلم والفلسفة والتعليم. وهكذا كان يسبح ضد تيار عصره، ويهز العالم من سباته، وكانت شخصيته منعزلة غير محددة المعالم، ولكنها كانت رغم ما تعرضت له من نقد وإنكار، خلَّاقة زاخرة بالمعاني بالنسبة إلى المستقبل.

ومن الصعب أن يحدد المرء الموضوع الأساسي لاهتمام شخصية لها تلك الأوجه والنواحي المتعددة التي كانت لبطلر، ولكنا نستطيع أن نفترض أنه كان ينتمي إلى مجال الفكر؛ فقد كان له على أية حال ذهنٌ فلسفي من الطراز الأول، وإن يكن قد افتقر إلى

التعليم والمنهج الذي يتميز به المتخصص والدارس المتبحر. وكان تفكيره يشعُّ في معظم أوجه نشاطه الأخرى، ومن السهل التعرف عليه فيها (ولا سيما في الروايات) مثلما يمكن التعرف عليه في مناقشاته الأقرب إلى الروح المنهجية. ولقد كان تحرر ذهن بطلر — الذي كان له عقل من أذكى وأرقِّ وأجرأ العقول في عصره — أقرب إلى طابع التحرر من الأوهام ومن قيود التراث وأغلاله، منه إلى طابع «المفكر الحر freethinker» بالمعنى المألوف لهذه الكلمة، ورغم أنه كان هدامًا إلى حد غير قليل في نقده الشكي وتهكُّمه، فإن تفكيره كان إيجابيًّا بنَّاءً، ومعبرًا عن قوةٍ خلاقةٍ متأصلة فيه.

والفكرة الرئيسية في فلسفة بطلر هي فكرة التطور أو النمو، ورغم أنه أدخل على هذه الفكرة تعديلاتٍ كبيرة، ووسعها إلى حدٍّ بعيد، فقد ظلت إلى النهاية مستحوذة عليه. ولقد كان واحدًا من تلاميذ دارون، ورحب بأفكار أستاذه بحماسة بمجرد ظهورها، وكانت تعني بالنسبة إليه تجربة تحكمت في توجيه تفكيره التالي. ولكنه لم يكن الرجل الذي يكتفي بقبول أفكار تنقل إليه، أو يدين بها لمجرد كونها هي المسيطرة على الأذهان في عصره، بل إنه — على العكس من ذلك — سرعان ما وجد نفسه معارضًا لها في النقاط الرئيسية، ونظرًا إلى أنه كان في الأصل واحدًا من أوائل أنصارها، فقد أصبح الآن واحدًا من أوائل نقادها. ومن المؤكد أن اختبار بطلر النقدي لنظرية الأصل السلالي theory of descent هو أرقُّ وأعمق نقد ظهر في إنجلترا حتى نهاية القرن السابق. وهذا يرجع أساسًا إلى أن هذا النقد لم يتعرض للمبدأ الجديد من الخارج، أو تطبيق معيارٍ مُعَدٍّ مقدمًا يحكم به عليه، وإنما تعرض له بمعيار يرجع في أصله إلى باطن النظرية ذاتها؛ ومن ثَم فقد هدمها وقلبها رأسًا على عقب في عقر دارها. ويمكن القول إن بطلر قد استبق بطريقةٍ ضمنية على الأقل — إن لم يكن بطريقةٍ صحيحة — تلك التعديلات والتجديدات التي لم تدخل على الداروينية إلا بعد وقتٍ طويل، وذلك في كتابات نيتشه وبرجسون، والمذهب الحيوي الجديد Neo Vitalism والبرجماتزم وفلسفة الطفرة Emergence، فهنا كان بطلر، كما كان في نواحٍ أخرى سابقًا عصره بمراحل، ورغم أن حياته تنتمي إلى القرن التاسع عشر، فإن ذهنه ينتمي إلى القرن العشرين.

وليس في وسعنا أن نشير إلى تلك الأفكار النيرة الأصيلة التي ندين بها لبطلر، والتي كانت في عصره جديدة غير مألوفة وأصبحت في وقتنا الحالي شائعة، إلا بطريقةٍ موجزة وبعباراتٍ عامة. ولنبدأ بأبرز النقاط أولًا، فقد أدرك بطلر منذ وقتٍ مبكر ببصيرةٍ نفاذة أن مذهب التطور معرض لخطر التيه في بيداء فلسفةٍ ماديةٍ آليةٍ قاحلة؛ ومن ثَم فقد

اتجهت كل جهوده إلى إعادة المذهب إلى طريق التفسير المثالي والغائي للحياة. ولقد اهتدى إلى حليف في شخص الفيلسوف الألماني إدوارد فون هارتمن E. Von Hartmann، الذي اتفق معه في أساسيات نقده للداروينية، وإن يكن قد رفض أنظاره الميتافيزيقية فوضع فكرة وجود طاقةٍ خلاقة للحياة مقابل آلية الانتقاء والوراثة، وافترض وجود نوع من القوة الأولية أو الإرادة الأولية التي تسود كل جزء من الكون، وتجمع الكل سويًّا في كائنٍ عضويٍّ كونيٍّ واحد. وهكذا أصبحت الفكرة التي تحتل مكانة الصدارة لديه هي فكرة الحياة بوصفها مبدأً خلاقًا، لا تلك الحياة البيولوجية البحتة غير المكترثة بالقيم، وإنما الحياة التي كان لها من القيمة والجدارة المؤكدة ما نسبته النظريات الحيوية المتأخرة إليها. وتتضح أهمية تفسير بطلر للحياة بوجهٍ خاص في بحثه في الذاكرة، وهو الذي كان يشبه بحثًا آخر سبق أن قام به أ. هيرنج E. Hering،[٢٩] وإن لم يكن بطلر قد عرفه، وازداد شيوعًا فيما بعدُ بفضل مذهب «سيمون R. Semon»[٣٠] في «التذكر mneme». وتبعًا لهذا المذهب ينبغي أن ينظر إلى «الحياة» على أنها صفة في المادة العضوية تتمكن بفضلها تلك المادة من التذكر، وتكون المادة «حية animate» بقدر ما تكون لها هذه القدرة، وتتمثل هذه الصفة حتى في أصغر خلية، وإن تكن فيها غير واعية، وإليها يعزو بطلر العمليات النفسانية الغرضية الواعية، بل يعزو أيضًا كل نوع من التحقق اللاشعوري، من تكرار وتعوُّد ووراثة، وأخيرًا عملية التطور ذاتها. ويكفي هذا لإيضاح أن الذاكرة ليست مجرد ظاهرةٍ فردية، وإنما هي صفة يمتلكها الجنس بأكمله، وأن هناك نوعًا من «الذاكرة القبلية tribal memory» تبدأ عملها عند مولد الفرد، ولا تنقطع بموته، الذي لا يعدو أن يكون تغييرًا للذاكرات. وهكذا يمكن توريث الذاكرة من حيث هي وظيفة، وبقدر ما هي موروثة فإنها تسمى بالغريزة، وتصبح العادة غريزة عندما تمارسها الأجيال المتعاقبة بدرجةٍ كافية من التكرار والانتظام. ولا اختلاف بين الغريزة والعقل intellect من حيث

[٢٩] إيفالد هيرنج (١٨٣٤–١٩١٨) عالمٌ فسيولوجيٌّ ألماني، كان أستاذًا بجامعة ليبتسج، من أهم مؤلفاته المتعلقة بهذا الموضوع «الذاكرة بوصفها وظيفةً عامة للمادة العضوية» وقد مهد الطريق لنظرية سيمون Semon في التذكر. (المترجم)

[٣٠] ريشارد سيمون، تأثر بفكرة هيرنج القائلة إن التذكر ليس ظاهرةً نفسية فقط، بل هو أيضًا قدرةٌ عامة للكائن العضوي، فكان يرى أن التذكر صفة أو قدرة في البروتوبلازم، أهم مؤلفاته في هذا الموضوع، «التذكر بوصفه مبدأً للثبات وسط تغير الحوادث العضوية». (المترجم)

المبدأ، وإنما يختلفان في الدرجة؛ إذ إن الأفعال التي يكون أصلها عقليًّا قد تنحدر إلى مرتبة الغرائز إذا ما تكررت بقدرٍ كافٍ. وهذا يصدق أيضًا على الفرق بين العضوي واللاعضوي، فبطلر يرى أنه لا توجد أية هوة فاصلة بينهما، وإنما تعبر الحدود على الدوام في كلا الاتجاهين. فحتى المادة غير الحية ذاتها قادرة على «التذكر»، وبقدر ما هي كذلك يمكن أن تعد حية، وكل الكائنات الحية مكونة أساسًا من نفس المادة، وكان يمكن أن تكون متماثلة من جميع الأوجه لولا تباين «ذاكراتها»، واختلاف قدرتها على التذكر، والذكريات الفعلية المختزنة فيها.

ومع ذلك فمن الواجب ألا تُفهَم فكرة بطلر عن الذاكرة بمعنًى آلي؛ فهي فكرة غائية تمامًا، مثلها مثل الحياة التي يكون قوامها الفعلي هو هذه الذاكرة، فالحياة غرض ومقصد وإرادة وتطلع إلى الأمام بكل معاني هذه الكلمات، أي هي بالاختصار غايةٌ خلاقة، وليست مجرد عمليةٍ آلية أو تفاعلٍ متخبط بين قوًى طبيعية. وينساب مجرى الحياة في جميع مراحل التطور العضوي (بل في جميع مراحل التطور غير العضوي أيضًا، وذلك بمعنًى أوسع في الكم وأضيق في الكيف)، فيوحد بين كل كائنٍ حي وبين السلسلة اللامتناهية لأسلافه، ويكتسب كل كائن طابعه الفردي المستقل بفضل تلك الفعالية الدائمة المستمدة من تلك السلسلة، والتي تؤدي وظيفتها دون وعي كما تختزن في الذاكرة. غير أن القوة الدافعة الأولى التي تتحرك في كل حياةٍ عضوية وتنشطها هي الإرادة، ويرتبط بها الإيمان الذي يعطي الإرادة القدرة على أن تصبح ما تختاره. وفي رأي بطلر أن قدرة الإرادة هائلة إلى حد أنه لو أرادت الحمامة بعزم وتصميم أن تصبح طاووسًا، لما حال بينها وبين ذلك أي انتقاءٍ طبيعي.

وإن المرء ليلمس هنا مقدار التحول الذي طرأ على مقولات دارون، ومدى الطابع الجديد المختلف تمامًا الذي انطبعت به النظرية التطورية، فالطريق الذي سلكه بطلر هو بالتأكيد ذلك الذي يؤدي من الآلية إلى الغائية، ومن الحتمية إلى حرية الإرادة، ومن «النزعة البيولوجية» إلى النزعة الحيوية، ومن الطبيعية إلى المثالية، ومن الانتقاء الطبيعي كما قال به دارون إلى «الدفعة الحيوية élanvital» الخلاقة كما قال بها برجسون، وفكرة «الطفرة emergence» عند ألكسندر، بل وإلى التحليل النفسي كما قال به فرويد آخر الأمر، ولم يكن ذلك كله إلا تعبيرًا عن شخصيته المتألقة حيوية وذكاءً.[٣١]

[٣١] وهناك أيضًا طريقٌ مباشر يؤدي من بطلر إلى برنارد شو، ولقد اعترف هذا الأخير بذلك مرارًا، وأشاد كثيرًا بعبقرية بطلر، ولقد كانت أفكار بطلر هي التي تحكمت في أهم عناصر تفكير شو الخاص ووجَّهته

ولقد كانت فلسفة بطلر إشارة إلى نقطة التحول في المذهب التطوري الطبيعي، وعلامة على حلول ساعة تقرير مصيره، ومع ذلك فإن أفكاره الرائعة، التي توصل إليها بلمحاتٍ حدسية أكثر مما استخلصها علميًّا، لم تثر الاستجابة التي كانت جديرة بها خلال حياته، ولم يكن لها إلا دورٌ ضئيل في العملية الطويلة التي أعيدت بها صياغة فلسفة التطور ووضعت في قالبٍ جديد ابتداءً من مطلع القرن العشرين، وقد تضافرت في تحقيق هذه النتيجة قوًى متعددة ومتنوعة، تنتمي إلى مدارس وجماعاتٍ متباينة، ولكن أقواها وأنجحها وأبعدها أثرًا كانت تلك التي ترجع في أصلها إلى فلسفة برجسون، فقد كان كتابه «التطور الخلاق L'Evolution Créatrice» هو الذي أحدث التحول الحاسم في اتجاه التفكير التطوري؛ إذ إنه رغم بقاء شكل فكرة التطور على ما هو عليه في ذلك الكتاب، فإن مضمونها ومحتواها قد تغير تمامًا. وأوضح مظهر للهوة الشاسعة التي تفصل بين النظرية القديمة والنظرية الجديدة هو اختبار برجسون النقدي الموجز لسبنسر، وهو الاختبار الذي ختم به كتابه الرئيسي (انظر التطور الخلاق، ص٢٩٢–٢٩٩، الترجمة الإنجليزية ص٣٨٤–٣٩١)، فهو هنا يشرح كيف أن المعنى الحقيقي للتطور، بوصفه نموًّا متقدمًا development قد فات سبنسر تمامًا. ولقد كان من نتيجة عمل برجسون أن أصبح من المستحيل بعد ذلك قيام فلسفةٍ تطورية بالأسلوب القديم، صحيح أن الأشكال القديمة ما زالت موجودة، ولكنها أشكال لا حياة فيها، ورغم أننا ما زلنا نصادف حتى يومنا هذا متعصبين للمذهب القديم، فإن كل مفكر لديه أي شيءٍ حقيقي يقوله في هذه المشكلات أصبح منذ ذلك الحين يقف — وينبغي أن يقف — في دائرة نفوذ تفكير برجسون.

وهذا يصدق أولًا وقبل كل شيء على فلسفة «الطفرة Emergence» التي أصبحت اليوم جزءًا من تراث المذهب التطوري، وهي تكوِّن تيارًا ضخمًا في الفكر الأنجلوسكسوني المعاصر، وترتبط على أنحاء شتى بالمذهب القديم، غير أن ما تتميز به هو أن البرجسونية متغلغلة فيها تمامًا، ولا يمكن تصورها بدونها. وعلى ذلك فلن نتحدث في هذا المقام

(انظر تصديري «الميجر باربارا Major Barbara» والعودة إلى متوشولح Back To Methuselah).

وقد كانت مؤلفات بطلر الرئيسية هي: الحياة والعادة Life and Habit (١٨٧٧)، والتطور قديمًا وحديثًا Evolution Old & New،(١٨٧٩) و«الإله المعروف والإله غير المعروف God the Known and God the Unknown» (١٨٧٩)، و«الذاكرة اللاواعية Unconscious Memory» (١٨٨٠)، و«حظ أم براعة Luck or Cunning؟» (١٨٨٧)، وكذلك الروايات، إيررون Erewhon (١٨٧٢)، «عود إلى إيررون Erewhon Revisited» (١٩٠١)، و«طريق كل جسد The Way of all Flesh» (١٩٠٣).

عن هذه المرحلة القريبة العهد في النظرية التطورية، وإنما سنعود إلى ممثليها المتعددين في سياقاتٍ أخرى، وإذا استثنينا الفكرة الواحدة التي ساهم بها ليويس (انظر: [الباب الأول: المدارس الفكرية المتقدمة – الفصل الثالث: المدرسة التطورية الطبيعية])، فإن أهم ممثليها — أعني مؤسس النظرية — هما ألكسندر ولويد مورجان Lloyd Morgan، ومن الممكن تتبع تأثيرها، بدرجات تتباين عمقًا، في كتابات هبهوس، وشيلر Schiller ومكدوجال McDougall وولدن كار Wildon Carr وسمطس Smuts، ومن الأمريكيين ديوي Dewey وسيلرز Sellars وبريتمان Brightman وسبولدنج Spaulding، أي لدى مفكرين ينتمون إلى مدارسَ فكريةٍ متباينة كل التباين، وما قيل على نظرية «الطفرة» يصدق أيضًا على البرجماتية؛ إذ إن هذه، وإن لم تكن تعدُّ منتمية إلى التطورية بحق، فإن لها صلات ببعض فروعها في أفكارٍ رئيسية عديدة لها.

ولكن من المهم أن نلاحظ أن أهم ممثلي البرجماتية من الإنجليزية، وهو «شيلر F. C. S. Schiller»، قد ظهر تفكيره من الداروينية مباشرةً، وأن مذهبه الناضج لا ينطوي بدوره على أي شيء يتعارض مع هذا الأصل، فأول مرحلةٍ سابقة على البرجماتية في تفكيره، وهي التي تتمثل كتابة «ألغاز أبو الهول The Riddles of the Sphinx» (١٨٩١)، مبنية كلها على أساسٍ تطوري. بل إن هذا الكتاب قد عبر بطريقة مستقلة عن نظريات دارون وسبنسر ذاتها، وإن يكن يدين لها بالكثير بطبيعة الحال (انظر فيما بعدُ الفصل الثاني من الباب الثاني)، ولكن البرجماتية بدورها لم تكن بمنأًى عن التأثر بذلك التحول الذي أُدخِل على مبدأ التطور، إنما استوعبته ضمن تعاليمها.

على أن الاتجاه الفكري البرجسوني لم يقتصر في تأثيره على هذا، وإنما تغلغل — وما زال بالفعل يتغلغل — في الفلسفة الحديثة في أنحاءٍ شتى، غير أنه قد انقسم إلى عدد من التيارات والنزعات بلغ في ضخامته حدًّا يجعل من المستحيل الآن النظر إليه على أنه تركيبٌ موحد، والدليل على ذلك أنه منذ بداية تأثير البرجسونية أصبح كل مفكرٍ إنجليزي ينتمي، في نواحٍ مُعيَّنة، إلى المعسكر التطوري، أو يشيد بالتطورية في هذه النقطة أو تلك على الأقل.

وسوف نختتم هذا القسم ببحث أكثر تفصيلًا لفلسفة هبهوس،[٣٢] الذي يمكن بالفعل أن تُعَدَّ تعاليمه أكمل مظهر للفكر التطوري الحديث، على أن عرضنا له سيُبيِّن أن هذا

[٣٢] درس ليونارد تريلوني هبهوس Leonard Trelawny Hobhouse (١٨٦٤–١٩٢٩) وعلم في جامعة أكسفورد فيما بين سنتَي ١٨٨٣ و١٨٩٧، واشتغل صحفيًّا في مانشستر من ١٨٧٩ إلى ١٩٠٢، ومنذ

الفكر الخصب الغزير الإنتاج لا يمكن أن يحصر في الإطار الضيق لمبدأٍ واحد بعينه، أو ينسب إلى مدرسةٍ خاصة أو اتجاهٍ فكري معين، وإنما هو يتجاوزه هذه الحدود بمراحل، ويحتاج إلى أن يقدَّر بمعاييرَ خاصة به؛ لذلك ينبغي أن نؤكد بكل وضوح أننا لا نعني ببحثنا لمؤلفاته في هذا السياق، أن نُصدر مقدمًا أي حكم حول طابعها أو اتجاهها.

ولا تتميز أعمال هبهوس في مجال الفلسفة بعمقها وأصالتها بقدر ما تتميز برحابة نظرتها وشمول نطاقها وتشعُّب مجالات اهتمامها. فقد كان ذهن هبهوس، بعد ذهن سبنسر، هو أكبر ذهنٍ موسوعي بين الفلاسفة الإنجليز. كما كان باحثًا ذا مركزٍ رفيعٍ مستقل في مجالاتٍ مختلفة للعلم، بل لقد تحدى روح التخصص الشائعة اليوم، عن طريق التحكم في ذخيرة تدعو إلى الدهشة من المعارف العامة والخاصة، والجمع بينها سويًّا في إطار تفسيرٍ فلسفيٍّ موحد، وفضلًا عن ذلك، فلكي يكوِّن المرء مجرد فكرة عن نشاطه الذي لا ينفد، ومدى تشعب مجهوداته، ينبغي أن يذكر أن نشاطه بوصفه عالمًا وفيلسوفًا لا يمثل إلا شطرًا واحدًا من مجموع أعماله، وأن حياته قد استغرقت إلى جانب ذلك، في عملٍ متواصل في الصحافة والسياسة والخدمة الاجتماعية والتنظيم والتدريس وما شابه ذلك.

١٩٠٢ جمع بين أوجه نشاط متعددة في الصحافة والسياسة والاقتصاد التطبيقي والعمل بالجامعة، وشغل من ١٩٠٧ إلى ١٩٢٩ كرسي علم الاجتماع في جامعة لندن، ومؤلفاته الفلسفية هي، «نظرية المعرفة The Theory of Knowledge» (١٨٩٦، الطبعة الثالثة ١٩٢١)، «الذهن في تطوره Mind in Evolution» (١٩٠١، الطبعة الثالثة ١٩٢٦)، «الأخلاق في تطورها Morals in Evolution»، في مجلدَين، (١٩١١)، «النمو والغرض، محاولة لبناء فلسفة التطور Development and Purpose, An Essay towards a Phil. of Evolution» (١٩١٣، طبعة مراجعة ٢٩٢٧)، «النظرية الميتافيزيقية للدولة The Metaphysical Theory of The State» (١٩١٨)، «الخير العقلي The Rational Good» (١٩٢١)، «أركان العدالة الاجتماعية The Elements of Social Justice» (١٩٢٢)، «الارتقاء الاجتماعي، طبيعته وشروطه Social Development, its Nature and Conditions» (١٩٢٤) (وقد جمع بين الكتب الأربعة الأخيرة في كتاب «مبادئ علم الاجتماع Principles of Sociology» في أربعة مجلدات، ١٩١٩–١٩٢٤)، «فلسفة الارتقاء The Phil. of Development» ١٩٢٤، مقال في كتاب، «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة Contemporary British Phil.»، نشره ج. هـ. موير هيد، (المجلد الأول)، انظر كتاب، «ل. ت. هبهوس، حياته ومؤلفاته L. T. Hobhouse, His Life and Work» (١٩٣١)، تأليف ج. أ. هبسون J. A. Hobson وموريس جنزبرج Morris Ginsberg.

ويتضح الطابع العام للإطار الفلسفي الذهني لهبهوس في نفوره العميق من كل تأملٍ مجرد يتم في فراغ، فقد كان تفكيره مبنيًّا على الدوام على أساسٍ متين من البحث الدقيق في مجال معين من الحقائق التجريبية، وكان ينهل على الدوام من معين التجربة ليجدد بها هذا التفكير، ولكنه مع ذلك لم يتوقف أبدًا عند حدود الوقائع المجردة، وإنما رأى نفسه مضطرًا على الدوام إلى إحراز المزيد من التقدم نحو تكوين مركب ومنظورٍ فلسفيٍّ عام. وإذا شئنا أن نعبر عن الأمر تعبيرًا مجازيًّا، لقلنا إنه كان يحرث الحقل التجريبي ويبذر فيه البذور الفلسفية، لكي يجني ثمارًا فلسفية. وتتمشى مع ذلك تلك القرابة الوثيقة التي قال بها بين الفلسفة والعلم، فليس بين الاثنين في نظره فارقٌ أساسي. وعلى حين أن العلوم تسعى إلى إخضاع جزء من عالم الواقع في وجه محدد من أوجهه، للتفسير العقلي، فإن الفلسفة تسعى إلى الوصول إلى معرفة لعالم الواقع بأسره وإخضاعه لنظريةٍ شاملة؛ لذلك ينبغي على الفلسفة أن تطأ طريق العلوم الخاصة. ولما كان هذا طريق تقدمٍ مستمر لا نهاية له، فإن الفلسفة — التي هي بدورها سعيٌ دائم — ينبغي أن تتجنب كل استنتاجاتٍ نهائية، وإن تتبُّع المشكلات لذاتها أو من أجل محتواها الواقعي لأهم من إتمام بناء الفكر الفلسفي المتعدد الحجرات في مذهبٍ متناسق الخطوط، وليس ثمة مبرر للمجهود الذي يُبذَل في بناء المذهب، وهو المجهود الذي يعترف به هبهوس صراحةً، والذي كان واضحًا كل الوضوح في تفكيره، إلا إذا حدث ذلك في مذهبٍ مفتوح يحتفظ بالمشكلات المتعددة في صورتها الخاصة ويستبقيها، ويكون من الممكن فيه دائمًا تدفق مادةٍ واقعيةٍ جديدةٍ مستمدة من مجهودات العلوم الخاصة. وهكذا فإن الهدف الأول للفلسفة هو صنع مركب من العلوم، أو بعبارة أدق: مركب يكون منسجمًا مع نتائج البحث المتخصص، ويتخذ منها أساسًا يبنى عليه، ومع ذلك فهي لا تبلغ من ضيق الأفق حدًّا يجعلها تقف عند حد إضفاء صحةٍ مطلقة على الوجه العلمي للأشياء، وإنما تشمل كل مجال للتجربة يقبل البحث النظري، وضمنه عالم القيم الذي تنتمي إليه المجالات الدينية والجمالية والأخلاقية. وهكذا فإنها — بأشمل معنًى للكلمة — مركب، ليس فقط للوجود كما يُعرف عليها، وإنما للوجود في كل مجالاته وتدرجاته.

ولقد أدى الأساس التجريبي الواسع الذي بُنِيَ عليه كل ما توصل إليه هبهوس من نتائجَ فلسفية، واستعداده الدائم لاستخلاص نتائج تفيد الفلسفة من كل إضافةٍ جديدة تنتمي إلى مجال الواقع المجرب، أدى ذلك إلى إضفاء طابعٍ مرن ذي نسيجٍ رخو على تفكيره، كان هو المميز له حتى بالنسبة إلى أقوى المذاهب الفلسفية تأثيرًا فيه. وكما أنه

استعان بكل ما كان يبدو له ذا دلالة في العلم والحياة لكي يزيد تفكيره خصوبة، فكذلك كان ذهنه على الدوام متفتحًا بالنسبة إلى المذاهب الفلسفية للسابقين عليه ولمعاصريه. وهو لم يكن يبالي، عند استيعابه وتمثله لتفكير شخصٍ غيره، باسم المدرسة التي ينتمي إليها أو الاتجاه الذي يتبعه، وإنما كان يهتم فقط بالقيمة الحقيقية لذلك التفكير ومدى إمكان انطباعه على مذهبه في إطاره الخاص. وهكذا كان معاديًا لكل تحيز فلسفي، ولم يكن يدين بالولاء المطلق لأي أستاذ بعينه، وإنما أصبح، بفضل إصغائه لأصوات الكثيرين، وسيطًا ومعبرًا بين حركاتٍ مختلفة يدب الخلاف فيما بينها. ويتمثل هذا الاتجاه إلى التوفيق حتى في أول كتبه، الذي يهدف خاصة إلى التوفيق بين المعسكرَين المتضاربَين في التجريبية التقليدية، وبين المثالية العائدة إلى الظهور. وهكذا مهد الطريق، منذ أواخر القرن الماضي، لذلك التلاقي بين الأضداد، الذي لم تظهر أوسع وأكمل آثاره إلا بعد مضي وقتٍ طويل. غير أن هذه الصفة في عمل هبهوس قد تُعلِّل لنا عدم بلوغ هذا العمل ما يستحقه من النجاح، رغم كل ما اتصف به من امتلاء وثراء، فلقد كان الاعتراف الذي لقيه من الفلاسفة المحترفين أقل كثيرًا مما أنجزه بالفعل؛ إذ لم تستطع واحدة من المدارس والجماعات المتعددة أن تحسبه ضمن من ينتمون إليها، أو أن تدرج عمله، بكل مداه ونطاقه، في مجالها الخاص.

وهكذا فليس من الصحيح أن يسمى هبهوس أفضل ممثل للمدرسة الإنجليزية التقليدية،[٣٣] ولا من الصحيح مقارنة وجهة نظره بوجهة نظر بوزانكيت،[٣٤] وإنما الأصح أنه يعلو عليهما معًا، عن طريق اتخاذ أو رفض عناصر مكونة لكل منهما، وبذلك يصل إلى مركب يحمل بأكمله طابعه الذهني الخاص. وإنا لنجد في هذا الصدد كلمة لها دلالتها في تصدير هبهوس لأول كتابٍ فلسفي ألَّفه، وهو «نظرية المعرفة»، وهي كلمة تلقي ضوءًا واضحًا على الموقف، وتظل منطبقة على مؤلفاته التالية مثلما تنطبق على مؤلفاته الأولى، فهو يقول: «وهكذا يبدو أن الوقت قد حان للقيام بمحاولةٍ نزيهة لمزج ما هو صحيح وقيم في التراث الإنجليزي مع المذاهب الجديدة التي توطنت الآن بيننا، ومن واجبنا حين نقتبس من لوتسه Lotze وهيجل، ألا ننسى أننا قد تَعلَّمنا أيضًا من مل وسبنسر.» ويبدو

[٣٣] ج. أ. نيكولسون J. A. Nickolson، «بعض أوجه فلسفة هبهوس Some Aspects of the Phil. of Hobhouse» جامعة إلينوى، إيريانا، ١٩٢٨.

[٣٤] ك. ستن C. Sutton «في مجلة لوجوس Loges». المجلد ١٦، ١٩٢٧، ص١٠٠.

أنه كان يقصد بهذه الكلمات «جرين Green» على التخصيص؛ إذ إن هذا الأخير قد حاول قبل حوالي عشرين عامًا أن يصرف أنظار الجيل الجديد عن مذاهب مل وسبنسر المتأخرة، ويشجعها على دراسة كانْت وهيجل (انظر طبعة جرين لكتاب هيوم «بحث في الفهم البشري، Treatise» المجلد الثاني، ص٧١).

ولقد كان مذهب سبنسر التطوري هو الذي تحكَّم أولًا في الطابع الذي اتخذته أفكار هبهوس، فقد كان في شبابه يرى أن مذهب سبنسر هو الكلمة الأخيرة في العلم، ولكنه سرعان ما أخضع هذا المذهب بعد ذلك لتعديلٍ شامل، وازداد تباعدًا عنه بتقدم حياته. ولقد أخذ عن سبنسر الطابع الموسوعي الشامل للتفكير الفلسفي، وتفسير النزعة الفلسفية إلى بناء المذاهب بأنها جمعٌ تركيبي لنتائج البحث العلمي، وكانت تجمعه بمل نزعته التجريبية في مجال نظرية المعرفة والمنطق من جهة، واتجاهه الليبرالي في السياسة، ونظريته الفردية في الدولة من جهةٍ أخرى، ولكن هبهوس كان يدين للتجريبين القدامى بأكثر مما يدين به للتجريبيين المتأخرين، وإنه ليذكرنا ببيكن، لا في موقفه الذهني العام فحسب، بل في منهجه العلمي الدقيق ونظرته إلى الفلسفة على أنها «علم العلوم scientia scientiarum»، كما يُذكِّرنا بلوك في نظرته الواقعية إلى المعرفة وفي طريقته العامة في معالجة مشكلة المعرفة، أما النقاط التي اتفق فيها مع هيوم فهي كثيرة إلى حد أنها تتغلغل في نظريات هبهوس من بداياتها إلى نهايتها، كذلك لم يخلُ الأمر من تأثر لتفكيره بوضعية كونت؛ فقد استمد من كونت اتجاهه نحو علم الاجتماع بوصفه العلم الذي يبحث في المجتمع، كما استمد منه (أو من تلميذه وداعيته الإنجليزي «بريدجز Bridges») فكرة الإنسانية، وإن لم يكن قد اتخذ لنفسه الموقف الوضعي المضاد للميتافيزيقا. ومن جهةٍ أخرى فإن الأواصر التي تربط بينه وبين الحركة المثالية قوية جدًّا، فآراء جرين في الفلسفة الاجتماعية والسياسية تتفق جزئيًّا مع آراء هبهوس، كما أن الأخير يدين، في مجال المنطق، لبرادلي وبوزانكيت بقدر ما يدين لمل، بل إن بوزانكيت بوجهٍ خاص قد أصبح، كما اعترف هو ذاته، مرشده العقلي في نواحٍ عديدة، على الرغم من عدائه المطلق لنظرية بوزانكيت الهيجلية في الدولة، وأخيرًا فقد تأثر خلال تكوينه لنظريته في المعرفة بمفكرين مثل ت. كيس T. Case وج. كوك ولسن J. Cook Wilson وهم من المفكرين الأوائل الذين استبقوا الحركة الواقعية، وقد استمتع بتبادل الأفكار معهم في أكسفورد.

ويستدل من مجرى تطور فلسفة هبهوس على أنه بينما كان ذهنه في شبابه عاجزًا، شأنه شأن معظم معاصريه، عن التخلص من تأثير الهجوم القوي الذي شنَّته مذاهب

داروِن وسبنسر وهكسلي، فسرعان ما تكوَّن لديه رد فعلٍ قوي على نظرياتهم التطورية ذات النزعة الطبيعية، وهو رد فعل ساعد على دعمه الجو العقلي في أكسفورد التي كانت في ذلك الحين معقل المثالية. فهناك شعر شعورًا كاملًا بما أحدثته الحركة الجديدة من ضغط ومن تأثير في النفوس، فانساق في تيارها وقتًا ما، ولكنه من جهةٍ أخرى قد أحسَّ بنفور من تأملات الهيجليين المفرطة في الخيال والتجريد، ولم يجد تعطشه إلى الوقائع وإلى القبض بشدة على ناصية العالم الفعلي ما يرضيه في فلسفةٍ عقليةٍ خالصة لا تصل إلى الاكتمال إلا بالتحليق في الفراغ. وهكذا وجد نفسه مضطرًّا على الدوام إلى العودة إلى الاستطلاع التجريبي والأبحاث الدقيقة في الميادين العلمية الخاصة، أو إلى أوجه نشاط ذات طابعٍ عمليٍّ واضح. ولقد كان أول كتبه، الذي ينتمي إلى سنوات إقامته في أكسفورد، والذي يتعلق بالحركة العمالية (١٨٩٣)، شاهدًا على اهتمامه، منذ هذا الوقت المبكِّر، بالمسائل الاجتماعية والسياسية، بل إنه كان قبل ذلك، في عام ١٨٨٨، يقضي عدة ساعات يوميًّا في معمل عالم البيولوجيا ج. س. هولدين J. S. Holdane، منهمكًا في تجارب في علم وظائف الأعضاء والكيمياء الحيوية على الحيوانات، وكانت هذه التجارب إعدادًا لأبحاثه الرائدة في ميدان علم النفس الحيواني، وقد عاد فيما بعدُ إلى المجال النظري البحت في دراسته للمسائل المنطقية والمعرفية والميتافيزيقية. وكانت أولى ثمرات جهوده الفلسفية كتاب «نظرية المعرفة» (١٨٩٦)، الذي قدم فيه عرضًا شاملًا لمجال الفلسفة النظرية بأسرها، يكشف عن نضوجٍ غريب وسعة إطلاع عجيبة، ويكون أساس جميع مؤلفاته التالية. وبعد هذه المحاولة الأولى، التي لم تلقَ بالتأكيد إلا اهتمامًا أقل بكثير مما يجب، وإن كانت قد أعلنت ظهور مفكر له ذهنٌ قويٌّ متينٌ رحب، ولم يكن لها إلا نظائر قليلة بين الكتب الأولى للفلاسفة، قطع هبهوس فجأة مجرى أعماله العلمية، وبدأ يخوض حياة صحفيٍّ عامل، ولم يعد إلى العمل الجامعي إلا فيما بعدُ، عندما أصبح إنتاجه يشمل مجلدَين كبيرَين في التطور التاريخي للذهن والأخلاق، مبنيَّين على أبحاثٍ متخصصةٍ دقيقة. وقد كوَّنت هذه الكتب أساس الدراسة المترابطة لجميع المسائل الفلسفية المتشابكة، وقد أودع هبهوس خلاصة أبحاثه ودراساته في كتاب رائع هو «النمو والغرض Development and Purpose» وهو عرض منهجي نُشِر لأول مرة سنة ١٩١٣، ولكن أُعيد طبعه قرب نهاية حياته (١٩٢٧) بعد مراجعةٍ دقيقة. وفي هذا الكتاب تخلى هبهوس عن طريقة الاستطلاع الحذر التي كان يعالج بها المسائل الميتافيزيقية من قبلُ، واتخذ من المشكلات النهائية موقفًا يؤدي إلى استخلاص نظرية تضفي على فلسفته اكتمالًا ووحدةً متسقة. وقد شغل

في العقد الأخير من حياته ببحثٍ شامل في علم الاجتماع، عرضه في أربعة كتب، وجمع هذه الكتب (بطريقة خارجية أكثر منها داخلية) تحت عنوان «مبادئ علم الاجتماع»، وفي هذا المؤلَّف أيضًا ظل هبهوس مخلصًا لمبدئه الرئيسي في الارتقاء من الوقائع إلى النظرية، وفي اختبار نتائج النظرية وتبريرها مرارًا وتكرارًا بالرجوع إلى الوقائع.

ومن الطبيعي أننا لا نستطيع أن نبحث هنا مختلف أوجه النشاط المتشعبة التي قام بها هبهوس بوصفه باحثًا، وهي أوجه تمتد إلى ميادينَ متباينة إلى حدٍّ بعيد، كعلم النفس الحيواني، وعلم النفس المقارن والاجتماعي والأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع بوصفه علمًا خاصًّا، والمنطق، ونظرية المعرفة، والميتافيزيقا، والأخلاق، وعلم الاجتماع الفلسفي، ونظرية الدولة. وعلينا أن نكتفي بتقديم موجزٍ مختصر للسمات الأساسية لأفكاره الفلسفية بأضيق معاني هذه الكلمة، فنظرية المعرفة عند هبهوس، وهي النظرية التي سنطلق عليها اسم الواقعية النقدية Critical realism، تبدأ بالوعي أو الإدراك المباشر apprehension — ومعنى هذا اللفظ عنده يقترب كثيرًا من معنى «الإحساس» sensation عند لوك، أو «الإدراك الحسي perception» عند باركلي أو «الانطباع impression» عند هيوم — أي إنها تبدأ بمعرفة ما هو حاضر أو موجود مباشرةً في الوعي — فكل معرفة تبدأ بالإدراك المباشر وتعود إليه في النهاية. وكون الشيء مدرَكًا يعني بالضبط كون الشيء ضمن محتوى الوعي، والإدراك هو الفعل المعرفي الذي يوجه إلى ذلك المحتوى الحاضر مباشرةً على الدوام، وهو يشترك مع جميع الأفعال المعرفية الأخرى في صفة التأكيد assertion، أي تأكيد أن الحاضر «موجود». وإمكانية الخطأ مستبعدة تمامًا فيما يتعلق بهذا المعطى الأول للمعرفة، فما نكون على وعيٍ مباشر به، أي الواقعة الحاضرة المعطاة، تظل واقعةً حقيقية حتى لو اتضح عندما ينظر إليها من مستوًى معرفيٍّ أعلى أنها وهم. فالإدراك لا يبتُّ بشيء فيما يتعلق بمركز الواقعة الموجودة، وإنما يؤكد أنها حاضرة في الوعي فحسب. غير أن هذا المعطى الأولي، الذي هو من حيث المبدأ بمنأًى عن الخطأ، لديه منذ البداية قيمةٌ معرفيةٌ خاصة، من حيث إنه هو الأساس الذي تفترضه مقدمًا جميع المعطيات الأخرى، والمعيار الذي تقاس عليه، فالإدراك هو محكمة النقض والإبرام في المسائل المتعلقة بصحة حقيقة جميع الأنواع الأخرى للمعرفة.

ومن الواضح أن الإدراك، من حيث صفة كونه مغيارًا للحقيقة، يناظر تمامًا «الانطباع» عند هيوم، الذي تنحصر وظيفته في تبرير وإثبات صحة الأفكار بوصفها محتويات للوعي ليست هي ذاتها «حاضرة». وهكذا فإن مبدأ هيوم الأساسي، القائل إن

الأفكار تثبت صحتها انطباعاتٌ مناظرة لها هو نفسه الكامن من وراء نظرية المعرفة عند هبهوس، بل ومن وراء فلسفته بأكملها بمعنًى آخر، بقدر ما يكون من سماتها الأساسية اشتراط تحقيق كل حدسٍ فلسفي بواسطة الوقائع التجريبية الكامنة من ورائها، وتلك هي الصفة المميزة لتجريبية هبهوس، وهي تجريبية تفترق أساسًا عن المذاهب التجريبية الإنجليزية الكلاسيكية، في أن لها أساسًا أوسع بكثير في التجربة، يتمشى مع التقدم الذي حققته العلوم ومع تراكم المواد المعرفية.

وسرعان ما تتحول التجريبية عند هبهوس، كما تحولت عند لوك، إلى اتجاهٍ واقعي، وبذلك وجدت نفسها معارضة لكانْت وجميع النظريات المثالية، فمحتويات المعرفة تُعْطَى على أنها منتمية إلى العالم الواقعي، وكل ما يتعين على الفكر أن يفعله هو أن يعترف بهذه المحتويات، أي أن يكشفها أو يميط اللثام عنها، لا أن يبنيها، ومعنى ذلك أنه ليس ثمة معرفة «أولية apriori» وإنما المعرفة «بعدية aposteriori» فحسب؛ ولذلك لا يمكن أن تكون مادة المعرفة هي تلك الكثرة المختلطة التي قال بها كانْت، والتي يتعين تطبيق المقولات الذهنية وصور التركيب عليها، ولا هي الفكرة البسيطة عند لوك، التي هي محتوًى كيفيٌّ صرف، بل إن كل معطًى — حتى ما يبدو منه بسيطًا — مركب من البداية، أي إنه يضم، إلى جانب الكيف، مجموعة من العلاقات والترتيبات، كالامتداد والمقدار والشكل والوضع بل والاتجاه. وفي هذه النقطة يفترق هبهوس عن أساتذته التجريبيين، فالأفكار البسيطة عند لوك أو الانطباعات غير المترابطة عند هيوم لا يمكن أن تكون في رأيه محتويات للمعرفة، وإنما هذه الإحساسات المفكَّكة لا تعدو أن تكون تجريداتٍ فكرية، لا يناظرها شيءٌ حقيقي، ففي أبسط إدراك مباشر، يدرك الذهن كلًّا معقَّدًا أو واقعة عينية، تنطوي على ترتيبٍ زماني ومكاني، وعلى علاقاتٍ أخرى متعددة بالإضافة إلى الكيف وحده. ولا شك أن تخلي هبهوس على هذا النحو عن مذهب الانطباعات المفككة عند هيوم، عن طريق القول بأن المعطى كلٌّ مركب، يربط بينه وبين مفكرين مختلفين عنه، ومختلفين فيما بينهم كل الاختلاف مثل «جرين» وهدجسون Hodgson، ويخلي الطريق لتدفق عناصرَ مثاليةٍ معينة في نسق التفكير التجريبي والواقعي.

ويستطيع الذهن إلى جانب تلقِّيه للمحتوى الحالي للمعرفة عن طريق الإدراك المباشر، أن يمارس عددًا من الوظائف الأخرى على المعطيات، كالحفظ Retention (بواسطة الذاكرة) والتحليل والتأليف والاستدلال والتعميم إلخ. وهناك أهمية خاصة لعملية الحكم، التي يحللها هبهوس تحليلًا دقيقًا، فما الفارق بينها وبين الإدراك المباشر الخالص؟ إن

الحكم «هذا أزرق.» يتألف من ثلاثة عناصر: المعطى الحاضر («هذا»)، ومضمون كلي («أزرق»)، والرابطة[٣٥] التي تُحدِث علاقة بين الاثنين الآخرين. وهكذا يندرج الموضوع في الحكم تحت مضمونٍ كلي أو فكري، وهذا الاندراج أو التضمن يعني تشابه المعطى مع كل حالةٍ أخرى يمكن أن يتحقق فيها المضمون الفكري. وإذن فهذا المضمون الفكري هو الذي يتميز به الحكم، وهو حاضر دائمًا في قلب عالم الوقائع، ويؤدي إلى إقامة علاقاتٍ ذات طابعٍ عام بين مختلف معطيات الوعي. وهكذا يعطى أحد عناصر المضمون الكلي للحكم لا بطريقةٍ واقعية وإنما بطريقةٍ فكرية أو مثالية، ويكون الحكم متعلقًا بواقعٍ يوجد خارج فعل الحكم أو مشيرًا إلى هذا الواقع. بل إن تعريف هبهوس للحكم يتفق لفظيًّا مع تعريف برادلي وبوزانكيت له، فهو الفعل الذي يربط بين مضمونٍ فكري أو مثالي وبين واقعٍ خارج عن فعل الحكم. وهذه العلاقة القائمة بين عناصر الحكم تتخذ شكل قبول أو تصديق في الحكم الموجب، وشكل رفض أو استبعاد في الحكم السالب. وإذن فعملية الحكم تتوقف على مركب بين عناصرَ فكرية أو مثالية وعناصرَ واقعية. ولسنا في حاجة إلى أن نشير بالتفصيل إلى مدى تأثر هذه النظرية في الحكم بالمنطق الهيجلي المحدث عند برادلي وبوزانكيت، أو أن نوضح بعد ذلك مقدار ما تدين به للمناطقة الألمان من أمثال زيجفرت Sigwart وبرنتانو Brentano.

ويعالج هبهوس موضوع الحكم، مثلما تناول موضوع الإدراك المباشر، ضمن معطيات المعرفة، ما دام لا ينتج مضموناتٍ جديدة، بل يقتصر على ربط العناصر المعطاة بعضها ببعض، ويؤكد هذه العلاقة أو ينفيها. أما القسم الثاني في المنطق فيبدأ عند النقطة التي يأتي فيها الذهن بشيءٍ جديد يتجاوز المعطى، ولا يكون من الأصل متضمنًا في الوقائع، وهو يطلق على هذا المجال في المنطق اسمًا عامًّا هو الاستدلال، ويتم الانتقال من الحكم إلى الاستدلال عن طريق الخيال، الذي يظهر بفضله مضمونٌ جديد لم يكن حاضرًا من قبلُ، ويشيد بناءً جديدًا، وإن يكن من الواجب ملاحظة أن أحجار البناء مستمدَّة من مادة المعطى، أو كما يقول هبهوس: إن الخيال يُبْنَى بأحجارٍ تشكلت من قبلُ، كذلك تنحصر ماهية الاستدلال في الحصول على واقعةٍ جديدة، بوصفها نتيجة، من محتوى معطًى بوصفه أساسًا (هو المقدمات) أي على حقيقة ليست متضمَّنة في

[٣٥] الرابطة مستترة في اللغة العربية، ويعبر عنها فعل الكينونة is في الإنجليزية. (المترجم)

المقدمات. ولكن على حين أن العنصر الجديد يوحى به فحسب في حالة نواتج الخيال، فإنه في حالة الاستدلال يقترن بإحساسٍ قوي بالاعتقاد أو التصديق، نؤكد على أساسه أن المستوى الجديد صحيح ومطابق، وإذن فمن الواجب تمييز الاستدلال من الخيال مثلما يتميز التقرير الموثوق به من مجرد الإيحاء. ويستطيع المرء أن يلمح في عامل الاعتقاد أو التصديق الذي أدخل هنا، والذي يلعب أيضًا دورًا في نظرية الحكم وفي الاستقراء والاحتمال، ذلك العامل الذاتي المتضمَّن في نظرية هيوم، والذي هو في نظرية هبهوس من الأسس الهامة لهذه الأشكال المنطقية، وإن لم يكن له دورٌ حاسم في تأكيد صحتها الموضوعية، فمهمة الفكر في الاستدلال هي الربط بين المعطى على النحو الكفيل بمدِّ معرفتنا به إلى حقيقةٍ أخرى غير معطاة. والمصادر الوحيدة التي ينبغي أن يسلم بها الفكر هنا هي أن الواقع هو بالفعل نسق ترتبط أجزاؤه فيما بينها بالضرورة، وهكذا فإن نشاط العقل إنما يكون في الجمع والتنظيم. ولقد كانت مناقشة هبهوس حتى الآن تفترض صحة الفكر، وهكذا فإنه يتناول في القسم الأخير من بحثه المنطقي مسألة تبرير ادعاء الصحة هذا في الفكر.

وفي هذا القسم يصل ابتعاد هبهوس عن الأساس التجريبي لمذهبه إلى أقصى مداه، ويغترف بكلتا يديه من نبع الفكر المثالي، الذي نقله أتباع كانت وهيجل إلى إنجلترا، وإن هذه الحقيقة لتشهد على قوة الحركة المثالية وخصبها شهادةً أقوى مما يشهد بها ذلك العدد من مريديها وتلاميذها الطيِّعين الذين اتخذوا وجهة النظر المثالية لأنهم وجدوها مهدئة لنفوسهم، أو حافزة على استخدام عباراتٍ فخمة رنانة، أو دعامة لإيمانهم المزعزع، أكثر مما اتخذوها لأنها قوةٌ دافعةٌ خلاقة لإحياء الفلسفة.

فهنا يتضح لهبهوس أن المذهب الحسي القائل بالانفصال المطلق ينتهي إلى اللاواقع والوهم، ويتخلى على نحوٍ قاطع عن كل نزعةٍ شكَّاكةٍ يائسة وكل لاأدرية مستسلمة، وهما النزعتان اللتان طالما افتخر بهما المفكرون الذين تخرجوا في معسكر العلم الطبيعي. ويرسم أخيرًا حدًّا فاصلًا يستبعد منه المذهب الحدسي، الذي يكون الوضوح الذاتي لقضيةٍ واحدة كافيًا في نظره لضمان حقيقتها بل إنه — على العكس من ذلك — يرى أن صحة الحكم لا يمكن أن تنحصر في كونه معطًى بوصفه واضحًا بذاته مباشرةً، فلا يمكن أن يدَّعي الحكم المنعزل، المنفصل عن مضمون الفكر، لنفسه أية صحةٍ نهائية، وإنما تكون هذه الصحة مؤقتة، يثبتها السياق فحسب. وكما أن الواقعة المنعزلة لا تكون لها قيمةٌ معرفية، فكذلك يقف الحكم المنعزل في الجانب الآخر من الحدود التي تقع من ورائها

الحقيقة واللاحقيقة معًا، وعليه أن ينتظر تأكيد الأحكام الأخرى له، ولا يجد حقيقته الكاملة إلا في نسق المعرفة الكاملة. والحد الأدنى اللازم لإثبات الصحة هو ذلك الذي يؤلِّفه حكمان يؤيد كلٌّ منهما الآخر ويؤكده، غير أن الإثبات النهائي لصحة الحكم إنما يكون في الارتباط المنهجي المتبادل بين جميع أجزاء الكل فيما بينها، ومع الكل الذي تشير هذه الأجزاء إليه، والذي تجد دعامتها فيه، فحقيقة الحكم هي الكل، وهي تشبه ديمقراطية لا فضل فيها لأحد على غيره، وإنما ترتبط قيمة كل فردٍ واحد وحقيقته ارتباطًا لا ينفصم بصالح المجموع، الذي يتوقف بدوره على مدى صلاحية كل فرد على حدة. ويستخدم هبهوس لفظ «التلاؤم Consilience» ليدل به على الاعتماد والارتباط والتأييد المتبادل للأجزاء الفردية في الكل المعرفي، وعلاقتها الضرورية بالنسق الكلي، وهذا في نظره هو المعيار الحقيقي لكل حقيقة وصحة. وهدف المعرفة الذي يتحكم في غاية العلوم والفلسفة معًا، والذي تقترب منه هذه دون أن تبلغه أبدًا على نحوٍ كامل، هو بلوغ ذلك الطابع الكلي الذي يكتمل بفضل التلاؤم التام لجميع أجزائها وأفرادها، والنسق التام التنظيم لجميع الأحكام التي يؤيد بعضها بعضًا ويؤكده ويحققه. ولكن إذا لم يتحقق هذا، فمن الواجب دائمًا أن تكون فكرة «التلاؤم» معيارًا لضبط كل معرفةٍ منفصلة، وكل بحث في ميدانٍ خاص. فمن الواجب أن يضع المرء دائمًا نصب عينيه أن يرفع كل عنصرٍ فرديٍّ مستقل إلى مستويات من التعميم أعلى دوامًا عن طريق إقامة علاقاتٍ متبادلة بين هذه العناصر بحيث تزداد جذورها تأصلًا في الكل المنظم للمعرفة. وإن ماهية كل تفكير وبحثٍ بشري — سواء في العلوم الخاصة وفي النظرة الفلسفية الجامعة — لا تكون في الانعزال والاكتمال، وإنما هي دائمًا نمو عن طريق المزيد من التلاؤم والترابط. ومهمة العقل — أو على حد تعبير هبهوس الدافع العقلي في الإنسان — إنما تكون في ربط المعارف المفردة والتجارب المنعزلة في تركيبٍ فكريٍّ منظمٍ شامل، بحيث يكون الهدف هو ذلك الانسجام العقلي الذي يجد فيه سعي الذهن البشري غايته وطمأنينته. كذلك لا يستطيع الخطأ أن يرغم هذا الدافع العقلي على الانحراف عن طريقه؛ إذ إن الخطأ بدوره ليس، من حيث المبدأ، بمنأًى عن عالم العقل، وإنما هو حقيقةٌ جزئية، أي مرحلةٌ ضرورية في التنظيم المنهجي للمعرفة، وإن نفس هذا النقص والقصور الذي يشوبه، إنما هو الذي يحفز الإنسان على تجديد أبحاثه على الدوام، وإعادة النظر فيما سبق أن قبله من النتائج.

ولا شك أن فلسفة هبهوس — باتخاذها هذه المواقف — قد وسعت الهوة الفاصلة بينها وبين نقطة بدايتها التجريبية إلى أقصى حدٍّ ممكن، وبدا أنها تزداد بالتدريج اقترابًا من

نظرية الحقيقة عند الفلاسفة الهيجليين الإنجليز، كما قال بها على الأخص برادلي وتلميذه جويكم.

ومع ذلك فهناك في الوقت ذاته فارقٌ مميز واضح بين هبهوس والهيجليين، فقد كان في غنًى عن «المطلق» عند برادلي، الذي هو مبدأ معتزل متوَّج بسموٍّ وقور فوق الكثرة المتنوعة للعالم الظاهري بما فيه من أوهام ومتناقضات. وهكذا قضى على صرامة مبدأ برادلي وثباته، وأذابه في الحركة الحية لعمليةٍ رأى أنها تقدمٌ أصيل نحو تأليف وتركيبٍ منظم يزداد علوًّا على الدوام (وإن لم يكن ذلك على نسق الديالكتيك الهيجلي)، هدفها هو بلوغ الحقيقة الكلية، بحيث كان هبهوس التجريبي في هذه المسألة أقرب إلى مقصد هيجل الحقيقي من برادلي الهيجلي. ولقد توصل إلى هذه النتيجة بإدماج فكرة التطور مع فكرة التلاؤم — وهنا نصل إلى ملتقى طرق هام في فلسفته — وبذلك وحَّد بين المبدأين الأساسيَّين لتفكيره، فصحة معرفتنا تزداد كلما ازدادت تكشفًا داخل العلم الكامل، وهي تقترب من الحقيقة المنهجية الكاملة بالقدر الذي تزداد فيه — أثناء تقدمها — علوًّا بفضل التلاؤم. وبهذا تصبح الحقيقة حاضرة في المعرفة المتقدمة خلال التطور، الذي هو الواسطة في نموها حتى الاكتمال. وهكذا تتخذ فلسفة هبهوس مظهر اندماجٍ مطبق بطريقةٍ واقعية، بين عناصر من المذهب المطلق وعناصر من مذهب التطور، مع اتخاذ التجريبية نقطة بداية لها.

فإذا انتقلنا من نظرية المعرفة إلى الميتافيزيقا عند هبهوس، للاحظنا هنا أيضًا كيف تحكَّمت المثالية في الأساس التجريبي والواقعي وعدَّلته في نقاطٍ أساسية، ويتضح ذلك بوجهٍ خاص في تخفيف المثالية لحدة النزعة الطبيعية المادية في تفكير هبهوس، مما جعل له أساسًا يختلف تمامًا عن أسس مذاهب القرن التاسع عشر ذات الطابع العلمي وهي المذاهب التي ظهر مذهب هبهوس في ظلها في البداية؛ ذلك لأن دراسات هبهوس الواسعة في النمو التاريخي للذهن، كما عرضها في كتابه «الذهن في تطوره»، قد أقنعته عند وقتٍ مبكر، بناءً على أبحاثٍ تجريبية دقيقة، بأن الذهن ليس مجرد ظاهرةٍ ثانوية أو مصاحبة لحوادثَ مادية، وإنما هو عنصر له أكبر قدر من الدلالة والأهمية في مجموع العالم الواقعي. وبعد أن دُعِّمت أسس دراساته الخاصة بفضل تعاليم المثاليين، أصبح يعترف بالمبدأ الروحي في العالم، بوصفه عالمًا مستقلًّا قائمًا بذاته، لا مجرد عاملٍ مستمَدٍّ من المادة، كما اعترف من جهة أخرى بأن «الحقيقة Reality» بما هي كذلك ليست «روحية»، وإنما هناك في مقابل عنصر «الروح أو الذهنية Mentality»، عنصرٌ غير روحي يسميه

بالمبدأ الآلي. وهكذا فالذهن ليس سيد الأشياء جميعًا، كما أنه ليس من جهةٍ أخرى ناتجًا عرضيًّا لقوًى آلية، وليس مطلقًا ولا ثانويًّا، وإنما هو قوةٌ دافعةٌ عضوية تضفي النظام على العناصر المختلطة المتنافرة، وتبعث في العملية الكونية وحدة وانسجامًا. والمعيار الرئيسي لكل نشاطٍ روحي أو ذهني إنما يكون في الغرضية العاقلة، فالمبدأ الغائي يأخذ مكانه إلى جانب المبدأ الآلي، بحيث يشمل كلٌّ منهما الآخر ويفترضه مقدمًا، ويكشف كلٌّ منهما عن الحقيقة في وجهٍ خاص من أوجهها. وهكذا فإن الفكرة الرئيسية في ميتافيزيقا هبهوس إنما تكون في هذا التفسير للحقيقة على أنها ليست آلية فحسب ولا غائية فقط، وإنما هي الاثنان معًا، أي على أنها عملية نمو تقوم فيها بين المبدأين علاقةٌ تبادليةٌ وثيقة، ويكونان متداخلَين interwoven، إن جاز هذا التعبير.[٣٦]

على أن التجربة تدلنا على أنه يوجد — إلى جانب المبدأين الآلي والغائي — مبدأٌ ثالث يساهم في تفسير الظواهر، هو المبدأ العضوي، والمقصود بالكائن العضوي وحدة تتحكم أجزاؤها أو أعضاؤها بعضها في البعض، ويكون الكل والأجزاء فيها متضايفَين بدقة. وقد تبين لنا من قبلُ أن نسق المعرفة إنما هو تركيبٌ عضوي كهذا، كما تكشف لنا الميتافيزيقا الآن أن نسق الواقع هو أيضًا كذلك، فتكون النتيجة انسجامًا أو تطابقًا تامًّا بين النسقَين. فالواقع إذا ما تأملته في مجموعه كان نسقًا عضويًّا لا يُقضى فيه على استقلال العناصر ووظيفتها المحدودة داخل الكل، على الرغم من الاعتماد المتبادل لأجزائه بعضها على البعض، والعلاقة المتبادلة بين الأجزاء وبين الكل، وإنما يحفظ هذا الاستقلال بفضل الوحدة التي تتجاوز هذه العناصر وتشتمل عليها، فلا يمكن أن يكون في الواقع جزءٌ منفصل تمامًا عن بقية الأجزاء؛ وهذا يعني بتعبيرٍ آخر أنه لا يمكن أن يوجد عنصر غير معقول تمامًا. ومن الواضح أن مذهب هبهوس يتبدى — من وجهة النظر هذه — مثلما يتبدَّى في نواحٍ أخرى عديدة، على أنه مذهبٌ متمسك بالمعقولية، بل هو واحد من أورع مظاهر هذا الأسلوب في التفكير في الفترة الأخيرة؛ فهو في كل خطوة يوطد مكانة المبدأ العاقل في التفكير وفي الوجود، في مقابل الميول اللامعقولة المتعددة في عصره، ويدافع عن نفسه ضد الأمراض الفلسفية التي شاعت عندئذٍ، والتي تطعن في العقل وتضع محله بديلًا لا عقليًّا كالغريزة أو الحدس.

[٣٦] هذا هو اللفظ الذي استخدمه جنزبرج Ginsberg، الذي قام بجهدٍ كبير في تفسير تعاليم هبهوس وشرحها.

ولنلاحظ أن المقولتَين الآلية والغائية، وهما المقولتان الأوليان من بين المقولات الأساسية الثلاث التي تفسر بواسطتها الحقيقة، هما قوتان ميتافيزيقتان تتقابلان وتتعارضان بشدة، فالآلية، التي هي المسيطرة في الأصل، هي القوة التي لا تعرف تنوعًا، والتي تكون مختلطة ومضطربة، تتداخل فيها الطاقات ويقضي بعضها على البعض؛ لأن عدم وجود صلة بينها يجعل من المستحيل أن يُقدِّم بعضها إلى البعض الآخر معونةً متبادلة. غير أن هناك منذ البداية عنصرًا ذهنيًّا تنطوي عليه كل ذرة من المادة، يزداد تأثيره كلما ازداد النظام والارتباط والانسجام في القوى الآلية، وعندما يبلغ النمو مرحلةً أعلى، يزداد توحد هذه القوى في ترتيبات وتجمعات تبعًا لقوانين وغاياتٍ عقلية، ويتم التطور بتقهقر العوامل الآلية دوامًا إلى الوراء، كلما امتد باستمرار زحف العناصر الغرضية المؤدية إلى إقرار النظام، وهدفه هو ذلك النسق المنسجم الذي تكون المهمة الغائية للذهن إيجاده بمضي الزمن. وهكذا فالذهن (أو الروح) المنتشر في الكون يعمل دوامًا على بعث الانسجام في العناصر المتعارضة، مهما كان بطء وتدرج المراحل التي يعمل بها.

أما المقولة الأساسية الثالثة، أي العضوية، فقد عرفها هبهوس على نحوٍ أقلَّ دقة بكثير من المقولتَين الأخريَين، وهو يرى على أية حال أنها أقرب إلى مقولة الغرضية منها إلى مقولة الآلية، وإن كانت تقبل الانطباق على كليهما معًا، غير أنها لا تنطبق على الكون في مجموعه؛ إذ إن الكون لا يمكن أن يفسر إلا غائيًّا. وتبلغ ميتافيزيقا هبهوس قمتها في نظرته إلى الكون على أنه غائيةٌ مشروطة، من حيث إن مبدأ الغرضية لا يمكن أن يبلغ غايته أبدًا، وإنما يقف دائمًا في تضاد مع العناصر المتنافرة للمادة الآلية، ولم يستطع هبهوس أبدًا أن يصل إلى إيضاحٍ نهائي للعلاقة بين العضوي والغائي. ولنلاحظ مدى تحول التجريبية إلى الإفراط في النظر العقلي الخالص في فلسفة هبهوس، ومدى ابتعاد هذه التأملات الرفيعة التحليق عن الأساس التجريبي الواسع الذي هو أصلها، وهذا مثل آخر للتأثير الهام الذي مارسته المثالية ذات الطابع الهيجلي، التي أضفت على الفكر الإنجليزي طابعًا يتسم باتساع النطاق وعمومية النظرة على نحو ازداد جرأة وسموًّا عما كان موجودًا من قبلُ بكثير.

أما الأخلاق عند هبهوس، التي عرض وجهها الأقرب إلى الطابع التجريبي في كتابه «الأخلاق في تطورها» ووجهها الأقرب إلى الطابع الفلسفي في «الخير المعقول»، فتتفق في جميع النقاط الأساسية مع المبدأ الأساسي لفلسفته، فهو هنا أيضًا يبدأ بتقديم بيان عن

التطور التاريخي لوقائع الأخلاق مبني على استقصاءٍ تجريبي واسع النطاق، أعني نوعًا من تعقب «نسب الأخلاق»، ثم ينتقل إلى تفسيره الفلسفي الخاص لهذه المادة التجريبية، وهنا أيضًا تكون النتيجة النهائية أخلاقًا عقلية لا تجريبية، مهمتها إيضاح وظيفة العقل في مجال السلوك العلمي، وهو هنا أيضًا يرد على الحملة على المعقولية، ويقف في وجه تيارات اللامعقولية التي ترى أن الدوافع الوحيدة لسلوكنا إنما تكون في الاندفاع الغريزي وفي الشعور وفي العاطفة. وهو يبين أن العناصر العقلية — كالغرض والتفكير المتدبر — تلعب دورًا لا يقل عن دور الشعور الغريزي الأعمى، إن لم يفُقْهُ بالفعل، فالتفكير الواضح لا يقل ضرورةً في السلوك عن الشعور الصحيح، «وأقل البشر حساسية لا يتجه إلى الفعل بحكم الاندفاع الغريزي وحده فحسب.» وفضلًا عن ذلك فإنه لا يميل إلى وضع تضادٍ شديد بين عالم الشعور وعالم الفكر، فأصل الاثنين واحد، وهو الطبيعة البشرية، ومن المحال فصلهما إلا بتجريدٍ مصطنع. وهو يرى بوادر المعقولية الأخلاقية حتى في ذلك السلوك الواعي الهادف الذي يتمثل في أدنى مراحل الحياة الأخلاقية مثلما يتمثل في أعلاها، ووظيفة العقل العملي تسير في طريقٍ مواز تمامًا لطريق العقل النظري؛ إذ إنه على حين يهتم الأخير بربط الوقائع والإدراكات المنفصلة عن طريق التلاؤم الكامل لنسقٍ منسجم، فإن مهمة الأول هي توحيد دوافع ونوازع واتجاهاتٍ منفردة في الكل المنسجم للشعور. وهنا أيضًا يستحيل أن يظل العنصر الواحد — أي النزوع الواحد في هذه الحالة — منعزلًا، وإنما يشير إلى خارج ذاتها متجهًا إلى إدماج ذاته في الكل الأعلى الذي هو جزء منه، وهكذا تكون مهمة الإرادة هي القيام بتأليف بين الاتجاهات الإرادية المنفردة، مثلما تكون مهمة هذه الاتجاهات هي توحيد النوازع المنفردة، وفي كل هذه المراحل يوجد عنصرٌ عقلي يلعب دوره، ويتمثل آخر الأمر بوصفه «الخير». وكما أن الإيمان بانتصار الحقيقة وسيادة العقل قد أدى إلى النزعة العقلية في المجال النظري، فكذلك يؤدي الاعتقاد بالقدرة الشاملة للخير إلى التفاؤل في المجال العملي، وفي كلا المجالَين تمدنا فكرة الخير بالقوة الدافعة التي تحقق بها المعقولية ذاتها على مستويات تتزايد علوًّا، وتساعد على انتصار الحقيقة في ميدان المعرفة والخير في ميدان السلوك. أما التحقق الكامل للخير فليس أكثر إمكانًا من التحقق الكامل للحق، غير أن السعي وراءه يظل مستمرًّا على الدوام، شأنه شأن التقدم الموازي الذي لا ينقطع للمعرفة، وهكذا فإن مبدأ المعقولية يطبق في الأخلاق، مثلما يطبَّق في العلم، بوصفه النزوع الدائم التجدد نحو انسجامٍ مكتمل، لا بوصفه البلوغ النهائي لهذا الهدف.

وقد أمدَّ هبهوس أخلاق الانسجام هذه بعناصر من النظريتَين التجريبية والمثالية، مثلما فعل في نظرية المعرفة والميتافيزيقا. وقد أشار هو ذاته إلى أن موقفه هذا مرتبط ارتباطًا وثيقًا بمبادئ مذهب المنفعة عند مل من جهة، وبالمثالية الأخلاقية عند جرين من جهة أخرى؛ ففكرة الانسجام تتفق مع مذهب المنفعة بقدر ما تكون السعادة العامة عنصرًا أساسيًّا متضمنًا فيها. ومن جهةٍ أخرى يقر هبهوس نقد جرين لمذهب اللذة في تحليله النفساني لمنابع السلوك، وينزع عن مذهب المنفعة طابع التركز حول اللذة، ويتحول مبدأ تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس إلى مصادرة الكل الاجتماعي المنسجم. وليس من واجبنا أن نخوض هنا تفاصيل نقط التقاء هبهوس بالأخلاق المثالية، غير أن النقطة التي انحرفت فيها الأخلاق عند هبهوس انحرافًا واضحًا عن الأخلاق عند جرين أو كانْت، هي القول بأنه ليس من الواجب النظر إلى العقل العملي على أنه يحلِّق بعيدًا فوق حياة الشعور والنزوع، ولا من الواجب النظر إلى هذين الأخيرَين على أنهما كمٌّ مهمل، بل ينبغي إدراجهما أو ضمُّهما على نحوٍ ما في مركب الخير العقلي.

أما النظرية السياسية عند هبهوس فهي خارجة عن مذهبه إلى حدٍّ ما، بقدر ما كان في هذا الميدان يحصن نفسه عن وعي وقصد من هجوم الأفكار المثالية، بحيث إنه يلتزم هنا حدود التراث القومي تمامًا، أي إنه يمثل بكل وضوح الفكرة الليبرالية الديمقراطية الفردية عن الدولة كما نجدها في المذهب الذي يمتد في تيارٍ واحدٍ متصل من لوك إلى مل، ولكن من رأيي أن أفكاره في هذا الموضوع ينبغي ألا تُعْزَى إليها نفس المكانة التي تُعْزَى إلى الأجزاء الأخرى من تعاليمه؛ إذ إن نظرية هبهوس السياسية كما عرضها في كتابه الذي كان جدليًّا في أساسه «النظرية الميتافيزيقية للدولة» لا تنبع من الدراسة العلمية الموضوعية التي تميز بقية أعماله، وإنما من جو الحرب العالمية المسموم المفعم بالكراهية، وهو الجو الذي فرض تأثيره حتى على مفكر له من الحكم المتزن الموضوعي ما كان لهبهوس، فهو لم يرَ في نظرية الدولة عند هيجل، وفي النظرية التي أحياها جرين في أعماله على التربة الإنجليزية، ولكن بحماسةٍ فاترة، وأحياها بوزانكيت على نحوٍ أدق وأشد تحمسًا؛ سوى أنها أدت إلى تكوين تلك العقلية الرجعية التي أدت (في رأيه)، من خلال سياسة القوة التي اتبعها بسمارك، إلى النزعة العسكرية الألمانية وإلى الحرب العالمية. فالدولة المطلقة عند هيجل لا تعني، في نظر هبهوس، خرق حرية الفرد واستقلاله فحسب، وإنما تعني إخضاع الأخلاق للسياسة؛ مما يؤدي إلى إلغاء الروابط الأخلاقية بين الشعوب وإحلال القوة السافرة محل الحق، وعلى العكس من ذلك يقول هبهوس بأن

الفردية قيمةٌ مطلقةٌ عليا، لا ينبغي أن تستنفدها الدولة دون باقٍ، فلا يمكن أن يكون تنظيم الدولة غاية في ذاته، وإنما ينبغي أن يكون دائمًا وسيلة، أي صورة واحدة من بين الصور العديدة الممكنة التي يتجمع بها البشر بحرية لكي يتمكنوا من تنمية إمكانياتهم وتحقيق التزاماتهم الأخلاقية، والفرد وحده هو الذي ينبغي أن يُعَدَّ غاية في ذاته، أما جميع صور المجتمع — ولا سيما الدولة — فيجب أن تستهدف رخاء الأفراد ومصالحهم، والدولة مسئولة أخلاقيًّا أمام الدول الأخرى، مثلما يكون الفرد مسئولًا إزاء الآخرين. وليس في وسع أية نظرية أن تعفيها من هذه المسئولية، وهنا نرى نوعًا واضحًا من الليبرالية البورجوازية، التي تدافع عن نفسها ضد اكتمال سلطة الدولة؛ لأنها تشعر بأن الأخيرة تهدد حريتها، وهو يتخلى في هجومه على الهيجلية عن كل إنصاف وموضوعية. وهكذا فإنه بدلًا من أن يتعمق مفهوم الدولة عند هيجل، يزركش صفحاته بعبارات وحججٍ مقتطعة من سياقها، ومتولدة عن حرارة اللحظة وانفعالها فحسب، والأكثر من ذلك مدعاة للأسف أنه اتخذ مثل هذه الحجج وسيلة لإثبات نظريته الخاصة في الدولة، مع أن جزءًا غير قليل من مصادر قوته إنما يرجع إلى نفس تلك المثالية التي ناصبها هذا العداء المرير.

وهناك أخيرًا ميدان علم الاجتماع، الذي كانت دراسات هبهوس الشاملة فيه أخصب وأكثر إيجابية في نتيجتها، وهو هنا أيضًا يجمع بين دقة المتخصص وبصيرة الفيلسوف، ويستمد وجهات النظر التي يصوغ منها مبادئه العامة من دراسةٍ واسعة للوقائع. ولقد كان حريصًا على أن يجعل فكرة التطور، وهي الفكرة التي تنساب كمجرًى في جوف الأرض في جميع أجزاء فلسفته، تأتي ثمارها في ميدان علم الاجتماع أيضًا، ولكن لم تكن المسألة بالنسبة إلى هبهوس مجرد اقتباس أفكار كتلك التي تُستمَد من نظرية دارون البيولوجية في الصراع من أجل البقاء، وإنما أدرك قبل كثير غيره أن المناهج ووجهات النظر البيولوجية لا يمكن أن تنقل بنجاح إلى مجال العلاقات الاجتماعية دون اختبارٍ نقدي لها، وإنما لا بد أن تدخل على مبدأ التطور تعديلات عديدة دقيقة، تبعًا للميدان الذي يطبق فيه، فما يصح على حياة النباتات والحيوانات لا يصح دون تحفظ على المجتمع البشري، فما الذي يعنيه التطور في الحياة الاجتماعية؟ إنه قطعًا لا يعني مجرد الصراع من أجل البقاء، ولا يعني بقاء الأقوى اجتماعيًّا على حساب الأضعف اجتماعيًّا، وإنما تحل الغرضية العاقلة، على مستوى الكائنات التي وُهِبَت عقلًا، محل الاتفاق اللامعقول الذي يسود الطبيعة. وهذا يبين لنا أن التطور الأعلى للبشرية لا يتحقق بصراع الكل ضد

الكل، وإنما — على العكس من ذلك — يتحقق بتنظيم المساعدة المتبادلة، وبالتحالف الفعال بين الأفراد. وأعلى أنواع المجتمع هي تلك التي يحل فيها محل حرب الكل ضد الكل، تعاونٌ إيجابيٌّ بين الجميع في الحرب ضد القوى المعادية، والمعنى الرئيسي للتقدم هو التحقق المتزايد لمثل هذا التعاون. ويستطيع المرء أن يلمح في فكرة التعاون هذه، التي تصبح «لحنًا مميزًا» لعلم الاجتماع عند هبهوس، ذلك التلاؤم الذي يجعل أفراد أي كلٍّ — سواء أكان ذلك الكل فرعًا علميًّا أم مذهبًا فلسفيًّا أم طائفةً اجتماعية — يعملون على مساعدة بعضهم البعض والرجوع إلى بعضهم البعض، ولا يحققون وجودهم الصحيح إلا في مثل هذا الارتباط المتبادل. وهكذا فإن الفروع المنفردة في مذهب هبهوس ترتبط فيما بينها، تبعًا لمفهومها الأساسي الموحد، في مذهبٍ فلسفيٍّ مكتمل، ولا أقول مكتملًا بمعنى أنه يوصد أبوابه في وجه الوقائع، وإنما هو متفتح للضغط الدائم للمواد التجريبية التي تنتظر العمل الفلسفي ليضعها في مكانها اللائق في نسق المعرفة. وترتبط فكرة التلاؤم ارتباطًا وثيقًا بفكرة التطور، بوصفها اللحن الأساسي الثاني في مذهب هبهوس. ورغم أن المرء لا يستطيع أن يُفرِط في إزجاء المديح له نظرًا إلى ما اتصف به الفلاسفة ذوو الاتجاه الدارويني من انحرافات وأخطاء في ميدان البيولوجيا (وكان سبنسر أبرزهم في ذلك بالتأكيد) فلا بد أن نعترف له هنا بفضل إضفاء معنًى مستقل على فكرة التطور، يختلف تبعًا للمجال الذي تطبق فيه، وبذلك خلصها من عقم وعشوائية التفكير من خلال إطاراتٍ خاوية ويُدَّعَى أنها تقدم منهجًا لتفسير كل ما في العالم، ورفعها إلى مرتبة مبدأٍ منهجيٍّ أصيل للبحث.

تذييل للفصل الثالث

عن الوضعية الإنجليزية التواريخ والكتابات الرئيسية

١٨٤٣: كتاب جون ستيوارت مل، «مذهب في المنطق System of Logic».

١٨٤٥–٦: كتاب ج. هـ. ليويس، تاريخ الفلسفة من خلال سير الفلاسفة Biographical Hist of Philosophy.

١٨٤٩: زيارة كونجريف Congreve الأولى لكونت في باريس.

١٨٥٣: كتاب ليويس، «فلسفة العلوم الوضعية عند كونت».

١٨٥٣: هاريت مارتينو، «الفلسفة الوضعية عند أوجست كونت، ترجمة فيها تصرف وتركيز» (الطبعة الثالثة، في ثلاثة مجلدات، ١٨٩٦).

١٨٥٤: زيارة كونجريف الثانية لكونت.

١٨٥٥: زيارة هاريسون لكونت.

١٨٥٨: كتاب كونجريف، «ترجمة صلوات الديانة الوضعية وأدعيتها».

١٨٦٤: مقال سبنسر، «أسباب الخلاف مع فلسفة أ. كونت Reasons for dissenting from the Phil. of A. Comte»، (في كتاب مقالات علمية وسياسية وتأملية نظرية، المجلد الثاني). Essays, Scientific, Political and Speculative.

١٨٦٥: كتاب بريدجز، «نظرة كونت العامة إلى الوضعية Comte's General View of Positivism».

١٨٦٥: كتاب جون استورات مل، أوجست كونت والوضعية A. Comte & Positivism.

١٨٦٦: كتاب بريدجز، «وحدة حياة كونت ومذهبه، رد على جون استورات مل The Unity of Comte's Life and Doctrine, a Reply To J. S. Mill».

١٨٦٧: قيام كونجريف بإنشاء الجمعية الوضعية بلندن (مكان الانعقاد ابتداءً من ١٨٧٠ هو «شارع تشابل Chapel St».).

١٨٦٩: مقال توماس هكسلي، «الأوجه العلمية للمذهب الوضعي في مجلة The Scientific Aspects of Positivism Fortnightly Review».

١٨٧٠–١٩٠٠: كونجريف، «مقالات سياسية واجتماعية ودينية Essays, Political, Social & Religions» (في ثلاثة مجلدات).

١٨٧٥–١٨٧٩: «مذهب الفلسفة الوضعية لأوجست كونت» ترجمة بريدجز وهاريسون وبيسلي وكونجريف.

١٨٧٨: انشقاق الحركة إلى جماعتي كونجريف (شارع «تشابل») وهاريسون (قاعة نيوتن فيما بعدُ).

١٨٨١: افتتاح لافيت Laffite لقاعة نيوتن Newton Hall.

١٨٨٢: كتاب بريدجز «خمسة مقالات في الدين الوضعي Five Discourses on Positive Religion».

١٨٨٥: كتاب أ. كيرد Caird، «فلسفة كونت الاجتماعية وعقيدته The Social Phil. & Religion of Comte».

١٨٨٧: ج. كوتر موريسون J. Cotter Morison، «صلاة الإنسان The Service of Man».

١٨٩٢: «التقويم الجديد للعظماء The New Calendar of Great Men». نشرة هاريسون.

١٨٩٣ و١٩٢٥: «المجلة الوضعية The Positivist Review»، رئيس التحرير بيسلي Besely، ثم س. هـ. سويني Swinny، وأخيرًا ف. ج. جولد F. J. Gold.

١٨٩٩: وفاة كونجريف.

١٩٠٦: وفاة بريدجز.

١٩٠٧: كتاب بريدجز، «مقالات وخطب Essays and Addresses».

١٩١٥: وفاة بيسلي.

١٩١٦: عودة اتحاد الجماعتَين (المكان: شارع تشابل).

١٩٢٣: وفاة هاريسون.

إذا ما تركنا جانبًا ذلك المؤثر الأجنبي الذي كانت له أكبر النتائج على الفكر الإنجليزي في القرن التاسع عشر، وهو المثالية الألمانية، فمن المؤكد أنه ليس ثمة مذهبٌ آخر كان له ذلك التأثير الباقي الذي كان للمذهب الوضعي عند أوجست كونت، ولكن هناك مع ذلك فارقًا هامًّا بين مجالَي تأثير هاتين الحركتَين الأجنبيتَين؛ فمجال تأثير المثالية كان هو الأوساط الأكاديمية؛ إذ كان أول الناس وأقواهم تأثرًا بها هم الفلاسفة المحترفون، الذين اتخذ تفكيرهم بفضلها اتجاهاتٍ جديدة، أما الوضعية فقد انتشرت بوجهٍ خاص في الأوساط الثقافية العامة في ذلك العصر، ولم يكن الفلاسفة المحترفون يحملون لها احترامًا كبيرًا. وفضلًا عن ذلك فإن الوضعية تدين بالاتساع النسبي لنطاق تأثيرها إلى وجود تنظيماتٍ دقيقة لها، تمشيًا مع روح كونت، وبذلت مراكزها التنظيمية جهدًا كبيرًا في نشرها. ورغم ذلك فإن الحركة الوضعية الإنجليزية لا تنتمي إلى مجال الفلسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، فمذهب كونت لم يعطِ التفكير الإنجليزي من القوة الدافعة ما أعطاه إياه مذهبَا كانْت وهيجل، على النحو الذي كان كفيلًا بإدخال تطور هذا التفكير في مرحلةٍ جديدة، وإنما ظلت الوضعية — حيثما وجدت قبولًا — مقيدة بنفس الصورة التوكيدية الصارمة التي خلفها عليها مؤسسها. وقد أدى تحجرها في عقيدةٍ مدونة على يد تلاميذ هذا الأستاذ — أو على الأصح مريديه — إلى ابتعادها كل البعد عما يقتضيه المذهب الفلسفي الأصيل من حيوية وقوةٍ متدفقة. ومن هنا لم يكن من المستغرب ألا يكون هناك، ضمن صفوف دعاة كونت في إنجلترا، أي ذهنٍ فلسفي من الطراز الأول، وإنما كان هؤلاء قبل كل شيء متخصصين في العلوم، ورجال أدب، وأشخاصًا من ذوى النوايا الطيبة الذين رأوا في فلسفة كونت عقيدةً جديدة أحسوا أن من واجبهم نشرها في زمنهم. وهكذا فإن الحركة الفلسفية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر (وهي الفترة التي بلغ فيها نمو الوضعية وازدهارها مداه)، لم تستفد إلا قليلًا، إن كانت قد استفادت شيئًا على الإطلاق، على الرغم من الحماسة الحقيقية والدعوة الصادقة لأنصارها (وربما بسبب هذه الحماسة وتلك

الدعوة ذاتها)، فقد اقتبست تعاليم كونت على أنها عقيدة ثابتة، وحفظت على هذا الأساس، ولم يتجاوز الوضعيون أبدًا نطاق التسبيح بحمد أستاذهم وترديد كلماته المقدسة.

وإذن فالوضعية الإنجليزية ليست مذهبًا جديدًا، بل وليست تفريعًا أو تكملة أو توسيعًا جديدًا لمذهبٍ قديم، وإنما هي مجرد نقل لجذور فلسفة كونت، أو على الأصح عقيدته، وإعادة زرعها في تربةٍ غريبة. ومن هنا فسوف نكتفي فيما يلي بافتراض أن محتوى المذهب معروف؛ لأنه هو بعينه مذهب كونت، ونقتصر على إيراد أهم تواريخ هذه الحركة ومراحلها. فمنذ العقد الخامس من القرن الماضي، عندما بلغت مكانة كونت قمتها، ارتفعت بعض الأصوات الكبيرة تشير إلى الدلالة الفائقة الأهمية لهذا الفيلسوف، وطبيعي أن هذه الأصوات قد صدرت عن تلك المدرسة الفكرية التي كانت أقرب إلى مذهب كونت بفضل اشتراكها معه في الأصل، أعني المدرسة التجريبية؛ فالوضعية والتجريبية معًا يرجعان في أصلهما إلى هيوم، بوصفه الأب الروحي لهما، وقد قال كونت نفسه عن المفكر الاسكتلندي الكبير إنه الممهد الحقيقي لفلسفته. وهكذا فإن جون ستيوارت مل، الذي كانت له مراسلاتٌ أدبية متصلة بكونت منذ عام ١٨٤١،[١] قد تحدث في كتابه «المنطق» (١٨٤٣) عن الفيلسوف الفرنسي بوصفه واحدًا من أول المفكرين الأوروبيين، كذلك أشار ج. هـ. ليويس G. H. Lewes إلى مكانة كونت في حركة الفلسفة الحديثة، عندما أطلق عليه، في كتابه «تاريخ الفلسفة من خلال سير الفلاسفة Biographical Hist. of Philosophy» (وهو كتاب كان واسع الانتشار، ونشر لأول مرة في ١٨٤٥–١٨٤٦) لقب أعظم المفكرين المحدثين، وأسمى مذهبه تاج كل التطور الفلسفي الذي سبقه. وبعد بضع سنوات ألَّف ليويس، الذي كان معجبًا متحمسًا بكونت، كتابًا خاصًّا عن «فلسفة العلوم الوضعية عند كونت»، ودافع عن وجهة نظر كونت بوسائلَ أخرى، وعن طريقه اطلعت (جورج إليوت)، التي أصبحت زوجته فيما بعدُ، على تعاليم كونت، وقد كشفت رواياتها بوضوح عن تأثير كونت، كما لاحظ الكثيرون. وفي نفس العام الذي ظهر فيه كتاب ليويس عن كونت، نشرت «هاريت مارتينو Harriet Martineau» (١٨٠٢–١٨٧١)، شقيقه جيمس مارتينو، الفيلسوف الديني، ترجمة، أو على الأصح سردًا وتلخيصًا، لكتاب «دروس في الفلسفة الوضعية Cours de Phil. Positive»، وهو تلخيص يعطي عن هذا الكتاب فكرةً

[١] انظر «رسائل غير منشورة إلى أوجست كونت Letters Inédites à Augusta Comte» نشرها لوسيان ليفي بريل، ١٨٩٩.

عامة لا بأس بها، بفضل حسن اختياره للأجزاء التي عرضها، وقد قدَّم هذا الكتابُ مؤلِّفَ كونت الأكبر إلى جمهرة القراء الإنجليز في صورةٍ موجزةٍ شاملة، بعد تنقيته من كل المبالغات الزائفة. وكانت الجهود المخلصة التي بذلتها الآنسة مارتينو هي التي قدمت كونت فعلًا إلى الإنجليز، ولفتت إليه أنظار جمهورٍ أوسع. وقد سر كونت ذاته كثيرًا بهذا العرض المحكم لمذهبه. وقد أعيدت ترجمة الكتاب إلى الفرنسية، وكان له دويٌّ كبير في فرنسا ذاتها، حتى إنه ظل وقتًا ما ينافس الكتاب الأصلي في شعبيته.

على أن هناك عاملًا آخر كان له تأثير أهم في نشر أفكار كونت في إنجلترا، هو الإعجاب الصادق الذي كان مل يشعر به نحو هذه الأفكار. ولم يكن من قبيل المصادفة أن دعا ستيرلنج إلى فلسفة هيجل بين الإنجليز وكأنه يدعو إلى إنجيلٍ جديد، ونبه مل في نفس العام، بنفس القدر من التمجيد، إلى شخصية كونت. كما حدث في هذا العام نفسه (أي ١٨٦٥) أن نشر مل بين الجمهور نتيجة خلافه النقدي الكبير مع هاملتن الذي كان أكبر ممثلي المدرسة الاسكتلندية، فقد كان مل يتابع منذ البداية التطور الفكري للفيلسوف الفرنسي باهتمامٍ عظيم، وقد اتصل به مباشرة في مراسلاتٍ مستفيضة، بل لقد قدم إليه معونةً ماليةً سخية في ظروف كان يمر فيها بضائقةٍ ماليةٍ شديدة، وقد عرض موقفه من كونت بجميع تفاصيله في كتابه «أوجست كونت والوضعية» (١٨٦٥)، الذي أعلن فيه اتفاقه مع فلسفة كونت في سماتها الرئيسية، وقبوله لمبدأ «الإنسانية» في عقيدة كونت، ولكنه اتخذ موقف الرفض النقدي من الشعائر الغريبة في العقيدة الدينية الجديدة التي صيغ فيها هذا المبدأ في نوع من الإيمان الوضعي، وكذلك من الاستسلام الساذج للسلطة والمبالغة في تأكيد الغيرية، مما كان يهدد بالقضاء على وحدانية الفرد وحرية الفكر؛ لذلك رأى الوضعيون المتمسكون في كتاب مل هجومًا على المعنى الحقيقي لتعاليم كونت، ودخل «بريدجز Bridges» المعركة بكتاب ألَّفه ردًّا على مل، حاول فيه الدفاع عن وحدة مذهب كونت وحياته.

وبعد أن اكتسب اسم كونت قدرًا معينًا من الشهرة في إنجلترا ازداد ظهور الانتقادات الموجَّهة إلى مذهبه، مثال ذلك أن مفكرًا مثل سبنسر — الذي كان باعترافه هو ذاته يدين بالكثير لكونت — قد اتخذ في سلسلة من المقالات موقف الرفض تجاه أجزاءٍ هامة من تعاليمه (انظر بوجهٍ خاص «أسباب الخلاف مع فلسفة كونت Reasons for dissenting from the Phil. of Comte» (١٨٦٤)، وقد ورد هذا المقال في المجلد الثاني من كتاب «مقالات علمية وسياسية وتأملية»)، كذلك أصدر «هكسلي» بعض التصريحات التي كانت

ذات لهجةٍ نقديةٍ أشد، فأعلن أن الفلسفة النقدية عند كونت ليست خلوًا من المعنى بالنسبة إلى العلم فحسب، بل هي معادية للعلم، ووضعها في هذا الصدد مع الكنيسة الكاثوليكية على مستوًى واحد، وقد وصف مذهب كونت في عبارةٍ موفقة ذاعت شهرتها إلى حدٍّ بعيد، فقال إنها «كاثوليكية مطروحًا منها المسيحية.» وكان في ذلك يرد على صيغة «كونجريف»، التي وصف فيها الوضعية بأنها ليست إلا «كاثوليكية مضافًا إليها العلم.»

وقد اشترك في الخلاف الناشب حول كونت مفكرٌ آخر هو «جون رسكين John Ruskin»[٢] فقد أعلن على صفحات كتابه «Fors Clavigera» (الرسالة رقم ٦٧، ١٤ مايو، ١٨٧٦)، معارضته لهاريسون، واحتج باسم الفن والجمال على عقيدة الآلات البخارية والمصانع، وعلى الاتجاه إلى التصنيع والإيمان المتعصب بالتقدم، وغير ذلك من الأفكار التي كان الوضعيون في رأيه هم دعاتها. وقد دافع هاريسون عن نفسه دفاعًا رائعًا ضد مثل هذا الفهم السيئ، الناشئ عن الجهل بكتابات كونت، وذلك في مجلة «Fortnightly Review» عام ١٨٧٦، وكذلك على صفحات «Fors Clavigera»، التي وضعها رسكين نفسه تحت تصرف ناقده (انظر «ماكجي McGee» حملة صليبية من أجل الإنسانية A Crusade for Humanity، ١٩٣١، ص٩٦ وما يليها). كذلك ظهر اختباران نقديان آخران لكونت، من جانبٍ آخر، ظهرا معًا سنة ١٨٨٥، كان أحدهما من تأليف «جيمس مارتينو» الفيلسوف الديني، الذي كرس فصلًا لبحثٍ نقديٍّ مفصل لكونت في المجلد الأول من كتاب «أنماط للنظرية الأخلاقية Types of Ethical Theory»، وفي هذا الفصل اعترف بإعجابه بالفيلسوف الفرنسي في الأمور التفصيلية، ولكنه رفض الوضعية منظورًا إليها في جملتها، إذ لم يستطع التوفيق بينها وبين وجهة نظره المؤمنة بالألوهية. أما الاختبار الثاني فقام به «إدوارد كيرد E. Caird» المفكر الهيجلي الذي نقد كونت من وجهة النظر المثالية في كتابه العميق «الفلسفة الاجتماعية والدين عند كونت The Social Phil. & Religion of Comte» وبعد ذلك في كتاب «تطور الدين The Evolution of Religion»،

[٢] جون رسكين (١٨١٩–١٩٠٠)، كاتب وناقدٌ فنيٌّ إنجليزي، له مؤلفاتٌ هامة في الفن الأوروبي، كما اشتغل بالمسائل الاجتماعية، وصدرت له مؤلفات ثورية تحتج على مظالم العصر الصناعي. وعلى قدر نجاحه في الميدان الأول، حتى أصبح الناقد الفني الأكبر في عصره، وأول أستاذ لكرسي الفنون في إنجلترا (جامعة أكسفورد)، فقد أخفق في الميدان الثاني، ولم تلقَ دعوته الاجتماعية، رغم إخلاصها، أية استجابة، وربما كان ذلك راجعًا إلى إفراطه في إقحام مزاجه الرومانتيكي في حلوله المقترحة للمشكلات الاجتماعية. (المترجم)

(المجلد الأول، الفصل ١٢، ١٨٩٣). ورغم أن هذه الأصوات قد تبدو سلبية، فإنها تشهد مع ذلك بالاهتمام الجدي الذي قوبلت به فلسفة كونت في إنجلترا في العقد السابع والثامن والتاسع من القرن الماضي.

ولقد كان مؤسس الحركة الوضعية في إنجلترا، والقوة الدافعة لها، هو ريتشارد كونجريف Richard Gongreve (١٨١٨–١٨٩٩)، ففي أثناء عمله زميلًا في كلية وادم Wadham بأكسفورد، سافر إلى باريس عام ١٨٤٩، وتعرف إلى كونت شخصيًّا، ثم زاره مرةً ثانية عام ١٨٥٤. ولقد بلغ من تأثر كونجريف بهذا التعارف أنه قرَّر التخلي عن عمله في التدريس في أكسفورد؛ لكي يُكرِّس حياته بأسرها «لعقيدة الإنسانية» التي قال بها كونت، وفي عام ١٨٥٥ نزح إلى لندن، وافتتح بهذه الخطوة الهامة الحركة الجديدة، وفي سنة ١٨٥٨ نشر ترجمة لكتاب: «شعائر العقيدة الوضعية Catéchism Positiviste»، وهو العمل الذي حوَّل فيه كونت تعاليمه الفلسفية إلى عقيدةٍ وضعية، وكان كونجريف قد جمع من حوله في بداية عام ١٨٥٠ — وهو لا يزال زميلًا ومدرسًا بكلية وادم — مجموعة من الشبان الموهوبين في هذه الكلية، وأذاع بينهم روح فلسفة كونت. وشملت جماعة وادم هذه فردريك هاريسون، وجون هنري بريدجز، وإدورد سبنسر بيسلي، وأصبحت هذه الجماعة، ومعها معلمها كونجريف، نواة الحركة التالية. وبعد أن ترك الشبان الجامعة تشعَّبت طرقهم وقتًا ما في البداية، ولكنهم وجدوا أنفسهم بعد عدة سنوات منهمكين سويًّا في الدفاع عن قضيةٍ واحدة.

ولقد كان فريدريك هاريسون Frederic Harrison (١٨٣١–١٩٢٣) من أروع شخصيات العصر الفكتوري، فقد كان شخصًا له اهتمامات وقدراتٌ متعددة إلى حدٍّ غريب، وكان خبيرًا في ميادينَ عديدة، ترتبط على أنحاءٍ شتى متفرقة بحياة عصره الأدبية والاجتماعية والسياسية، وكانت له علاقاتٌ شخصية بجميع العقول الكبيرة في عصره تقريبًا، وقد عمل في كل هذه المجالات على الإقلال من الخلافات وتخفيف حدة كل ما هو مفرط في الشدة أو التدقيق. وكان له ذهنٌ صافٍ، تمرَّس في النقد، لماحًا يلتقط الأفكار الجديدة بسرعة. كما كانت له مقدرةٌ غريبة على التعبير الأدبي، تمكن بفضلها من المساهمة فورًا في كل المسائل الهامة في عصره، بحيث كان إدلاؤه بحكمه الصائب وخوضه المعمعة بشخصيته المتينة الصادقة، كلما عرضت مسألة لها خطرها؛ كفيلًا بإحداث تأثيرٍ كبير في المشكلة موضوع الخلاف. أما إنتاجه التأليفي فلا يكاد يكون له حدود، وهو يشمل موضوعاتٍ واسعة النطاق إلى حدٍّ هائل. وكان كل نوع من التعلُّم

والتفقه المتخصص غريبًا عنه، بحيث كان إنتاجه الأدبي والعلمي كله برجماتيًّا بأدق معاني الكلمة؛ إذ إنه ظل دائمًا متفتح الذهن للمشاكل والمسائل موضوع البحث بكل ما فيها من ثراء وامتلاء. وكان هدفه دائمًا هو العمل على نصرة القضية الجديرة بالانتصار، وتقويم ما هو معوجٌّ، وإيضاح ما هو غامض، وتخفيف حدة الخلافات، فهو الكاتب «العالمي» بالمعنى الصحيح، والمثقف الأصيل (Homme de Letters) بالمعنى الذي حدده فولتير لهذه الكلمة. والحق أن تركيب ذهنه يبدو مشابهًا لتركيب ذهن فولتير في نواحٍ عدة، ولكن على مقياسٍ أصغر بطبيعة الحال، وعلى مستوًى أقل، وإن يكن يكشف في هذا المستوى المنخفض عن شمول في ثقافته يشبه شمول الثقافة عند فولتير، وبراعة في التعبير اللفظي، واتساع نطاق نشاطه الفعال وشدته. وربما كانت الناحية الوحيدة التي أظهر فيها هذا الرجل، رغم مواهبه الرفيعة التي كانت تؤهله للزعامة العقلية، نوعًا من ضيق الأفق، هي إيمانه المتحمس بمذهب كونت الذي أصبح بالنسبة إليه معيارًا ومرشدًا في الفكر والسلوك معًا. ولكن حتى في هذه الناحية ينبغي التمييز بينه وبين بقية الوضعيين؛ إذ إن ذهنه كان من الامتلاء والاتساع بحيث رفض أن يقبل قضايا كونت على أنها تركيبٌ عقيديٌّ جامدٌ متحجر، بل نظر إليها على أنها أداة قياس واختبار، فيها حركة وحياة. وهكذا فإنه أقل تلاميذ كونت من الإنجليز تعصبًا، وهو الوحيد الذي تمكن، من بينهم، من جعل مذهب كونت يشعُّ حياةً كاملة الامتلاء دون تعصب أو تحديد، ولم يبتعد حكمه عن السداد أحيانًا إلا في المسائل السياسية، نتيجة لشدة تعلقه بأستاذه الفرنسي وإعجابه بكل ما هو فرنسي، بحيث أدى به ذلك إلى إجحاف مصالح شعوبٍ أخرى. وكما أنه دأب على رفع صوته محذرًا من سياسة القوة والتوسع الاستعماري التي اتبعها الإنجليز، فكذلك احتجَّ على انتهاك بروسيا الواضح لحرمة فرنسا في حرب ١٨٧٠–١٨٧١ مطالبًا كما فعل غيره من الوضعيين، بتدخل إنجلترا إيجابيًّا لصالح فرنسا، وكذلك رأى، بالنسبة إلى الحرب العالمية الأولى، أن قضية الحق والإنسانية كلها ممثلة في جانب الحلفاء، ووافق على القضاء على الشعب الألماني واستعباده، مع أن هذا الشعب كان يحارب من أجل بقائه بشجاعة فائقة، وبالقدر الذي يُحتِّمه جشع الفرنسيين وكراهيتهم العمياء.

أما جون هنري بريدجز John H. Bridges (١٨٣٢–١٩٠٦)، الذي ظهرت حماسته لتفكير كونت منذ كان طالبًا في «وادم» تحت تأثير كونجريف الطاغي، فقد درس الطب بعد ذلك في لندن، ثم هاجر إلى أستراليا، حيث مارس مهنة الطب زمنًا، وواصل ممارسة هذه المهنة أيضًا بعد عودته إلى بلاده. ورغم ما كان يبذله من مجهودٍ مخلصٍ دائب في ميدان

الصحة العامة، فقد كانت مؤلفاته تمتد على نطاقٍ عظيم الاتساع، فشملت موضوعاتٍ تاريخية وفلسفية وأدبية، (مثال ذلك أنه كرس سنواتٍ عدة لنشر كتاب روجر بيكن «المؤلف الأعظم Opus Majus» في ثلاثة مجلدات)، ولكن الأهم من ذلك كله أنه تحمس للدفاع، بالكلمة المقروءة والمكتوبة معًا، عن الوضعية، ولنشر تعاليم كونت، فمنذ عام ١٨٦٥ أعدَّ طبعة لجزءٍ كبير من المجلد الأول من «مذهب في السياسة الوضعية Système de Politique Positive»، وهو الكتاب الرئيسي الثاني لكونت في ترجمةٍ إنجليزية[٣] تمت في الأعوام ١٨٧٥–١٨٧٩ بفضل الجهود المتعاونة التي بذلها هو نفسه كما بذلها هاريسون وبيسلي وكونجريف، وكان قبل ذلك قد دافع عن «وحدة حياة كونت ومذهبه» (١٨٦٦) ضد هجوم مل، ثم نشر بعد ذلك «خمس مقالات في الدين الوضعي» (١٨٨٢)، وساهم بنصيبٍ كبير في «التقويم الجديد لعظماء الرجال New Calendar of Great Man» الذي نشره هاريسون في ١٨٩٢، ففي هذا المؤلف الأخير وحده، الذي كان نظيرًا إنجليزيًّا لكتاب كونت «التقويم الوضعي Calenderier Positiviste»، أسهم بكتابة ١٦٤ سيرة، وبعد وفاته جمعت له «مقالات وخطب» ونُشِرَت في عام ١٩٠٧. وكانت مواهب بريدجز، من حيث هو مفكر، تفوق مواهب هاريسون، غير أنه كان ميالًا إلى الدرس التأملي المتعمق، مع سعة اطلاع كبيرة، وكان يفتقر إلى الحماسة الإصلاحية والنشاط العملي الذي كان لدى هاريسون منه نصيبٌ كبير.

أما إدوارد سبنسر بيسلي E. S. Beesly (١٨٣١–١٩١٥) وهو العضو الثالث في الحلف، فقد عمل، بعد تخرجه في الجامعة، في التدريس فترة ما، وعُيِّن عام ١٨٦٠ أستاذًا للتاريخ في الكلية الجامعية «يونيفرستي كوليدج University College» بلندن، وقد وجَّه نشاطه الأكبر لمكافحة الظلم الواقع على الطبقات الاجتماعية الضعيفة، فقد كان يمثل لصالحهم قضية الحق العام والعدالة الاجتماعية بحماسة المصلح الصادق، وذلك في محاضراته وكتيباته ومقالاته في المجلات، كذلك نشر بعض الأعمال الأدبية، وقام بنصيب في نشر الطبعة الإنجليزية لكتابَي «السياسة الوضعية» و«التقويم الوضعي».

وهكذا فإن الحركة الوضعية نمت في إنجلترا من البذرة التي بُذرت في «وادم كوليدج»، وكان مركز هذه الحركة هو «الجمعية الوضعية بلندن» التي أُسِّسَت عام ١٧٦٧، على

[٣] عنوانها «نظرة كونت العامة إلى الوضعية Comte’s General View of Positivism».

نمط الجمعية الوضعية التي أسسها كونت عام ١٨٤٨، وفي عام ١٨٧٠ حصلت الجمعية على مبنى في شارع «تشابل» (وهو شارع «كوندويت Condwit» عند «لام Lamb»)، وما زال هذا المبنى منتميًا إليها، وسرعان ما تحول إلى معبدٍ وضعي على الطريقة التي حددها كونت، فوُضِعَت فيه تماثيلُ نصفية لعظماء الشخصيات وقديسي الإنسانية، تمثل الشهور الثلاثة عشر، ووُضِعَت أمام المبنى لوحة نُقِشَت عليها الصيغة المقدسة للوضعية:

باسم الإنسانية،
الحب هو المبدأ،
والنظام هو الأساس،
والتقدم هو الغاية،
عش من أجل الغير، عش متفتحًا.

وكانت تُعقد هناك صلواتٌ منتظمة لها صيغٌ محددة، كما كانت تُلْقَى أناشيدُ وخطبٌ وضعية، وكانت تقام حفلاتٌ رسميةٌ خاصة في أيام أعياد الوضعية، أي في ذكرى مولد كونت ووفاته، لا تختلف كثيرًا عن الاحتفالات الفرنسية الأصلية التي كانت هذه تقام على نمطها.

على أن تنظيم العبادة الدينية لم يكن يُكوِّن إلا جانبًا واحدًا من أوجه النشاط المتنوعة التي كان يقوم بها الوضعيون، فإلى جانب نشاطهم الأدبي الذي أشرنا إليه من قبلُ، كان لهم أيضًا تأثير في الحركات التعليمية والاجتماعية والسياسية، فتكوَّنت جماعات للشبيبة، ونُظِّمَت دروسٌ مسائية، وكانت تُبْذَل أحيانًا محاولات لإنشاء نوعٍ وضعي من التعليم المدرسي. وفي الميدان السياسي حاولوا اكتساب تأثيرٍ دائم بالاحتجاجات العلنية والخطابات المفتوحة إلى الحكومة والكتيِّبات إلخ، وكانوا ينشرون هذه الكتابات عندما كان الأمر يستدعي اتخاذ قراراتٍ حاسمة في الداخل وفي الشئون الخارجية على الأخص. وقد ارتبط نشاطهم بوجه خاص، في الناحية السياسية، بقضية الحركة النقابية، التي ساعدوا على إقرار الاعتراف القانوني بها. ومن الحركات الاجتماعية والسياسية الأخرى التي لعبوا فيها أدوارًا كان لها نصيب متفاوت النجاح، حركة تحرير المرأة، والكفاح من أجل حرية أيرلندا، ومعارضة سياسة القوة الاستعمارية، وإلزامية التعليم، والإصلاح النيابي.

ولقد اندمجت الجمعية الوضعية بلندن، التي أُنشِئَت في شارع «تشابل»، اندمجت منذ البداية في الكيان الكامل للتنظيم الوضعي العالمي، وهو التنظيم الذي بدأ عمله بعد

وفاة كونت بوقتٍ قصير، متخذًا من فرنسا مركزًا له. وكان أول «كاهن أعظم للإنسانية» هو الفرنسي «بيير لافيت Pierre Laffitte»، صديق كونت الحميم، الذي تولى رئاسة الحركة بأسرها بعد وفاة مؤسسها، والذي أصبح كونجريف وزملاؤه، بالتالي، مرءوسين له، على أن الارتباط بالكنيسة الأم لم يكن ارتباطًا وثيقًا، بل كان قوامه دفع الاشتراكات للصندوق المركزي، والتشابه في اللوائح وأوجه النشاط. وقد بدأت بعض الاختلافات في وجهات النظر تظهر داخل الجماعة الإنجليزية، لا سيما في مسألة إيجاد تنظيم مركز من نوعٍ كنسيٍّ دقيق؛ ذلك لأن فكرة تحويل الحركة كلها إلى كنيسة كانت متسلطة على ذهن مؤسس الحركة الإنجليزية وهو كونجريف، الذي كان شخصية ذات طاقةٍ هائلة وقوةٍ فرديةٍ عظيمة، أما أنصار الحركة من الشبان فقد أرادوا الاكتفاء بصيغ وطقوس أقلَّ دقة، ولهذا السبب ذاته نشب خلاف بين «لافيت» وكونجريف، أدى في النهاية إلى شقاقٍ علني، وبالتالي إلى انفصال الجماعة الإنجليزية عن المركز العام في فرنسا. ولكن هذه الخطوة كانت لها نتيجة لا مفر منها، هي حدوث انقسام في صفوف الحركة الإنجليزية؛ إذ رفض الأعضاء الأصغر سنًّا مسايرة القائد؛ نظرًا إلى انشقاقه عن لافيت، واحتفظوا باتصالهم مع المنظمة الفرنسية ودعموه، ومن ثم فقد أنشأوا جماعةً مستقلة تحت قيادة «لافيت». ورغم ذلك كله، فقد تمسك كونجريف بموقفه، واستطاع أن يكسب تأييد جزء من الطائفة الوضعية، وواصل إقامة الصلوات والمراسيم الدينية في شارع «تشابل»، أما جماعة «لافيت» فقد انضم إليها بريدجز وهاريسون وبيسلي، وأصبح بريدجز أول رئيس لـ «هيئة الوضعية بلندن London Positivist Committee» التي أُنشِئت حديثًا، وحدث ذلك الانقسام عام ١٨٧٨. وفي عام ١٨٨٠، اعتزل بريدجز الرئاسة، وحلَّ محله هاريسون بشخصيته الذكية، وظل يقود الجماعة حتى سنة ١٩٠٤، وسرعان ما اتخذت الجماعة لنفسها دارًا خاصةً بها في لندن، أطلق عليها اسم «قاعة نيوتن Newten Hall» وافتتحها «لافيت» بنفسه في أول مايو سنة ١٨٨١.

وهكذا فمنذ سنة ١٨٧٨ كانت هناك جماعتان وضعيَّتان مستقلَّتان في إنجلترا، تستهدفان أساسًا نفس الغايات وتقومان بنفس أنواع النشاط، أصبحت إحداهما مكتفية بذاتها تمامًا، بينما احتفظت الأخرى بعلاقاتٍ رسمية مع مركز الحركة في باريس، وقدمت إليه معوناتٍ مالية. وسنطلق على أولى هاتين الجماعتين اسم جماعة كونجريف، وعلى الثانية جماعة هاريسون، وذلك تبعًا لاسم رئيس كلٍّ منها. وتشترك الجماعتان في أنهما أظهرتا أعظم قوة وأكبر قدر من النمو في العَقْدين التاسع والأخير من القرن الماضي،

وبحلول القرن الجديد طرأت عليهما عملية انحلالٍ سريع لم يكن من الممكن إيقافها، وأصاب الحركة كلها هزال، وأخذت تضمحل رويدًا رويدًا. وأحرزت كلتا الجماعتين بعض النجاح في الأقاليم، وإن يكن في معظم الأحيان نجاحًا عابرًا، فقد تكونت «خلايا» للوضعيين في ليفربول ومانشستر ونيو كاسل وبعض المدن الأخرى، غير أن الحركة ظلت أساسًا مقتصرة على العاصمة. وقد فقدت جماعة كونجريف، قوتها الدافعة بوفاة كونجريف عام ١٨٩٩، وأدى فقدان زعيمها إلى انحلالها، فخلفه هنري كرومتون Henry Crompton، ومن بعده الفرد هاجارد Alferd Haggard، وهنري دوسانز Henri Dussanze وفيليب توماس Philip Thomas، ولكن لم يكن لواحد من هؤلاء تلك الصفات الممتازة التي كان يتصف بها المؤسس الإنجليزي الأول للوضعية. وأما جماعة هاريسون فقد أظهرت مزيدًا من الحيوية، وكان الفضل يرجع إليها في جمع ونشر «التقويم الجديد للعظماء» الذي أشرنا إليه من قبلُ، وفضلًا عن ذلك فقد أسست الجماعة مجلةً خاصة بها، هي «المجلة الوضعية The Positivist Review» التي أُنشِئَت سنة ١٨٩٣، وكان يشرف على نشرها أولًا بيتسلي، ثم س. هـ. سويني S. H. Swinay، وأخيرًا ف. ج. جولد F. J. Gould. وقد تخلى هاريسون عن رئاسة الجماعة عام ١٩٠٤، ولكنه ظل بعد ذلك يقدم تأييده إلى الجماعة بالمشورة والفعل وبالكلمة المكتوبة والمنطوقة، ولقد ظل حتى بعد تجاوزه الثمانين، بل حتى بلغ التسعين من عمره، يحارب في سبيل أفكاره بحرارة وحماسة تكاد تعادل ما كان يبديه في شبابه، وكان دائمًا يتقدم الصفوف كلما اعتقد أن حقًّا قد هُضم، أو أن انحرافًا يحتاج إلى تقويم. وقد توفِّي المحارب المتحمس وهو في الحادية والتسعين، وبوفاته راح آخر ممثل لحركة كرَّس لها أفضل ما في حياته، وستظل دائمًا مرتبطة باسمه قبل غيره. وقد جمع ذلك العدد الهائل من المقالات والخطب والمناقشات والمحاضرات التي ألقاها هاريسون أو كتبها في المجلدات الآتية، التي هي، بالإضافة إلى «المجلة الوضعية» أفضل مرجع لدراسة الحركة، «عقيدة رجل غير متخصص في الدين (علماني) Creed of a Layman» (١٩٠٧)، و«فلسفة الموقف الطبيعي (أو فلسفة الإدراك المشترك) The Phil. of Common Sense» (١٩٠٧)، و«المشاكل القومية والاجتماعية National and Social Problems» (١٩٠٨)، و«الحقائق والمثل العليا Realities and Ideals» (١٩٠٨)، و«التطور الوضعي للدين The Positive Evolution of Religion» (١٩١٣)، وينبغي أن نضيف إلى هذه كتابه، «مذكرات من حياتي الشخصية Autobiographic Memoirs» (١٩١١) وقد صدر في مجلدَين، ويروي فيه قصة حياته الزاخرة المليئة بأسلوبه الحي

المشوق، وقد قدم ماكجي J. E. McGee عرضًا دقيقًا شاملًا لكتاباته في كتابه «حملة صليبية من أجل الإنسانية A Crusade For Humanity» (١٩١٣، ص٢٤١–٢٤٥)، وفيه عرض تاريخ المذهب الوضعي الإنجليزي المنظم لأول مرة في صورةٍ جامعة، وإلى هذا الكتاب المفيد غاية الفائدة ندين بالجزء الأكبر من الحقائق الواردة في هذا القسم.

وكان رئيس الجمعية الوضعية الذي عُيِّن خلفًا لهاريسون هو «س. هـ. سويني S. H. Swinny» (١٩٠٥) الذي ظل وقتًا طويلًا يشرف على تحرير صحيفة الجمعية، وبعد عامٍ واحد من تعيينه، توفي بريدجز، وأعقبه بيسلي بعد تسع سنوات، وأخيرًا تم الصلح بين المعسكرَين المتعارضَين، وأعيد توحيدهما وسط الحرب العالمية الأولى (١٩١٦)، بعد إخفاق عدة محاولاتٍ سابقة. غير أن هذه التقوية الخارجية لجسم الوضعية العليل قد أتت بعد فوات الأوان، فلم تستطع الحيلولة دون الانحلال التام للحركة التي غدت ضعيفة بحكم السن، فمنذ ذلك الحين عادت اجتماعاتهم تعقد في شارع تشابل؛ إذ كانت الحركة قد فقدت «قاعة نيوتن» قبل ذلك بوقتٍ طويل (١٩٠٢)، وكان أتباع هاريسون قد اضطروا إلى البحث عن أمكنةٍ أخرى لعقد اجتماعاتهم، وتم انهيار الحركة في السنوات التي أعقبت الحرب، ففي ١٩٢٠، تولى «لاسبل T. S. Lascelles» الرئاسة بعد اعتزال ب. توماس، وفي ١٩٢٣ توفي هاريسون وسويني، وفي ١٩٢٥ توقفت المجلة الدورية التي كان يرأس تحريرها منذ سنتين جولد بعنوان «الإنسانية Humanity» عن الظهور، وهكذا يمكن القول إن الحركة قد انتهت من الوجهة العلمية، حتى رغم أنه ما زالت هناك، حتى وقت ظهور هذا الكتاب (أي عام ١٩٣٧) «هيئة وضعية بلندن»، تملك غرفة في شارع «تشابل».[٤]

[٤] يرجع في هذا وغيره من التفاصيل إلى كتاب «لندن لأهل الهرطقة London For Heretica» تأليف و. كنت W. Kent (١٩٣٢). (الناشر)

الفصل الرابع

الجماعات المهتمَّة بالفلسفة الدينية

سوف يقتصر العرض الذي سنقدمه في هذا الفصل للفلسفة الدينية في الجزء الأول من الفترة التي هي موضوع بحثنا، على المفكرين الذين كانت لهم أهميةٌ مستقلة خارج التيارات الفلسفية التي عالجناها حتى الآن، فليست مهمتنا هنا، كما كانت في الفصول السابقة، هي تتبع تطور حركة فكرةٍ منفردةٍ موحدة مكتفية بذاتها نسبيًّا، وإنما هي ضم وجمع كل ما يبدو هامًّا في ميدان النظريات الفلسفة الدينية، أي في التفكير المتَّجه إلى المسائل الدينية أينما وُجِد في سياقٍ واحدٍ شامل. ولكن أبعد الأمور عن غرضنا هو أن نقدم ما يمكن أن يُعَدَّ عرضًا شاملًا للحياة الدينية في إنجلترا في القرن التاسع عشر، حتى ما يتخذ منها صبغةً نظرية؛ ذلك لأن دور الجهود التي تبذل في ميدان اللاهوت كان بطبيعته أكبر من دور الجهود الفلسفية في تكوين مثل هذه النظرية، ورغم أن الحدود بين هذين الميدانَين تتداخل على الدوام، فمن واجبنا مع ذلك أن نقصر حديثنا على الميدان الأخير بقدر الإمكان، وهكذا فإن عرضنا الموجز سيقتصر على ما له صلةٌ حقيقية بالفلسفة، وحتى في هذه الحالة لا نستطيع أن نقدم من ذلك إلا حالاتٍ مختارة.

وما دامت هذه هي وجهة نظرنا، فلزام علينا أن نتناول أولًا تلك الحركة التي كان تأثيرها في الحياة الدينية بإنجلترا في القرن التاسع عشر يفوق تأثير أية حركةٍ أخرى. وأعني بها «حركة أكسفورد» التي ظهرت في العَقْدين الرابع والخامس من ذلك القرن، والتي أدت إلى إعادة تشكيل وتحويل قدرٍ كبير من الديانة المعاصرة لها. وقد كان معنى هذه الحركة، بالنسبة إلى الفلسفة وإلى الحياة العقلية العامة لذلك العصر، رد فعل على معظم الاتجاهات التي كانت سائدة عندئذٍ: أي على المذهب العقلي بمختلف صوره، وعلى الثقة بالمعرفة والزهو بالعقل، وعلى أخلاق السعادة ووهم التقدم، والفكر الحر والليبرالية، وردِّ الوجود إلى الوقائع الخارجية، والقيم الدنيوية، وصبغ الدين بصبغةٍ سطحيةٍ ضحلة،

وجعل حياة الكنيسة راكدة، أي بالاختصار على روح التنوير كما خُلِّصت من الانهيار الذي طرأ عليها في القرن الثامن عشر، وتركزت على عرشها المتين في القرن التاسع عشر. ولقد بدأت هذه الحركة في جامعة أكسفورد، شأنها شأن الحركة المثالية الجديدة التي ظهرت في الجيل التالي لها، وقام بها رجال مثل «ج. هـ. نيومان» و«ج. وكيبل» و«أ.ب. بوس» و«و. ج. وورد» و«ر. هـ. فرود»، وكان هدفها المؤكد، قبل كل شيء، هو تجديد الحياة الدينية وتعميقها، ولكنها اشتملت في ذاتها أيضًا على قوًى فلسفيةٍ هامةٍ كانت هي التي أطلقتها من عقالها، وكان الرجل الذي أضفى عليها روحها بوصفها حركةً دينية، هو ذاته الذي كان أكبر ذهنٍ فلسفي فيها، وهو تلك الشخصية الفذة الرفيعة الكردينال نيومان.

ومن المؤكد أن جون هنري نيومان J. H. Newman (١٨٠١–١٨٩٠) ينتمي إلى طليعة القادة والرواد العقليين الإنجليز في القرن التاسع عشر، ولا ترجع مكانته السامية إلى قوة شخصيته وطبيعته الفريدة وسمو ذهنه فحسب، بل ترجع أيضًا إلى رحابة أفقه العقلي، واتساع نطاق علمه، وعمق تفكيره، والأهم من ذلك، إلى إيمانه القوي العميق التأصل الذي أسهم فيه، بنصيبٍ متكافئ، شعورُه الإنساني الرفيع ومواهبه العقلية الضخمة. ولقد تركزت فيه الطاقات الروحية للحركة الإنجليزية الكاثوليكية، التي أصبح هو ذاته، بمضي الوقت، أقوى داعية لها، وإن لم يكن هو الذي أسسها. غير أن نطاق تأثيره قد امتد أبعد من هذه الحركة كثيرًا، بحيث شمل مجالات في الفكر وفي الحياة الدينية لا تشترك مع هذه الحركة في شيء، فنيومان هو أكبر داعية لمذهب الروم الكاثوليك عرفته إنجلترا منذ الانقسام بين الكنائس، ولقد بذل جهدًا يفوق ما بذله أي شخص قبله في الكشف للعالم الإنجليزي عن أمجاد هذه الكنيسة وعظمتها، وعن إيمانها وتراثها، وعقائدها ونظمها، وحياتها الباطنة فضلًا عن الظاهرة؛ بحيث استطاع أن يشعر الناس بروحها وهي تنبض بالحياة. كل ذلك راجع إلى أن إيمانه لم يكن مجرد تعاليم تُلَقَّن، وإنما كان حياة تُحْيا، ولأنه هو ذاته كان تجسدًا منظورًا، يراه القاصي والداني، لتلك الرسالة التي دفعه إحساسه الباطن بالواجب الملقى على عاتقه إلى أن ينقلها إلى عصره. ولقد كانت الشخصية الوحيدة التي تناظره، والتي ظهرت في عصرٍ متأخر، هي شخصية ف. فون هوجل F. Von Hügel، الذي كانت له رسالةٌ مماثلة يؤديها في إنجلترا في القرن الماضي، وإن لم تكن له سلطة سلفه العظيم واتساع نطاق نفوذه.

ورغم أن فلسفة نيومان — بقدر ما يمكن استخلاصها من بقية أعماله — هي قبل كل شيء تلخيص لإيمانه الديني وتبرير له، فإنها لا تقتصر على ذلك، وإنما هي أيضًا

مظهر نزوعٍ أصيل إلى المعرفة، وحضور ذهن رائع، كانا من المميزات الأساسية لطبيعته. فهو لم يكتفِ بإعلان الإيمان الذي كان يتملكه من البداية إلى النهاية، وإنما كان يهمه بنفس القدر أن يثبت هذا الإيمان ويدعمه نظريًّا. وهو لم يعمل، من أجل تحقيق هذه الغاية، على الرجوع إلى الفلسفة المدرسية وتجديدها كما قد يتوقع المرء، بل لقد كان تركيبه الذهني بأسره بعيدًا كل البعد عن المدرسية، التي كانت نقط التقائه معها تقلُّ بكثير عن نقط اختلافه معها، بحيث إن من الخطأ تمامًا الربط بين مذهبه وبين الحركة المدرسية الجديدة، أو الإشارة إليه — كما فعل الكثيرون — وكأنه سلف لهذه الحركة؛ فمذهبه إنما هو تركيب لا يحمل أي طابع نيومان نفسه، وهو طابع ترجع جذور محتواه الديني إلى تعاليم آباء الكنيسة أكثر مما ترجع إلى مذهب توما الأكويني، كما ترجع جذور نظريته إلى التراث الإنجليزي (الذي هو أيضًا التراث التقليدي).

ولا تؤلف كتابات نيومان الفلسفية إلا جزءًا صغيرًا نسبيًّا من إنتاجه الأدبي الضخم،[١] وأهم هذه الكتابات هي، «بحث في تطور المذهب المسيحي An Essay on The Development of Christian Doctriue» (١٨٤٥) و«بحث للوصول إلى قواعد التصديق An Essay in Aid of a grammar of Assent» (١٨٧٠)، ويمكننا أن نضيف إلى هذين كتاب «فكرة الجامعة The Idea of a University» (١٨٥٢)، وإن لم يكن لهذا الكتاب، الذي يعرض فيه نيومان برنامجه في التعليم الجامعي، غرضٌ فلسفي على التخصيص، ولنضف إلى ذلك بعض مواعظه الدينية في الجامعة، ومؤلفه المشهور «دفاع عن حياتي الذاتية Apologia pro Vita Sua» (١٨٦٤).

والفكرة الرئيسية في فلسفة نيومان النظرية تتمثل في فعل «التصديق Assent» العقلي، وفعل «الإدراك الواعي Apprehension» السابق عليه، ويظهر مبدؤها الموجه في التمييز الأساسي بين الإدراك الواعي الحقيقي (أو الشيء) real والإدراك التصوري Conceptual (وبين التصديق الحقيقي والتصوري)، وهو الذي يكوِّن أساس كل مساهمة أصيلة لنيومان، سواء في ميدان نظرية المعرفة، أو في فلسفة الدين واللاهوت فيما بعدُ. ونستطيع أن نسمي هذه أيضًا الحقيقة المجربة الأولى في فلسفته؛ إذ إن كل أفكاره تقريبًا تنبُع منها.

[١] جُمِعَ هذا الإنتاج في ستة وثلاثين مجلدًا، نُشِرَت فيما بين ١٨٦٨، و١٨٨١، ثم زيد العدد فيما بعدُ بإضافة بعض المؤلفات الأخرى.

فما الذي يمكننا أن نفهمه من التقابل بين الإدراك «الحقيقي» والإدراك «التصوري»؟ إن الإدراك، بمعنى الموقف النفساني من أية واقعة معينة أو الاستجابة النفسانية لها، يحدث بدرجاتٍ مختلفة من القوة والشدة، تبعًا لطبيعة المعطى الذي ندركه أو يدركنا، وتتوقف قوة الإدراك على القوة الكامنة في الموضوع والمنبثقة منه إلينا، على أن من الحقائق المقررة بالنسبة إلى الطبيعة البشرية أن الأشياء العينية تؤثر فينا بقوة تزيد كثيرًا على تأثير الأفكار المجردة فينا، وأن ما هو موجود بالمعنى الأصيل، أي بمعنى أن له وجودًا عينيًّا حقيقيًّا، ينطبع على ذهننا بعمق يزيد على عمق انطباع ما هو مستمدٌّ من الواقع، أعني كل ما هو مجرد أو تصوري. وهكذا فإن الإدراك الحقيقي أكثر فعالية من الإدراك التصوري، من حيث إن موضوعاته تنطبع علينا وتؤثر فينا بقوة تزيد كثرًا على تأثير الصور التي هي موضوع الإدراك التصوري، وهناك تمييز مناظر لهذا بين «التصديق» الذي نقوم به بالنسبة إلى ما هو عينيٌّ حقيقي من جهة، وبالنسبة إلى ما هو تصوري من جهةٍ أخرى.

وهناك تقابلٌ آخر يدعم التقابل بين الإدراك الحقيقي والإدراك التصوري، هو التقابل بين المعرفة المباشرة والمعرفة غير المباشرة، فالأولى تحدث حدسيًّا في الخيال، وهو ملكةٌ هامة للمعرفة يعزو نيومان إليها دورًا في إدراك الحقائق لا يقل عن أهمية الدور الذي يعزوه إليها هيوم، وهي تحدث بصورةٍ أكمل في الإدراك الحسي، سواء أكان خارجيًّا أم داخليًّا.

ففي الإدراك الحسي يُعْطَى لنا الشيء ذاته، أو جزء أو وجه منه على الأقل، بصورةٍ جسميةٍ ملموسة، ويصبح الشيء مواجهًا لنا مباشرةً بوصفه فردًا عينيًّا، ويدعونا إلى أن نكمل تحققنا منه في تجربةٍ حية، ولا يمكن أن يكون الإدراك الحسي والخيالي منفصلَين تمامًا عن الواقع، ورغم ما بينهما من بونٍ شاسع، فلا يمكن أن يكون الواقع بمنأى عنهما، وإنما يدخل الواقع مجال الإدراك الحسي بتوسط الصورة، فوظيفة الإدراك الحسي تخيلية imaginative مثلما هي تمثُّلية representative (أو محاكية imitative)، وهي ليست تخيلية بمعنى الإغراق في الخيال والبعد عن الواقع، وإنما بمعنى تكوين صورة في المخيلة تكون جزءًا لا يتجزأ من الواقع، فالإدراك الحقيقي هو إدراك عن طريق صورة عينية. ومهما كانت كثرة صور الموضوع أو أوجهه في الوظيفة الإدراكية، فإنها تقوم بدور الوسيط في نقر الموضوع التي هي صورة له، بما يتصف به من واقعية (وبالتالي من حقيقة أساسية). ففي الصورة، سواء أكانت كافية أم غير كافية، وسواء أكانت تعبيرًا

أمينًا أم غير أمين عن الموضوع، يُنْقَل الواقع دائمًا، مهما كان الأمر، ويمكن أن يصل فيها إلى حد الاكتمال. وحتى في الحالات التي يبدو فيها الإدراك بعيدًا كل البعد عن الواقع، بل ومنفصلًا تمامًا عنه (كما في تخيل الشاعر أو ابتداع القصاص) نستطيع أن نلمح مع ذلك بوضوح طابع الواقع، ويكون هناك دائمًا شيءٌ واقعي (وذلك دائمًا بمعنى أنه شيءٌ فردي عيني يمكن إدراكه حدسيًّا إلخ) هو الأساس الكامن من وراء الخيال، ولكن المعرفة لا تقبض على ناصية الواقع، لكي تصل منه إلى الحقيقة، إلا عن طريق الصور دائمًا. وبفضل وجهة النظر هذه ينكشف المعنى العميق للكلمات المنقوشة على مقبرة نيومان في «ردنال Rednal»، بالقرب من مدينة برمنجهام، وهي «من الظلال والصور إلى الحقيقة Ex Umbris of Imaginibus in Veritatem».

وأخيرًا ينبغي أن نضيف إلى الإدراك الحسي والخيال أداةً ثالثة للإدراك الحقيقي هي الذاكرة، فهنا أيضًا تكون إزاء نوع من المعرفة العينية الشبيهة بالتصويرية، نتصل عن طريقها بالوجود الواقعي، بحيث يكون الحادث المتذكر مشابهًا تمامًا للموضوع المدرك حسيًّا والمتخير، مع فارقٍ واحد هو أنه يحدث في صيغة الفعل الماضي.

أما الإدراك التصوري فيختلف اختلافًا تامًّا عن كل إدراكٍ حقيقي، فهو لا يتخذ من «الصورة» وسيطًا لفاعليته، بل إن وسيطه الرمز والعلامة، وهو لا يتصل بالطبيعة الحقيقية، وإنما يشيد فوقها عالمًا خاصًّا به هو عالم العقل الذي يتكون من تصورات وتحديدات، ومن استدلالات واستنباطاتٍ منطقية، أي بالاختصار من رموزٍ غير واقعية. هذا النوع من الإدراك هو الأداة المستخدمة في كل معرفةٍ علمية، وهو مشروعٌ تمامًا، بل لا بد منه في مجال العلم، ولا يمكن أن ترفض ادعاءاته إلا عندما تتعدى على المجالات الأخرى، كما يحدث في تلك العصور التي تتجه نحو النزعة العقلية intellecetualism. ومن الواضح أن نيومان يقصر قدرة العقل على حدودٍ ضيقة، ويبخس التصور حقه، وهو يكشف دائمًا عن تفضيل لما هو عيني وفردي، وما هو موضوع لإدراكٍ حسيٍّ واضح، وللواقع غير العقلي المجرب مباشرةً، وهو يبالغ في تفضيله على حساب المعقول والكلي والمجرد، أي ما يتم يتوسط العمليات المنطقية أو بالاستدلال منها.

وإن ما يصح على فعل الإدراك لَيصح بنفس القدر على فعل التصديق assent، فهنا أيضًا نجد نفس التقابل بين التصديق الحقيقي والتصديق التصوري، أو بين التصديق المطلق والاستدلال، ولسنا في حاجة إلى تتبع تفاصيل هذا الموضوع؛ إذ إن مناقشته كلها تسير في خطٍّ موازٍ لمناقشة الموضوع السابق. ويعني نيومان بالتصديق فعلًا ذهنيًّا لا

يمارس فيه العنصر العقلي من طبيعتنا فحسب، وإنما تتضمن فيه شخصيتنا الكاملة، بما فيها من عواملَ عاطفيةٍ وإرادية، على نحوٍ أقوى بكثير مما يحدث في العنصر العقلي. فالتصديق نوع من الاستجابة الكاملة لموقفٍ فعلي معين أو ظرفٍ خاص، وقد تلعب العلميات المنطقية دورًا فيه، غير أن هذا يكون دائمًا دورًا ثانويًّا، فالتصديق فعل عيني مباشر، وهو فعل شخصي تمامًا، وليس قابلًا للتحليل أبعد من ذلك، وهو في أساسه واحد غير منقسم، ولا يقبل درجات أو فروقًا في القوة. وهو مطلق في كل لحظة، وحتى حيث يكون مشكوكًا فيه، يكون عنصر الشك متضمنًا في القضية أو الواقعة التي يوجَّه إليها فعل التصديق، لا في فعل التصديق ذاته. والأمر على خلاف ذلك تمامًا في الاستدلال، الذي هو دائمًا مشروط وغير مباشر، والذي يمر بدرجاتٍ مختلفة من التأكيد، ولكنه لا يتجاوز أبدًا اليقين النسبي للاحتمال ليصل إلى اليقين المطلق للتصديق. غير أن هذا الانتقال من الاحتمال إلى التصديق ينبغي أن يتم إذا أردنا أن يكون لنا من الحقيقة نصيب، ولن تساعدنا على تحقيقه أية تجريداتٍ تصورية أو سلاسلُ منطقية من البرهان والاستدلال. وإنما الذي يلزمنا نوع من الشعور العيني أو النزوع إلى الحقيقة، الذي ينبغي بالتالي أن يرد بأكمله إلى اليقين الذاتي الباطن للروح الفردية، وإلى القرار الشخصي للذهن الذي يدرك ويحكم. مثل هذا القرار ليس ناتجًا عن عملياتٍ منطقيةٍ مطولةٍ معقدة، وإنما هو يقوم على نوع من الإدراك الحدسي الذي يرتكز، لا على ملكة التفكير في الإنسان فحسب أو على فهمه، وإنما على شخصيته الكاملة؛ ذلك لأن «ما هو برهان بالنسبة إلى ذهنٍ ما، ليس كذلك بالنسبة إلى ذهنٍ آخر، وإن يقين قضيةٍ ما ليرتد في الواقع إلى يقين الذهن الذي ينظر فيها.»

ويطلق نيومان على هذه القدرة الذاتية على إدراك الحقيقة، وهي القدرة التي تنطوي على ما يزيد كثيرًا على ملكاتنا العقلية بأسرها، اسم «الحس الاستدلالي illative sense»، وهو يعني بهذا اللفظ المنهج الأصيل للاستدلال، الذي لا يقتصر على استخدام التجريدات المنطقية والعمليات التصورية، والذي نستطيع بفضله، رغم ذلك، أن ندرك الحقيقة ذاتها في كل تراثها وحيويتها، وفي طابعها العيني الفردي. ولكنا هنا إزاء موهبةٍ شخصية، تقتضي تدخل الإنسان بأكمله، لا مجرد ملكةٍ منفصلة بطريقةٍ سطحية، لا تكون بنفسها قادرة أبدًا على التعرف على الواقع أو بلوغ الحقيقة، «فليس ثمة معيارٌ نهائي للحقيقة، بمعزل عن الشاهد الذي يواجه به الذهن ذاته الحقيقة.» ولما كان المعيار الوحيد للحقيقة هو اليقين الذاتي للذهن الفردي، كانت موضوعية الحقيقة مبنية على هذه الذاتية، أي على الصواب المطلق لهذا الحس الاستدلالي الذي تفهم به الحقيقة.

هذا العرض السريع للأفكار الرئيسية في نظرية المعرفة عند نيومان يكشف بوضوح عن مدى خطأ أية محاولة تُبذَل لإيجاد أي ارتباط بين مذهبه وبين النظرية المدرسية، والأصح من ذلك أن يقال: إن جذور مذهبه إنما تكون في المذاهب الكلاسيكية للتجريبية الإنجليزية، وإنه على حين يستمد كثيرًا من لوك وباركلي وبطلر، يعمل في الوقت ذاته على إعادة صياغة ما أخذه من هذه المصادر بطريقةٍ حرة، ولا يتخذ موقف الاعتماد الكامل لتنفيذ مخلص (وهذه نقطة لا يتعين علينا مناقشتها بالتفصيل). فكل شيء في مذهبه يتخذ طابعه الذهني الخاص ويمتلئ به، وهو لا يستمد من التراث الذي يتصل به غذاءً يتمثله، وإنما يستمدُّ منه جوًّا ذهنيًّا يستنشقه. وإلى هذا الحد يمكن القول: إن التراث التجريبي قد طرأ عليه هنا تجديد، ولكن على يد مفكر ليس وثيق الارتباط به، وإنما كان في قرارة نفسه مبتعدًا عنه ابتعادًا أساسيًّا.

كذلك يمكن تحديد نقط الْتقاء بينه وبين أنواع النظريات التالية له، فضلًا عن السابقة عليه، مع تحفظاتٍ معينة في كل حالة. ومن أمثلة هذه النظريات، «فلسفة الحياة» عند برجسون، والبرجماتزم عند جيمس، غير أن تعاليم نيومان لم تجد في هذه النظريات إلا صدًى غير دائم، وفضلًا عن ذلك فإن تحليلات نيومان الوصفية الدقيقة والعميقة لظواهر الإدراك والتصديق والاحتمال واليقين تشير مقدمًا — كما لاحظ «تيودور هيكر Theodor Hacker»[٢] — إلى أوصاف هوسرل الفينومينولوجية، وإن لم يكن من الممكن إثبات أي ارتباطٍ تاريخي بين هذين المفكرَين. ومن هذا كله نستنتج أن فلسفة نيومان النظرية كانت تنطوي في ذاتها على عددٍ غير قليل من الأفكار ذات الدلالة البالغة بالنسبة إلى المستقبل، وهي أفكار لم تظهر بالفعل إلا بعده بوقتٍ طويل، كما نستنتج أنه رغم كل الامتداد العميق لجذورها في الماضي، فقد قامت بدورٍ ملحوظ في التمهيد للتطور التالي للفكر.

ولكنا لو نظرنا إلى نقد نيومان للمعرفة على أن له غرضًا نظريًّا بحتًا لكُنَّا بذلك نسيء فهمه؛ فهدفه منذ البداية عملي، أعني إثبات الإيمان الديني، ومن ثَم فهو يحتل مكانته في سياقٍ أوسع لا يكتسب معناه الكامل إلا فيه. «فنظرية المعرفة» هي الأساس والمرحلة

[٢] تيودور هيكر (١٨٧٩–١٩٤٥)، كاتب وفيلسوفٌ ألماني، كانت له مؤلفاتٌ هامة عن كيركجورد، ظهر أولها سنة ١٩١٣، كما تأثر بكتابات نيومان فدعا بحماسة إلى فلسفةٍ حضاريةٍ كاثوليكية، ومن أهم مؤلفاته في هذا الموضوع: المسيحية والحضارة والمسيح والتاريخ، وروح الإنسان والحقيقة. (المترجم)

الأولى بالنسبة إلى «نظرية الدين» التي تنتقل إليها آخر الأمر، ولكن حتى في هذه الحالة بدورها، أي في هذه المشكلة الجديدة التي تواجه نيومان الآن، ينصب اهتمامه الأول والأكبر على الجانب الذاتي للدين، أي على إدراك العنصر الإلهي في الوعي البشري. ومع ذلك ينبغي أن نؤكد أن هذا لا يعني صبغ الدين بالصبغة الذاتية أو نزع الصفة الموضوعية عنه، وإنما يعني فقط أن الاهتمام الأكبر لهذا المفكر ينصب على الجانب الذاتي، فهو في كل الأحوال يسلم بالدين من حيث هو حقيقةٌ موضوعية، ولما كان يؤلف الأساس الثابت لكل إيمان، فإنه لا يقتضي أي دعمٍ نظريٍّ مستقل. وإذن فالمشكلة الفلسفية التي تواجه نيومان تؤدي إلى السؤال التالي: على أي نحو يشارك الذهن البشري في الحقيقة الإلهية؟ وبأي الوسائل المعرفية يتمكن من إدراك هذه الحقيقة؟

وعندما يلاحظ نيومان في أحد المواضع أن هناك بالنسبة إلى كل منا حقيقتَين نهائيتَين فحسب، هما ذاتنا والله، فإنه يقول بالحقيقتَين الأوليَين اللتين يهتم بهما التفكير الديني، أعني نفس الإنسان والوجود الإلهي. هاتان الحقيقتان ينبغي أن تتميزا عن أي كيانٍ آخر فيما يتعلق بالطابع الخاص لحقيقتهما؛ إذ لا يتصف أي شيءٍ آخر بهذا القدر الرفيع من الشخصية والعينية والفردية والحيوية؛ ذلك لأن نيومان لا يعني بلفظ «الحقيقي» أي موجود بما هو كذلك، وإنما هو يستخدم اللفظ دائمًا بالمعنى القطعي الذي تدل عليه تلك الصفات الأربع التي عددناها الآن. ومن الواضح، من وجهة النظر هذه، أن حقيقة الله هي أرفع ما يتسنَّى لتجربتنا الوصول إليه؛ إذ إنها هي العينية وقد رُفِعت إلى أعلى درجات القوة.

وهكذا نستدل بكل وضوح، من وجهة النظر التي اتخذها نيومان في نظريته هذه، على أنه يرى أن إدراكنا لهذه الحقيقة (وتصديقنا عليها) إنما يتم على نفس النحو الذي يتم عليه إدراكنا للحقيقة العينية بوجهٍ عام، أعني إدراكنا لذاتنا وللذوات الأخرى وللعالم الخارجي. ولكن هذا يعني أن العقل والوظائف العقلية المرتبطة به، لا تقوم وحدها في هذا الصدد بأي دور، أو لا تقوم بأي دورٍ ضئيل، وإننا نحتاج ثانية إلى تدخل الشخصية الكاملة، والجانب العملي فيها على التخصيص، إذا ما شاءت النفس الوصول إلى الحقيقة الإلهية. وفي هذا الصدد يكتب نيومان قائلًا: «من المحال أن يكون للبرهان المنطقي دور في الموقف العيني الذي يتعين عليَّ مواجهته.»

فوجود الله لا يمكن الاستيقان منه بعملية استدلال، ولا يمكن أن يتكشَّف بوصفه الحلقة الأخيرة في سلسلة قياساتٍ منطقية، وإنما هو يقتضي ذلك النوع من «الإدراك الحقيقي» المباشر تمامًا، وذلك «الحس الاستدلالي» الحدسي، الذي تتفاعل فيه كل قوانا

وتطلق فيه كل مقدراتنا الذهنية. ولسنا هنا إزاء ملكةٍ ذهنية على التخصيص، بل ولا أي نوع من الملكة «الخاصة» التي تكون لها حرية العمل مستقلة عن الشخصية في مجموعها، وإنما هذا نشاط يتم فيه تنسيق الأجزاء المتعددة في هذا الكل على نحو يصل فيه وجود الإنسان بأكمله إلى أعلى قدرةٍ ممكنة على الإدراك، ولا شك أن العوامل العقلية تشارك في هذا النشاط، وإن تكن القيمة التي تعزى إليها ضئيلة، كما يشارك فيه الشعور، وإن يكن نيومان ينظر بعين الارتياب الشديد إلى الشعور، عندما يتخذ أساسًا للإيمان الديني «فالدين، من حيث هو مجرد شعور، هو بالنسبة إليَّ وهم ومهزلة.»

وهكذا فإن نيومان لا يعطي المكانة الأولى في مذهبه للذهن ولا الشعور وإنما للضمير، وعلى ذلك فمن الواضح أن البواعث الأخلاقية هي الأقوى تحكمًا في نظريته الدينية، ولقد كان يحرص بقوة على استقلال الحياة الأخلاقية، ولم يسمح بحاجته العميقة إلى الإيمان الديني بتعريض هذا الاستقلال للخطر، بل إنه — رغم نجاحه في التوفيق بين الأخلاق والدين — كان يركز جهده في ربط الأخير بالأولى لا العكس، وهذه هي أفضل وسيلة لتفسير الاتجاه التشاؤمي في طبيعة نيومان، فقد عانى، على نحو أعمق من معظم المفكرين الدينيين في عصره، من التقابل المستقطب الذي يميز الحقائق الأساسية للحياة الأخلاقية، والتعارض الصارخ بين الخير والشر والصواب والخطأ، وهو لم يشأ أن يعبر الهوة الفاصلة بين طرفَي هذا التقابل بطريقةٍ سطحية، وذلك بالالتجاء إلى الحب الإلهي والخيرية الإلهية، وإنما أحس بسطوة الشر والألم كاملة في العالم، وعانى من أجل ذلك كل ما يمكن أن تستشعره نفسٌ شديدة الحساسية من ألم، ولقد كان يؤثر دائمًا رسم صورته للعالم بألوانٍ قاتمة. غير أن تشاؤمه لم يكن منبعثًا عن احتقار العالم بقدر ما كان مصدره العزوف عنه، وكان هروبه الزاهد من العالم تعبيرًا عن التعاطف والاستسلام المعذب، أكثر مما كان تعبيرًا عن التحقير والازدراء.

وهكذا فإن الأولوية المنسوبة إلى الضمير هي التي تكشف عن الاتجاه الأخلاقي في تعاليم نيومان الدينية، فالضمير هو — أولًا وقبل وكل شيء — تلك الأداة التي تصل بها النفس الفردية إلى معرفة الطبيعة الإلهية وإدراكها، وهو المدخل الذي يوصل ما هو إلهي إلى الطبيعة البشرية، فذلك «الإله الذي هو في الضمير» هو بالنسبة إلى نيومان حقيقة لا تقل أهمية عن إله الوحي وإله الكنيسة. وللتجربة الدينية أهمية تعادل أهمية الدين الموضوعي، بل تزيد عليه، وعلينا أن نبحث عن الله في ذلك الطريق الذي يبدأ صعودًا من النفس البشرية، وهنا أيضًا تكون نقطة بداية نيومان — كما هي دائمًا — هي

الفردي والشخصي والعيني. وهذا الطريق واحد من وجهة نظر الأخلاق، فالإلزام الخلقي لا يكون حقيقيًّا لأن هناك إلهًا، بل إن الأمر على العكس من ذلك، فنحن نعترف بوجود الله لأننا نشعر بوجود الإلزام الخلقي، فالضمير هو وسيط المبدأ الإلهي وجزاؤه؛ ولذا فإن نيومان يبدي اهتمامًا خاصًّا بتحليل وقائع الضمير بأكبر قدر من الدقة الفلسفية حتى يبرز طابعه الحقيقي المقابل لأوجه النشاط الأخرى للنفس البشرية. والضمير أداة موثوق منها تمامًا للمعرفة، ولها من الأهمية في الكشف عن الألوهية العالية ما للإدراك الحسي في معرفة العالم الخارجي، وهو إدراك يعادل الإدراك الحسي في حقيقته، غير أنه إدراك لموضوعٍ آخر، أي لأعلى الحقائق وأكثرها عينية، وهي الحياة الإلهية؛ ولذا كانت جذوره متأصلة، لا في ظلام الشعور الدامس، أو في الأحوال الانفعالية المتقلِّبة، وإنما في ضوء الفكر الناصع. وكل ما في الأمر أن هذا التفكير ليس هو التفكير المجرد غير المباشر الذي هو غريب عن «الحقيقة العليا»، وإنما هو تفكيرٌ عينيٌّ حدسيٌّ وثيق الارتباط بالحياة، ويبلغ تحققه في «الحقيقة العليا».

وهكذا ينبغي أن نؤكد على الدوام هذه الحقيقة، وهي أن الإيمان الديني هو في نظر نيومان أمرٌ شخصي وذاتيٌّ محض قبل كل شيء، تختص به كل نفس على حدة، وتتمكن بفضله من الوصول إلى الله بذاتها مباشرةً، ومن أن يكون لها نصيب في نوع من المعرفة الطبيعية للألوهية. ولقد كان من الواجب أن تؤدي نقطة البداية هذه إلى البروتستانتية المتطرفة، أو حتى إلى الصوفية، ولكنه في الواقع قد سار في الاتجاه المضاد الذي أدى به إلى الإيمان الكامل بالكنيسة الكاثوليكية. وربما بدا هذا غريبًا للوهلة الأولى، وقد يؤدي بنا إلى الشك في وجود انفصامٍ أساسي في تعاليم نيومان. غير أن ذلك التنافر المنطقي الذي يمكن كشفه في تفكير نيومان، وأعني به اقتران أشد أنواع الإيمان الديني شخصية بأقوى تمسك بالسلطة الخارجية، لا تكاد تكون له أهمية من وجهة نظره الخاصة. فالواقع هو أن نيومان قد تمكن من تحقيق الانتقال من الداخل إلى الخارج، ومن الاستقلال الذاتي الفردي إلى السلطة الخارجية، ومن التجربة الشخصية إلى الكنيسة والعقيدة، دون أن يرتكب أية تضحية بالعقل أو يبخس أيًّا من الجانبَين المتعارضَين حقوقه. وهكذا اعترف بضرورة وجود مصدرَين للإيمان الديني: إله الوحي فضلًا عن «الإله الذي في الضمير»، وسلطة الكنيسة وتنظيمها فضلًا عن تجربة النفس، والتمسك الموضوعي الملزم بالعقيدة فضلًا عن الاقتناع الذاتي. وهكذا فإن الصفة الخاصة التي تتميز بها فلسفة نيومان الدينية هي أنها تعطي حقًّا متساويًا لكلا العاملَين، وتجمع بين الاثنين في مركبٍ متآلف.

ففي كتاب «قواعد التصديق» يقتصر اهتمام نيومان على الجانب الذاتي للدين، بينما انصبَّ هذا الاهتمام، في كتابه الأسبق من هذا بكثير، الخاص بتطور التعاليم المسيحية، على الجانب الموضوعي في المحل الأول، والفكرة الأساسية التي تبرز إلى الأمام ها هنا هي أن حقيقة الدين لا يمكن أن تفصل عن تاريخه. وهكذا تغدو فكرة التطور development (evolution) هي اللحن المميز لهذه المناقشة لماهية الدين منظورًا إليها من الوجهة الموضوعية، وهنا ينبغي أن نؤكد منذ البداية أن مفهوم التطور development عند نيومان ينتمي من الوجهة الزمنية إلى عصرٍ سابق على نظرية التطور الداروينية، بل إن نقط التلاقي بينه وبين مبدأ التطور عند داروِن وسبنسر تبلغ من القلة حدًّا يجعله يصل إلى التناقض مع هذا الأخير في المسألة ذات الأهمية الحاسمة. ومن واجبنا، إذا شئنا أن نربط مفهوم التطور (.dev) عند نيومان بمفاهيمَ موازية له تاريخيًّا، أن نتأمل الصورة التي اتخذها هذا المفهوم في مذاهب أرسطو وليبنتسر وهيجل. غير أننا سنصرف النظر هنا عن العلاقات التاريخية للفكرة، وأطرفها في هذا الصدد هو البحث في مسألة التأثير الممكن (والذي ليس مع ذلك أمرًا قريب الاحتمال) لنظرية هيجل؛ ذلك لأن أفكار نيومان هي كشوفٌ أصيلة تنتمي إليه قبل غيره، ولا يحتاج إلى راعٍ يتحدث مؤيدًا لها.

وهو يعرض الأساس الفلسفي لتطور التعاليم المسيحية في حجة تتعلق قبل كل شيء بتطور الأفكار بوجهٍ عام. وبهذا تنقل المشكلة منذ البداية إلى الميدان الذهني، وفي هذه الواقعة نفسها نجد فارقًا أساسيًّا بين نظرة نيومان وبين نظرات المذاهب الطبيعية (naturalistic) التالية، فالأمر في حالة التركيبات الذهنية أو الأفكار مماثل له في حالة الأشياء الجسمية المدركة حسيًّا، فالشيء لا يكشف في البداية إلا عن هذا الوجه أو ذاك من جوهره، تبعًا للاتجاه الذي ينظر إليه منه، ويتمثل لنا في هياكل وتخطيطاتٍ متعددة تتزايد تجمعًا لتكوِّن «وجهًا كليًّا» للشيء، تبعًا لمقدار دقة الملاحظة وطولها. وكذلك الحال في الفكرة، فهي تُقاس تبعًا للكل الذي تكوِّنه أوجهها الممكنة، وهي الأوجه التي قد تتباين كثيرًا تبعًا للأفراد الذين يدركونها، وترتبط قوة الفكرة وعمقها ارتباطًا محددًا بكثرة الأوجه التي تتمثل عليها وتنوعها، وليس ثمة وجه يبلغ من العمق حدًّا يجعله يستوعب كل محتوى فكرة عينية، كما لا يوجد أي تعبيرٍ لغويٍّ قادر على تعريفها بأكمل معانيها. غير أن كل هذه الأوجه المتباينة يمكن أن ترتبط بالفكرة بوصفها نقطة تلاقيها المشتركة، وأن تندمج فيها، ومهما بدا من تباينها وتنوعها في الوهلة الأولى، فإننا كلما أمعنَّا النظر فيها وأطلنا تأملها، وجدناها تزيد من تأكيد حقيقة الفكرة التي تنتمي إليها، ومن تكاملها

وأصالتها وقوتها. ويطلق نيومان اسم التطور الذهني للفكرة على هذه العملية التي يحدث خلالها — سواء طالت أم قصرت — تبلورٌ داخلي للخطوط العامة للفكرة، بحيث تقترب من معناها الأساسي، ولكنا نستطيع أن نشبِّه هذه العملية بالمجرى الذي يكون أصفى ما يكون قرب منبعه. ولكن الفكرة، على العكس من ذلك، تزداد نقاءً وخصبًا كلما ازداد حوض المجرى الذي استُمِدَّت منه امتلاءً وعمقًا. وهذه الاستعارة توحي بأن البدايات التاريخية لأية فكرة لا يمكن أن تُتخذ مقياسًا لقيمتها وأهميتها، بل إنها تزداد اكتمالًا كلما حققت نفسها خلال الزمان بمزيد من العمق، ورغم أنها تظل بمعنى معين نفس الفكرة خلال تحولاتها، فإنها في دورتها النهائية تكون أقرب إلى الاكتمال مما هي في مظهرها الأول أو في أية مرحلةٍ وسطى.

وهكذا فإن مركز الثقل في هذا العرض للتطور التاريخي يقع، على النقيض تمامًا من وجهة النظر الطبيعية naturalistic، في المراحل المتأخرة للعملية لا في مراحلها الأولى، وفي نهايتها لا في بدايتها، فمعنى أية فكرة (وهو ما يقصد به دائمًا تركيب عيني أو قوة حية للذهن تكون لها رسالةٌ تاريخية تحققها) لا يعبر عنه — عند بداية ظهور الفكرة على المسرح — بنفس القوة والفعالية التي يعبر بها عنه في عصور الحضارة الأرقى والأكثر نضوجًا. ولا يرجع ذلك إلى الفكرة ذاتها بقدر ما يرجع إلى طبيعة إدراك الذهن البشري لها — وهو إدراك يكون دائمًا ناقصًا غير مطابق للحقيقة الكاملة للفكرة — ولا يمكن الكشف عن جميع الأوجه المتضمنة فيها، بكل ما فيها من ثراء إلا بعملية نمو وتقدم تدريجية؛ ولذا فإن الزمان عاملٌ ضروري في نمو الفكرة، أو لتمكن من يتلقونها من فهمها والتيقن منها، والأمران سيَّان. ولا تتحقق عملية الاستيضاح هذه إلا خلال تاريخها، وهي تتحقق بدرجاتٍ متزايدة بقدر ما يزداد نضوج وعمق الطريقة التي يفهمها بها أولئك الذين تمر بهم هذه الفكرة. وعلى ذلك فمن الواجب التمييز بين فهم الذهن العارف للفكرة أو تحقيقه لها، وبين الفكرة ذاتها، فالأول يمر بعدة تحولات ويخضع للتطور، أما الثاني فيكون على ما هو عليه من البداية، وطوال هذه المراحل كلها. وإذا كانت حقيقتها تزداد بالتدريج تكشفًا خلال تاريخها، فما ذلك إلا لأنها كانت منذ البداية متضمنة في داخلها، فتاريخها وماهيتها ينتميان أساسًا كلٌّ منهما إلى الآخر، وما الأوجه المختلفة التي تتكشف فيها، والتي يؤلِّف مركبُها صورتها النهائية، ما هي إلا مجرد «لحظات» أو انبثاقات لما هو منتمٍ إليها في الأساس، وهي لا تضاف إليها من الخارج، وإنما تنمو من داخلها نموًّا عضويًّا. وبعبارةٍ أخرى، فالفكرة تظل محتفظة بطبيعتها الأساسية مع

تغير أوجهها المختلفة، ومهما تغير تمثلها الخارجي أو تطور، فإنها هي ذاتها تظل دون تغير، وهكذا يتضح أن التطور development بالمعنى الذي استخدمه نيومان يختلف من حيث المبدأ عن المعنى «التطوري evolutionary» الذي تنطوي عليه الكلمة في المذهب الطبيعي Naturalism، فلا شأن له بعمليات التغير الآلية العِلِّية في عالم المادة، ولا بالنمو البيولوجي وتكوين الكائنات العضوية عن طريق سلسلة دائما الارتفاع من المستويات التي تزداد على الدوام تفاضلًا (differentiation)، وإنما هو يعني بالفعل شيئًا ذهنيًّا أو روحيًّا خالصًا، ويعني تحقيق ماهية الأفكار خلال مجرى تاريخها، وتكشف هذه الماهية في الفهم المتزايد للذهن المدرك، كلما برز تارة هذا الوجه، وتارةً أخرى ذاك الوجه من أوجه المعنى الكامن الواحد.

ومن السهل الآن أن نقوم بتطبيق هذه الأفكار على تاريخ الديانة المسيحية والكنيسة المسيحية، وهو الأمر الذي كان الموضوع الأول لاهتمام نيومان؛ فالمذهب المسيحي إنما هو فكرة كهذه، مرت عبر القرون بتعديلاتٍ متعددة، كانت فيها تكشف عن ماهيتها على نحو يزداد على الدوام ثراءً وعمقًا وامتلاءً، وهذه التعديلات ليست مجرد تغييراتٍ عشوائيةٍ مفككةٍ متعاقبة طرأت على المذهب كما أُوحِيَ به في الأصل، بل إن تاريخ العقيدة يدل، على العكس من ذلك، على أن كل شيء قد سار ها هنا بأكبر قدر من الانتظام، وفي اتجاهٍ واحد تحدده الفكرة ذاتها مقدمًا. فالفكرة المسيحية قد نمت عضويًّا، وهي قد مرت بعمليةٍ أصيلة من التطور (.dev)، من بدايتها حتى يومنا هذا، دون أن يتأثر بذلك معناها الأساسي. وقد ظلت على الدوام تكشف عن صور وجوانبَ جديدة من وجودها لفهم البشرية النامي والمتزايد عمقًا، بحيث لم يزدها ذلك هزالًا وضعفًا، وإنما زادها نضوجًا واكتمالًا وفعالية. ولقد استطاعت أن تجاري التقدم العام للمدنية حتى أعلى مستويات العقل والثقافة، واكتسبت مزيدًا من الرسوخ والامتلاء ومن القوة والوضوح على قدر ما كانت تصل إليه المدنية من سمو؛ ذلك لأن من أوضح مظاهر ثراء المسيحية الذي لا ينفد، أن محتوى فكرتها لا يمكن أن يُدْرَكَ كله دفعةً واحدةً أو على نحوٍ نهائي، وإنما ينبغي أن يكون الزمان (بمعنى «المدة durée» عند برجسون) خلاقًا فيها؛ ليتيح لكل ما تنطوي عليه أن ينمو فيها عضويًّا، وأن يكشف عن ذاته بالتدريج. وكلما كانت الفكرة التاريخية أعقد وأكثر عينية، كانت أقدر على الامتداد خلال فترةٍ زمنيةٍ أطول. ولا يشك نيومان، من جانبه، في أن الفكرة المسيحية تفوق بكثير كل الأفكار الأخرى تعقدًا وعينية، وبالتالي خصبًا في تطورها التاريخي، وقد أثبت هذا الموقف الأساسي فعاليته بوجهٍ خاص في

موضوع تاريخ العقيدة، الذي طبقه نيومان عليه بطريقةٍ مثمرة إلى أقصى حد، وإليه قبل غيره يرجع الفضل في تحول مفهوم «العقيدة Dogma» الجامد إلى وجهة نظر عضوية أكثر حيوية، لم تجرؤ حقًّا على زعزعة سلطة العقيدة وطابعها الإلزامي، وادعائها امتلاك حقيقة تسمو على الزمان، ولكنها لقيت قبولًا واسعًا نظرًا إلى نسبتها التاريخية، وبالتالي ارتباطها الحيوي بتطور الذهن.

ولقد اكتملت نظرية نيومان في تطور الأفكار عامة، وتطور المذهب المسيحي خاصةً، على نحو يحفظها من جمود التعصب ومن النزعة المذهبية الفارغة، والعنصر الآخر في نظريته هو التمييز الهام الذي يقول به بين التطور (.dev) الأصيل أو السليم، والتطور الزائف أو الباطل، ويطلق نيومان على النوع الأخير اسم: فساد الفكرة، وهو يخصص الباب الثاني والأكبر من كتابه لمناقشةٍ مفصلة زاخرة بالأسانيد للعلاقة بين التطورات الأصيلة لأي مذهب، والتطورات المفسدة له. وهو هنا يهتم بمسألة المعايير التي يمكننا أن نميز بها التطور الأصيل من الزائف، وظاهرة التقدم الحقيقي من ظاهرة التأخر، وهو يضع نظرية لهذه المعايير بشيء من التفصيل، فهناك بوجهٍ خاص سبع صفات تدل على أن الفكرة تنمو عضويًّا، ولم يدب فيها الفساد بعدُ. فالفكرة تكون كذلك إذا كانت:

(١) تحتفظ بشكلٍ نموذجيٍّ واحد، (٢) وتكشف عن مبادئَ محفوظة على الدوام، (٣) وتظل لها القدرة على الاستيعاب أو التمثل assimilation، (٤) وتستبق بداياتها الأولى مراحلها التالية، (٥) وتكون أوجهها المتأخرة قادرة على تبرير أوجهها المتقدمة ودعمها، (٦) وعندما تتمكن من الاحتفاظ بمضمونها الأصلي، وبالتالي بعث حياةٍ جديدة فيه على الدوام، (٧) وأخيرًا، عندما تكون لها حيويةٌ باقية طوال مراحلها. وإن توافر هذه الشروط في المسيحية (ولا سيما تلك الفكرة التي تدعو إليها كنيسة الروم الكاثوليك عن المسيحية) بدرجةٍ أعلى مما تتوافر في أية حركة أخرى في التاريخ، وكونها قد استطاعت حتى الآن أن تتغلب على جميع الاتجاهات التي هدفت إلى القضاء عليها، وتغلبت ظافرة على كل المؤثرات المفسدة؛ لهو في نظر نيومان الدليل الكافي على أن المسيحية ستحتفظ في المستقبل أيضًا بقدرتها على الحياة، بل وسوف تتمثل أيضًا على أنها قوةٌ حية في الذهن، تشهد رسالتها التاريخية في الماضي بعظمتها أبلغ شهادة وأعمقها.

وإذا استثنينا نيومان، الذي كان المفكر الوحيد المنتمي إلى الصف الأول من بين رجال «حركة أكسفورد» فلن نجد إلا شخصيةً واحدة في هذه الحركة كانت لها ميولٌ فلسفيةٌ

قوية وقدرة على التفلسف، تلك هي شخصية «وليام جورج وورد William George Ward»، (١٨١٢–١٨٨٢)، ولقد ساهم وورد، الذي كان ينتمي إلى الجناح الأكثر تطرفًا في الحركة، بدورٍ كبير في فصل الحركة عن الكنيسة الإنجليكانية، وتم تحوله نهائيًّا إلى الكاثوليكية حتى قبل نيومان ذاته (في سبتمبر ١٨٤٥)، وقد حاول وورد أن يعبر تعبيرًا رسميًّا دقيقًا ومنهجيًّا عن تلك العناصر التي كانت بالنسبة إلى نيومان كشفًا فلسفيًّا ارتفع من أعماق روحه إلى مستوى التفكير الواضح. ولم يكن وورد أكثر ميلًا من نيومان إلى العودة إلى المدرسية لاستمداد الوحي منها، ولكنه كان أوثق ارتباطًا بالاتجاهات الفكرية المعاصرة له، والتي كانت صلته بها متينة، سواء عندما كان يعارض أفكارًا سائدة في عصره أو عندما كان ينتفع بمعونتها. وقد عرض برنامجه الديني في كتابه: «المثل الأعلى لكنيسةٍ مسيحية The Ideal of a Christian Church» (١٨٨٤)، وهو مؤلَّف يوازي «تطور المذهب المسيحي» عند نيومان. وقد تضمن هذا الكتاب أقوى، وربما أول، تعبير عن اتجاهات الكثلكة في حركة أكسفورد؛ ومن ثَم فقد كان يمثل نقطة تحول في تاريخها. وقد مهد بطريقةٍ قاطعة للانفصال الذي حدث بعده بعامٍ واحد. ولقد كان العامل الذي دفع وورد، وكل من جاروه في معارضته المتزايدة للبروتستانتية، هو المثل الأعلى للتقوى الزاهدة، وفكرة الحياة المسيحية وقد تحولت إلى الباطن وأصبحت لها قداسة، وهي فكرة استحوذت عليهم تمامًا. فكان من الطبيعي أن تؤدي بهم هذه المعارضة آخر الأمر إلى تحولهم الصريح إلى هذا النوع من الإيمان، وإلى الكنيسة التي رأوا مُثُلهم العليا هذه تتحقق فيها على أفضل نحو، وأهم المؤلفات التي عُرِضَت فيها آراء وورد الفلسفية، مؤلفان تاليان: أحدهما هو رسالته «في الطبيعة واللطف الإلهي On Nature and Grace» (١٨٦٠)، والآخر سلسلةٌ طويلة من الأبحاث ظهرت في مجلة «دبلن ريفيو Dublin Review» (التي كان هو ذاته مشرفًا على تحريرها)، فيما بين عامَي ١٨٦٧ و١٨٩٣، ونُشِرَت بعد وفاته في مجلدَين عنوانهما «بحوث في فلسفة مذهب الألوهية Essays on the Phil. of Theism» (١٨٨٤)، وأشرف على طبعهما ابنه «ولفرد وورد». وتعرض هذه البحوث لذلك الخلاف الضخم الذي نشب بين حركة أكسفورد والمذهب التجريبي عند جون ستيوارت مل وأفراد مدرسته، بوصفهم أقوى مفكري ذلك العصر تمثيلًا للفلسفة الدنيوية، وهذه البحوث أشبه بطرف مقابل لكتاب مل: «اختبار لهاملتن»، وهي تؤلف في الوقت ذاته ردًّا على هجوم مل، بقدر ما كان تفكير وورد قريب الشبه، في نقاط معينة، من تعاليم المفكر الاسكتلندي هاملتن.

وقد وُجِّهَ نقد وورد إلى القضية الرئيسية في الفلسفة التجريبية، القائلة إن كل معرفة لنا مستمدة من التجربة، وإن هذه هي المصدر الوحيد المشروع لليقين والحقيقة. فما علينا، في رأيه، إلا أن نخطو خطوةً واحدةً نتجاوز بها المعطيات المباشرة للوعي، أعني أن نتأمل مثلًا، بدلًا من هذه المعطيات، الأفكار المستعادة التي تمدنا بها التجربة بطريق غير مباشر؛ لندرك مدى استحالة وجهة النظر المقتصرة على التجربة، أو وجهة النظر «الظاهرية» الخالصة (Pure Phenomenism) كما يسميها وورد في معظم الأحيان كلما كان بصدد الكلام عن موقف مل. ذلك لأننا في حالة التذكر لا نهتم بالانطباع الحاضر الذي يكون لدينا بحادثٍ ماضٍ، وإنما نهتم بالوجود الفعلي لهذا الحادث في الماضي. وإن مجرد كوننا نتذكر، لَدَليل كافٍ على أن المعارف (Cognitions) التي توصلها إلينا الذاكرة ليس لها ضمان في التجربة المباشرة، بل إن علينا — لكي نفسر الذاكرة — أن نفترض معارف (cognitions) لا يتم اكتسابها بالطريقة التي يقول بها المذهب التجريبي. ومثل هذه النتيجة تصدق على كل معرفة يود المذهب التجريبي أن يردها إلى التجربة الخالصة والاستقراء، فعملية المعرفة Cognition لا تُبْنَى فقط على ما يجري بالفعل، وإنما تُبْنَى أيضًا — وبصفةٍ دائمة — على نوع من المعرفة Knowledge لا صلة له بالتجربة، لا بطريقٍ مباشر ولا بطريق غير مباشر، بل هو بالفعل مختلف عنها اختلافًا أساسيًّا. ذلك هو «الحدس»، وليست الموضوعات التي تعرف بواسطته هي المعطيات الظاهرية (Phenomenal) للوعي أو مشتقاتها، وإنما هي حقائقُ أوليةٌ ضرورية ذات صحةٍ شاملة، تكون لنا بها بصيرة مباشرة تضفي على هذه الموضوعات وضوحًا ذاتيًّا. وهكذا تؤدي فكرة وورد الأساسية هذه إلى تأكيده أن كل معرفةٍ بشرية لا تبدأ بالتجربة، وإنما تبدأ بحقائق معينة واضحة بذاتها. ومن ثَم فهي حقائقُ موثوق فيها على نحوٍ مطلق، يمكن إدراكها مباشرةً، ويكون يقينها كامنًا فيها هي ذاتها، وليس مستمدًّا من أيِّ شيء غيرها. فكل ما تعلن ملكات المعرفة البشرية أنه يقيني على نحو لا يتطرق إليه الشك، يعرف لذلك منذ البداية على أنه ذو صحةٍ مطلقة، واليقين الذاتي هو المعيار الذي نقيس به الحقيقة الموضوعية. ومهما كانت الطرق الأخرى التي نتمكن بها من بلوغ المعرفة، سواء أكانت هذه الطرق تجربة أم ملاحظة أم استنباطاتٍ منطقية أم أية طريقة غيرها، فإن المعرفة الحدسية تكون على الدوام مفترضة مقدمًا، وهي تمثل تمهيدًا لا غناء عنه. وبهذه الحقائق التي تعرف على هذا القدر من الوضوح كان وورد يُشيِّد حصنًا ضد هجمات التجريبية السائدة عندئذٍ، لا يختلف كثيرًا عن ذلك الذي شيَّده فلاسفة المدرسة الاسكتلندية، بل

إن مذهبه قد احتل بالفعل مكانته في التيار الفكري الحدسي القوي الذي أخذت تتجمع وتتلاقى فيه القوى المعارضة للمذهب التجريبي، دون أن تكون مع ذلك جبهةً واحدةً مشتركة، وذلك قبل ظهور الحركة المثالية (بل وبعد ظهورها في بعض الحالات). وعلى أية حال فإنا نجد، في هذا الصدد، تقاربًا باطنًا بين مفكرَين من المدرسة الاسكتلندية (مثل هاملتن ومانسل وماكوش) وبين مفكري حركة أكسفورد (مثل نيومان وورد)، وتلك الجماعات الأخرى التي كانت أهمها جماعة مارتينو.

على أن المعارض بين المذهبَين التجريبي والحدسي أكثر من مجرد نزاع على نظرية المعرفة. فلو تأملناه من منظورٍ أوسع؛ لوجدناه قائمًا على التقابل الفلسفي البعيد الأثر بين مذهب الألوهية Theism والاتجاه المضاد لمذهب الألوهية Anti-Theism؛ ذلك لأن إقامة مذهب الألوهية، الذي كان هو موضوع الاهتمام الرئيسي لوورد، والذي لم يكن يقصد من نظريته الحدسية في المعرفة إلا أن تكون تمهيدًا له، كان يعني بالمثل خصومة عنيفة ضد الاتجاه إلى عدم الاكتراث بالدين لدى الشُّكَّاك واللاأدريين، الذين كان معظمهم يرجعون في الأصل إلى المعسكر التجريبي. وهكذا وقف يناضل ضد صبغ الفلسفة بصبغةٍ دنيوية، وهو الاتجاه الذي رأى أن المذهب التجريبي مسئول عنه أساسًا، ورأى في مقابل ذلك أن المهمة الحقيقية والأهم الملقاة على عاتق الفلسفة، هي إثبات الدين وإقراره. وهكذا فلم يكن لجميع الجهود التي بذلها في الميدان النظري من هدف في رأيه إلا تبرير إيمانه الديني آخر الأمر. وأهم ركن في هذا الإيمان هو الإيمان بإلهٍ مشخص على النحو الذي قالت به التعاليم المسيحية (أي العقيدة الكاثوليكية). وقد كانت براهين وورد الفلسفية على وجود الله متفقة أساسًا مع براهين غيره من المفكرين الكاثوليك مثل نيومان، ول. أولي-لابرين L. Ollé-Laprune، وي. كلويتجن J. Kleutgen الذين تأثر بهم تأثرًا دائمًا. ولقد أكد مثلهم بوجهٍ خاص الحجة الأخلاقية وجعلها الأساس الرئيسي لدفاعه عن الدين، غير أنه لم يتمكن — من الوجهة النظرية البحتة — من إيجاد مكان لوجود الله في فلسفته، من غير أن يخالف سائر مبادئ تفكيره، إلا بقدر ما رأى في حقيقة وجود الله واحدة من تلك الحقائق الأولية التي تنطوي في ذاتها على يقينٍ مطلق؛ نظرًا إلى وضوحها الذاتي، فوجود الله لا تضمنه حقائق التجربة ولا البراهين المنطقية، وإنما تضمنه البصيرة المباشرة فحسب.

وأخيرًا فإن مبدأ الحدس يظل بدوره محفوظًا عندما يطبق على الأخلاق. والواقع أن آراء وورد في هذا الموضوع، وإن كانت هي النتيجة الطبيعية لمقدماته الخاصة في

نظرية المعرفة، لم تجد التعبير الواضح عنها إلا قرب نهاية حياته، عندما عرف آراء «أولي-لابرين»، أبي الحركة «التجديدية Modernist» الذي تأثر وورد تأثرًا عميقًا ببحثه «في اليقين الأخلاقي De la Certitude morale» (١٨٨٠)، واستمدَّ منه الكثير مما أعانه على بلورة آرائه الخاصة في هذا الموضوع. ولقد كانت لمشكلة اليقين الأخلاقي في نظر وورد، كما كانت في نظر أولي–لابرين، مكانةٌ رئيسية، وكما أن هناك حقائق نظرية وميتافيزيقية ضرورية، فهناك أيضًا استبصاراتٌ أخلاقية، لها يقينٌ مطلق نظرًا إلى وضوحها الذاتي الملزم. فأفكار الخير والشر والصواب والخطأ والفضيلة والرذيلة هي أفكارٌ بسيطة تمامًا، ولا تقبل مزيدًا من الترشيح أو التحليل. فكون خيانة صديقي شرًّا ينبغي استهجانه لذاته، هو بالنسبة إليَّ أمر له يقينٌ حدسيٌّ محض، ولا يحتاج إلى مزيد من البحث، فهنا أعترف بحقيقةٍ أخلاقية واضحة بذاتها، وبالتالي ضرورية. غير أن الوضوح الذاتي لمثل هذه اليقينيات الأخلاقية يلزمنا بالاعتراف بوضوحٍ ذاتيٍّ ثانٍ متضمن في الأول، وأعني به كون هذه اليقينيات ترجع في أساسها إلى وجود الله؛ ذلك لأن كون مصدر البديهيات الأخلاقية — أي استحسان الخير واستهجان الشر — هو كائن من نوعٍ أعلى، هو بدوره مسألة بصيرةٍ مباشرة، فجذور الأخلاقية ترجع إلى الله بوصفه المُشرِّع الأعظم للمعايير الأخلاقية، وهي في الوقت ذاته أفضل برهان على ضرورته ووجوده.

وأخيرًا، فإن هذا الموقف يلقي ضوءًا ساطعًا على مشكلة الحرية؛ ذلك لأن وورد، شأنه شأن معظم ممثلي الأخلاق الحدسية، يجهر بأنه من خصوم الحتمية، وهكذا يجد نفسه في هذه المسألة بدورها متخذًا بطبيعته موقف المعارضة من المذهب التجريبي بنظرته الآلية والحتمية. ولقد كان الخصم الأكبر الذي اشتبك معه، في هذه الحالة أيضًا، هو مل. ويرى وورد أن مشكلة حرية الإرادة تتوقف أساسًا على مسألة كون الإنسان قادرًا أو غير قادر على مقاومة نزعاته الإرادية الطبيعية. ويعتمد وورد، في الإجابة على هذا السؤال، على حقائق التجربة، وذلك على خلاف ما جرت عليه عادته. فهذه الحقائق تثبت أن الكائن الذي وُهِب عقلًا يملك هذه القدرة بالفعل بدرجةٍ كبيرة — أي إنه يستطيع أن يكبح جماح نفسه ويقاوم النزوع التلقائي لإرادته — وإنه بقدر ما تكون له هذه القدرة، تكون أفعاله حرة بحق، بغض النظر تمامًا عن كونه يمارس هذه القدرة في أية حالةٍ خاصة أم لا. وهكذا يبدو أن في هذا الالتجاء البسيط إلى التجربة، الذي يصل مباشرةً إلى لب المشكلة، برهانًا كافيًا على اللاحتمية. غير أن للمشكلة وجهًا آخر: فهي لا تنطوي فقط على الرأي السلبي القائل إن الإرادة «ليست» خاضعة للحتمية في كل أمر، وإنما تنطوي أيضًا على

الرأي الإيجابي القائل إن الإنسان ذاته مصدرٌ أصيل للنزوع الإرادي أو علة للفعل الإرادي لها استقلالها الذاتي. وعند هذه النقطة تتشابك الخيوط التي تربط بين الأخلاق والدين، فليس هناك سوى منبعَين أصيلَين من هذا النوع، لتلك العلية التي لا تخضع لحتميةٍ خارجية، هما الإرادة الإلهية والإرادة البشرية؛ إذ بينما يكون الله — بوصفه العلة القصوى والعليا — هو أصل كل حادث، وبالتالي أصل الإرادة البشرية بدورها، فإن النزوع الإرادي للإنسان لا يخضع مباشرة لحتمية الإرادة الإلهية. بل لقد جعلت قوة الله الخالقة من الإنسان مركزًا للنزوع الإرادي قائمًا بذاته، وقد أضفى الله — بمحض اختيار — على مخلوقه تلك الحرية التي ينفرد بها وحده، فمنحه القدرة على إحداث الحوادث؛ وبذا يتسنى له أن يتحرر، في حدود معينة، من الارتباط بالله، ويسلك مستقلًّا عن الإرادة الإلهية. وهكذا فقد تخلى الله إلى درجةٍ محدودة عن السيطرة على الإرادة والسلوك البشري، وإلى هذا الحد يكون الإنسان حرًّا، بمعنى أن لديه حرية الاختيار بين الصواب والخطأ، وبين الخير والشر. وهكذا نهتدي إلى حلٍّ طبيعي للنقيضة القائمة بين الأخلاق والدين، والتي تثيرها مشكلة الحرية، وهو حل يعترف اعترافًا كاملًا بالاستقلال الذاتي للعالم الأخلاقي، ولكنه في الوقت ذاته يربط بينه وبين القانون الإلهي.

ويجدر بنا في هذا الصدد أن نشير إلى فرانسيس وليام نيومان Francis William Newman (١٨٠٥–١٨٩٧)، وهو الشقيق الأصغر للكردينال، الذي قال بآراء لا تختلف كثيرًا عن آراء أخيه الشهير، وإن لم يكن قد انضم إلى حركة أكسفورد. ولقد كان فرانسيس نيومان كاتبًا خصبًا غزير التأليف، غير أن مزاجه كان مزاج الباحث الهادئ أكثر منه مزاج المناضل أو الزعيم في صراعٍ ديني. وكان ضحية شتى أنواع الهواجس، فنسج حول نفسه عالمًا فكريًّا خاصًّا به، دون أن يشعر بالحاجة إلى أية زمالةٍ فكرية مع الآخرين، ودون أن يكون متصفًا بما كان يلهم أخاه من انفعالٍ رفيع واقتناعٍ عميق بإيمانه. ولقد كان فرانسيس أقل مكانة من أخيه، سواء في شخصيته ومن حيث عمق التفكير ووضوحه وصدق العزيمة وقوة الإيمان، وإنه لمن عدم التوفيق من جميع النواحي أن يوضع قبل شخصية الكردينال العظيمة، أو حتى أن يوضع إلى جانب «شيلر ماخر Schleiermacher»[٣] (كما فعل فليدرر Pfleiderer). وقد عُرِضَت أهم آرائه الدينية

[٣] فريدرش إرنست دانيل شيلر ماخر (١٧٦٨–١٨٣٤) لاهوتي وفيلسوفٌ ألماني، كان ثائرًا ضد الأوضاع التقليدية في اللاهوت والأخلاق، وأعانته على ذلك صلاته القوية بالكتاب والشعراء الرومانتيكيين. وأهم

والفلسفية في ثلاثة مؤلفات: في «النفس The Soul» (١٨٤٩)، وهو كتاب يتسم بالصدق والحساسية، ويفيض بالحماسة الصوفية في كل صفحاته، ثم «مراحل الإيمان Phases of Faith» وهو ترجمةٌ ذاتية لحياته وصف فيها تلك الرحلة الروحية التي انتقل فيها من تعاليم المسيحية إلى مذهب ألوهي (theism) منفصل عن جميع الارتباطات الكنسية الإيجابية، وهو مؤلَّف يوازي كتاب أخيه «دفاع عن حياتي»، وهناك أخيرًا كتابه «الألوهية» مذهبيًّا وعمليًّا و Theism, doctrinal and Practical (١٨٥٨)، وهو كتاب يتضمن عرضًا أكثر منهجية لوجهة نظره اللاهوتية.

ولقد كانت وجهة نظره هذه، مثل وجهة نظر أخيه، فردية وضد العقلية، غير أن فرديته تتركز، على نحوٍ أشد وأكثر تحيزًا حتى من أخيه، في العلاقات ذات الطابع الشخصي الكامل، التي تربط بين النفس والله، فالمصدر الوحيد لمعرفة حياة الله هو نفس المرء ذاتها، وهو تلك الحاسة الباطنة التي تكشف لنا الماهية الإلهية، والعضو الذي نتمكن بفضله من الاقتراب من الموجود الإلهي والاتحاد به. وهنا نستطيع أن نلمح تيارًا صوفيًّا قويًّا، يقترن به رفض كل الوسائط الخارجية للطف الإلهي، وكل سلطة ملزمة أيًّا كانت، سواء أكانت الكنيسة والعقيدة أو سلطة الإنجيل أو حتى وساطة المسيح.

والركن الوحيد الباقي من الإيمان هو الألوهية الصوفية كما تتكشف وتدرك في التجربة الحية للنفس. ولكن على الرغم من كل العمق والإخلاص الذي اتسمت به تلك التجربة التي نبعت منها هذه المحاولة، فإن هذه المحاولة للوصول إلى مذهبٍ ألوهيٍّ منقًّى من جميع الشوائب تعني في الواقع أن الجوهر الأصيل للدين قد خُفِّف أو فُرِّغَ تمامًا، وأن اتجاه فرانسيس نيومان ليوحي — على عكس حماسة شقيقه وحيويته المقترنة بإيمانٍ راسخ بالحياة التنظيمية الفعلية للكنيسة — بأن لصاحبه روحًا منعزلة تطرب لعواطفها الخاصة، حتى ليشعر المرء بأن التفكير الديني قد تراجع أمام الأنا الذي يقنع بتأمل نفسه منعكسًا في مرآةٍ ذاتية، وأمام التجربة ذات النوع الذاتي الشخصي المحض.

ولقد رأينا أن للفلسفة الدينية لحركة أكسفورد، كما تتمثل لدى ج. هـ. نيومان وو. ج. وورد، سمةً بارزة يمكن تسميتها بـ«النزعة الأخلاقية moralism» وفي هذه النزعة

أفكاره الإيجابية في اللاهوت (كما عرضها في كتابه الرئيسي «العقيدة المسيحية») هي القائلة بعدم وجود تعارض بين الدين والفلسفة والعلم، بشرط أن يتحرر الدين من التبريرات الميتافيزيقية والأفكار التوكيدية الجامدة. ومن أهم آثاره في ميدان الفلسفة ترجمته لمحاورات أفلاطون، التي أتمها سنة ١٨١٠. (المترجم)

يتمثل الوعي الأخلاقي، بكل تأكيدٍ ممكن، على أنه أساس الدين، بل على أنه معيار حقيقته، فتعاليم حركة أكسفورد تفترض مقدمًا أن نقطة بداية الدين هي الأخلاق، وأن كل تطورٍ أصيل للوعي الديني ينطوي في ذاته على السعي إلى الكمال الأخلاقي، وهذا الاتجاه في الوقت ذاته دليل على مدى تغلغل جذور التراث الإنجليزي فيها. ولقد ظهر نفس هذا الاتجاه، على نحوٍ أوضح وأبرز في مذهبٍ آخر هو المثالية الأخلاقية عند مارتينو James Martineau.

ولقد كان هذا المذهب الأخير بالتأكيد مستقلًّا عن حركة أكسفورد، غير أن الأهداف التي اتجه إليها والميول التي كشف عنها لها بعض الشبه بهذه الحركة، فضلًا عن أن تعاليمه الفلسفية بوجهٍ خاص تقترب منها اقترابًا وثيقًا في نقاطٍ متعددة. ولقد كان مارتينو — بعد نيومان — هو بالتأكيد أقوى مجدد وباعث لحياة الروح في مجالَي الأخلاق والدين من أبناء الشعب الإنجليزي في القرن التاسع عشر، وهو ينتمي مثل نيومان، إلى الصف الأول من كبار العقول في العصر الفكتوري.

وتعد فلسفة مارتينو[٤] تعبيرًا عن اعترافاتٍ شخصيةٍ عظيمة أكثر مما تُعدُّ نظريةً مذهبية بالمعنى الضيق. فهي لم تكن نتاجًا لأية مدرسة أو اتجاهٍ فلسفيٍّ خاص، بقدر ما كانت ثمرة للقوى والحركات العقلية العامة التي أضفت على العصر الفكتوري طابعه وميزاته الخاصة. وبفضل الاتصالات الشخصية والأدبية التي أقامها مارتينو، كان أكثر تغلغلًا في هذه الحركة من معظم المفكرين الآخرين في عصره. ولعل من أهم أسباب ذلك طول حياته، التي بدأت من السنة التالية لوفاة كانْت، ولم تنتهِ إلا بعد بداية القرن الجديد، واشتمل عمره على حوالي ثلاثة أجيال، وبذلك شهد ظهور وانقضاء عدة تيارات

[٤] جيمس مارتينو (١٨٠٥–١٩٠٠) اشتغل قسيسًا في الكنيسة التوحيدية Unitarian من ١٨٢٨ إلى ١٨٤٠، وعمل أولًا في دبلن، ثم في ليفربول، وأخيرًا في لندن، واشتغل من ١٨٤٠ إلى ١٨٨٥ أستاذًا في «نيو كوليدج New College» بمانشستر، وقد نقلت هذه الكلية في ١٨٥٣ إلى لندن فشغل أولًا كرسي الفلسفة والاقتصاد السياسي، ثم كرسي الفلسفة الأخلاقية والدينية منذ ١٨٥٧، ثم أصبح عميدًا للكلية منذ عام ١٨٦٩، وأهم مؤلفاته العديدة هي، «أنماط من النظرية الأخلاقية Types of Ethical Theory» (في مجلدَين، ١٨٨٥، الطبعة الثالثة ١٨٩١)، ثم «دراسة الدين A Study of Religion» (في مجلدَين، ١٨٨٨، الطبعة الثالثة ١٩٠٠)، ثم «محور السلطة في الدين The Seat of Authority in Religion» (١٨٩٠، الطبعة الثالثة ١٨٩١)، فضلًا عن مجموعة من «المقالات والتعليقات والخطب Essays, Reviews & Addresses» (في أربعة مجلدات، ١٨٩٠–١٨٩١).

وحركاتٍ فكرية مختلفة. ولذا كان تطوره الذهني يرجع إلى فترةٍ أسبق كثيرًا من الفترة التي نعرضها ها هنا؛ إذ يبدأ من العقد الثالث في القرن الثالث الماضي، ثم يمتد طوال جزء غير قليل من مجرى هذه الفترة، ليصل إلى قمته الحقيقية في فترة النضج الكامل الوضاء خلال عمرٍ متقدم كانت له فيه مواهبُ نادرة، والواقع أن الكتب التي جلبت لمارتينو أكبر قَدره من الشهرة الفلسفية تكاد كلها تكون منتمية إلى فترة كهولته المتأخرة جدًّا،[٥] ولا توجد قطعًا أية حالة أخرى لمفكر وصل إلى أعلى درجات الإنتاجية الخلاقة فيما بين سن الثمانين والتسعين من عمره. وإلى هذا الحد تكون أعمال مارتينو وتأثيره منتمية أساسًا إلى الفترة موضوع البحث في هذا الجزء من كتابنا، وإن يكن إنتاجه الفكري قد بدأ في فترة أسبق بكثير.

وترجع الأهمية الخاصة لتطور مارتينو، من حيث هو فيلسوف، إلى أن هذا التطور يعكس السمات المميزة لثقافة عصره في مجموعها، وقد عرض هذا التطور في مقدمته لكتاب «أنماط من النظرية الأخلاقية»، فقد تأثر بعمق، في شبابه ورجولته المبكرة، بطريقة التفكير التجريبية والحتمية التي كانت سائدة في البيئة الوثيقة الصلة به، وأصبح على التوالي من الأتباع المخلصين لتعاليم كل من لوك وهارتلي وكولينز وإدواردز وبريستلي وبنتام وجيمس مل. ولكن حتى في ذلك الوقت كانت تطرأ على ذهنه من آن لآخر شكوك حول صحة هذه المذاهب، وإن تكن صداقته الوثيقة لمل الابن قد خففت من شكوكه مؤقتًا. ولكن بدأ يحدث داخله تحولٌ عميق، انتهى بصورة مؤقتة عام ١٨٤٠، وأدى إلى انشقاقه صراحةً عن نمط التفكير الذي كان يقبله من قبل، وكان من الواضح أن هذا التغيير قد حدث نتيجة لنموٍّ باطن أكثر مما حدث نتيجة لمؤثراتٍ خارجية. فقد كشف له تأمله العميق في مشكلات التجربة الباطنة عن عامل لم يكن قد لاحظه حتى ذلك الحين، وهو وظيفة الذهن المستقلة بذاتها في الإرادة والمعرفة، والتي تنطوي على شيءٍ مختلف ومستقل عن مجرد تغير الظواهر والنوازع وتعاملها، وتظل خلال هذا التغيير محتفظة بهوية ثابتة. وكانت مشكلات الوعي الأخلاقي هي التي تشغله أكثر من غيرها، فقد بدأ يدرك المعنى العميق لأفكار مثل المسئولية والذنب والجدارة والواجب، وأصبح وجهًا لوجه إزاء مسألة احتمال وجود عالمٍ مثالي لما ينبغي أن يكون من فوق كل موجودٍ تجريبي،

[٥] ليس هذا صحيحًا كل الصحة، فكتاباته الفلسفية الرئيسية لم تنشر إلا بعد أن اعتزل عمادة الكلية، غير أن محتوياتها كانت تؤلف مادة محاضراته، قبل ذلك بسنواتٍ عديدة. (الناشر)

واحتمال كون هذا العالم المثالي هو الذي يستطيع أن يمده بوجهة النظر التي يمكن من خلالها فهم المعنى الحقيقي للإرادة البشرية وللسلوك البشري. فالمذهب الطبيعي Naturalism لم يمكنه من تقديم إجابة على هذه الأسئلة المحيرة؛ ولذلك تخلى عن تلك النظرة إلى العالم، التي تؤكد أن كل حادث باطن — لا كل حدث ظاهر فحسب — يخضع لقانون عِلِّيٍّ دقيق، ثم أدى به الاختبار النقدي لمشكلة العلية إلى مراجعةٍ دقيقة للمذهب الذي سبق له قبوله، ومهد الطريق للكشف الذي أصبح فيما بعدُ من السمات الرئيسية لتفكير مارتينو.

وهكذا كان مارتينو قد تمكن، عندما بلغ سن الأربعين، من التغلب على المذهب الطبيعي في نقاطٍ أساسية مُعيَّنة، غير أن تحوله التام إلى المثالية كان نتيجة اطلاعه المباشر على الفلسفة الألمانية وإعجابه بها أثناء فترة الدراسة في برلين في شتاء ١٨٤٨–١٨٤٩. ولقد رأى هو نفسه، عندما بلغ الشيخوخة، أن هذه التجربة كانت لها أهميةٌ عظمى في تطوره الذهني، فتحدث عن «ما يمكن أن يقال عنه إنه تعليمٌ ثانٍ تلقيته في ألمانيا» سار فيه «بإرشادٍ سديد من المرحوم الأستاذ ترندلنبرج Trendelenburg قبل غيره»، ووصف تأثير هذه التجربة بأنه «ميلادٌ روحيٌّ جديد»، على أن هذا الاتصال بترندلنبرج، شارح أرسطو المشهور، الذي حضر مارتينو محاضراته في المنطق وتاريخ الفلسفة، لم يمده بأي مذهبٍ فلسفيٍّ تام الإعداد كان يستطيع أن يتخذه لنفسه بأكمله، ولم تكن ميتافيزيقا ترندلنبرج بأسرها مقبولة لديه. وإنما كانت نتيجة هذا اللقاء هي أنها أمدته لأول مرة بفهمٍ عميق للتطور الكامل للتفكير الفلسفي منذ العصر اليوناني القديم حتى الفلاسفة الألمان المحدثين؛ فتمكن بذلك من أن يلمح الارتباطات الباطنة والقوى الروحية الفعالة في جميع المذاهب الماضية العميقة، ومن أن يجمعها كلها سويًّا. وعلى هذا النحو حصل ما لم يكن لديه من قبلُ، أي على ذلك العتاد العقلي الذي تمكن بفضله من أن يجمع في وحدةٍ فلسفيةٍ واحدة بين مختلف الأفكار النظرية والأخلاقية والدينية التي كانت تدور في رأسه وتكافح من أجل التعبير عن نفسها تعبيرًا واضحًا. وكتب هو ذاته من برلين (في ٢٥ فبراير سنة ١٨٤٩)، يقول: «إن محاضرات ترندلنبرج في تاريخ الفلسفة قد لبَّت حاجاتي تمامًا، فلم تعرض عليَّ مذهبًا، وإنما أمدتني بمرشدٍ أمين لمصادر المذاهب اليونانية القديمة والألمانية الحديثة، وأتاحت لي على أفضل وجه فرصة لإعادة النظر في آرائي الخاصة وتصويبها» (حياة جيمس مارتينو Life & Letters of James Martineau من تأليفه ج. درموند J. Drummond، وك. ب. أبتن C. B. Uptos،

المجلد الثاني، ص٣٣١). وهكذا لم يكن ذلك حافزًا له على إعادة دراسة كتابات أفلاطون وأرسطو فحسب، بل أيضًا على التعمق في الأفكار الزاخرة للمثاليين الألمان، ولا سيما كانت وهيجل، اللذين بدأ الغموض ينقشع عن كتاباتهما لأول مرة، كما صرح هو ذاته. ولقد كان هذا التوضيح المتبادل للمذاهب الفكرية الألمانية عن طريق المذاهب اليونانية، ولليونانية عن طريق الألمانية، هو الذي أدى إلى ظهور الكشوف الفكرية الجديدة التي تجمعت لتكون فلسفة مارتينو الخاصة، والتي لم تعرض مع ذلك عرضًا ناضجًا إلا بعد جيل أو أكثر. ومن ثَم فإن هذه الفلسفة لا تنتمي إلى أية مدرسةٍ فكرية بعينها، وإنما هي تجمع في ذاتها العناصر الرئيسية للفكر المثالي في كل الأوقات وبين جميع الشعوب، على نحو ما يتمثل في المذاهب الدينية (ولا سيما المسيحية) وفي المذاهب الفلسفية. فالواقع أن التعاليم الدينية والمسيحية كان لها، في تشكيل تفكير مارتينو، دور لا يقل عن دور النظريات الفلسفية، وكانت مصدرًا لقوةٍ متجددة على الدوام في صياغة نظرته العامة إلى العالم.

وهكذا فإن مارتينو قد أعاد بناء طريقته الخاصة في التفكير من أساسها بعد اتصاله المباشر بالفلسفة الألمانية قبل فترة من بدء الحركة المثالية الجديدة في العقد الثامن من القرن الماضي، وقد أفاده المفكرون اليونانيون في عملية التجديد هذه مثلما أفادوا تلاميذ كانت وهيجل في أكسفورد فيما بعدُ. وهكذا استبق، بشخصه، تطور الفلسفة الإنجليزية بحوالي عشرين عامًا، ولكنه ظل في البداية شخصيةً منعزلة؛ فكان عاجزًا عن أن يبدأ من ذاته حركةً فكريةً جديدة، أو أن يهتدي إلى حركة ينضم إلى صفوفها. وكان سبب هذا الافتقار النسبي إلى التأثير مزدوجًا؛ ذلك لأنه لم يكن قد صاغ التعاليم التي اتخذت قوامًا محددًا في ذهنه على شكلٍ منهجي في مؤلَّفٍ رئيسي، وإن يكن قد عبر عنها في كتاباتٍ صغيرة كانت تظهر من آن لآخر، ولم تكن هناك بيئة لديها الاستعداد العقلي لتلقي آرائه وتقبلها، على نحو ما أصبحت جامعة أكسفورد فيما بعدُ. وعندما بدأت حركة إحياء كانْت وهيجل في أكسفورد فيما بعدُ، وسارت في طريقها الظافر، استقبل مارتينو وتلاميذه في البداية الحركة بأعظم الترحيب؛ إذ شعروا بأنها قريبة كل القرب من نظرتهم الخاصة، وحاز جرين بوجهٍ خاص إعجاب مارتينو، وجمعت بين الرجلين صداقة أفاد منها كلاهما. ولقد وجدوا أساسًا مشتركًا لجهودهما الفلسفية، ليس فقط في نقط الالتقاء المتعددة التي تميزت بها نظريتاهما، بل أيضًا في ذلك الاهتمام بالدين، الذي كان يتميز به الأنصار الأولون لمذهب أكسفورد المثالي، مثلما كان يتميز به مارتينو. وفضلًا

عن ذلك فإن اشتراكهما في محاربة نفس الأعداء — أعني الاتجاهات المادية واللاأدرية والمذاهب الطبيعية naturalistic السائدة في ذلك العصر، قد جمع بينهما في تحالفٍ واحد. ولكن العلاقات الطيبة التي تميزت بها السنوات الأولى اهتزت فيما بعدُ على نحوٍ ملحوظ، ووجد مارتينو ومن يماثلونه في التفكير أنهم يقفون موقف المعارضة الشديدة من المثاليين، ولا سيما الهيجليين الأوائل، وكان قوام الاختلافات بينهما هو، من جهة، ذلك الفارق الأساسي بينهما في طريقة معالجة مشكلتَي الحرية والشخصية (وهما أهم المصادرات في مذهب مارتينو)، ومن جهةٍ أخرى ذلك الاتجاه المتزايد إلى صبغ التفكير بصبغةٍ دنيوية لدى المذاهب المطلقة عند الهيجليين المتأخرين، وفي مقابل ذلك التقت تعاليم مارتينو في نقاطٍ متعددة مع أولئك المثاليين المحدثين الذين كانوا يمثلون مذهبًا «تشخيصيًا personalist» والذين كانت وجهة نظرهم أقرب إلى لوتسه Lotze منها إلى هيجل. ومن أمثلة هؤلاء المثاليين المحدثين، برنجل باتيسون Pringle-Pattison، راشدل Rashdall، وسورلي Sorley. والواقع أن فلسفة مارتينو في مجموعها قريبة في نواحٍ عدة من فلسفة لوسته، وكانت لها في انجلترا رسالةٌ مماثلة لرسالة لوتسه في ألمانيا.

وعندما نُشِرَت على الملأ، في العقدين التاسع والأخير من القرن التاسع عشر، مؤلفات مارتينو المذهبية الكبيرة (وهي «أنماط من النظرية الأخلاقية» و«دراسة للدين» و«محور السلطة في الدين») أثارت اهتمامًا كبيرًا، ولقيت ترحيبًا حارًّا، ولا سيما من خارج أوساط الفلاسفة المحترفين. ولكنها جاءت أكثر تأخرًا من أن تكون مفرق طرق في تاريخ الفكر الإنجليزي؛ ذلك لأن الحركة المثالية المحدثة كانت قد اكتسبت منها قصب السبق، ولم تعد لهذه الكتابات الأهمية التي تمكنها من أن تكون قوة تدفع الفكر إلى الأمام، وإنما استطاعت فقط أن تُعيد تثبيت ودعم مواقف تم التعبير عنها بكل دقة قبل ذلك بسنواتٍ عدة، ولم يكن تأثيرها راجعًا إلى المضمون الفعلي لما نشرته من تعاليم، بقدر ما كان راجعًا إلى كونها وصيةً أدبية لزعيمٍ مشهور اكتسب احترامًا عميقًا، وشاهدًا على شخصيةٍ أخلاقيةٍ رفيعة عاشت بقوة الذهن وعلَّمت الناس كيف يعيشون بها.

ولقد كانت أهم الميادين التي امتدت إليها قدرة مارتينو واهتمامه الفلسفي هي الأخلاق وفلسفة الدين، ولم تكن معالجة المشاكل النظرية الخالصة في نظره غاية في ذاتها، وإنما هي وسيلة تمهد لفلسفته الأخلاقية والدينية وتدعمها؛ لذلك ألحق مناقشة هذه المشاكل ببحثه في طبيعة الدين (في المجلد الأول من «دراسة في الدين»)، ولم يكرس لها كتاباتٍ خاصة. وكانت المشكلتان اللتان أبدى بهما اهتمامًا خاصًّا هما مشكلتا المعرفة

والعلِّية. ولن نناقش هنا أولى هاتين المشكلتَين؛ إذ لم يكن في معالجة مارتينو لها من جديد، أما نظرية العلية فتمهد الطريق مباشرةً للمشاكل الميتافيزيقية الكبرى.

فالعِلِّية تعني أولًا العلاقة بين عاملين، العلة والمعلول. وتبعًا للنظرية السائدة، التي تمثلها المذاهب الطبيعية naturalistic التي تسود التفكير العلمي تمامًا، فإن العملية العلِّية تحدث في عالم الظواهر. فالعلة والمعلول معًا ظاهرتان تربطهما سويًّا علاقة تسلسل وارتباطٍ ضروري، بحيث تسبق العلة المعلول في الزمان وكأنها هي التي تبعثها، والعاملان معًا متجانسان تمامًا، ولهما نفس الطابع الوجودي. وهكذا فإن العلة هي التعاقب الزمني للظواهر المرتبطة تبعًا لقانونٍ ما، ونتيجة ذلك هي نظرية الحتمية، أي كون كل حادثٍ داخلي أو خارجي متحددًا تمامًا تبعًا لقانون علِّي، تخضع له الإرادة البشرية بدورها خضوعًا تامًّا.

وفي مقابل هذا التفسير للعلِّية، يؤكد مارتينو أن العلة تتسم بطابع الشيء في ذاته، فهي ليست ظاهرة ضمن سائر الظواهر، وإنما هي قوةٌ إنتاجيةٌ أصيلة، والمعلول لا يتلو منها بمجرد التعاقب العلي فحسب، بل إن العلة تنتجه وتولده. وهكذا يصبح معنى العلية هو التوليد أو الإنتاج، أي إن العلة تصبح لا متجانسة مع المعلول، وأساس كل المظاهر ذاتها لا يكون في العالم الظاهري، وإنما في عالم لا ظاهري للعلل المنتجة. وينتقل مارتينو بعد ذلك إلى محاولة إثبات أن العلة الحقيقية الوحيدة التي نعرفها هي فاعلية الإرادة، وأن ماهية العلية هي إذن هوية مع الإرادة، غير أن الإرادة تتمثل أولًا، وقبل كل شيء، في ذات المرء نفسه أو في الشخصية الإنسانية، ففي تأكيدي لإرادتي أكون على وعيٍ تام بذاتي بوصفها قوةً قادرة على إحداث ظواهر، وعلة أصيلة قادرة على تغيير عالم الظواهر. ولكن، على حين أن القوة الناتجة عن فعل الإرادة هي شرٌّ ضروري لمثل هذا الاختيار، فليس فيها هي وحدها ما يوضح سبب تغييرٍ معين دون غيره، ومن ثَم فإن ماهية فعل الإرادة إنما تنحصر، لا في مجرد فيض القوة، وإنما في قدرة الإرادة على اختيار طريقة معينة للسلوك من بين طريقتَين أو أكثر من طرق السلوك المتاحة لها، وفي أن تستقر على هذه الطريقة وتوجه إليها تلك القوة التي تطلقها والتي تحدث التغيير، وبهذا المعنى لا تكون العلية إلا تعبيرًا عن إرادة. ولكن من الواضح أن إرادة الإنسان لا يمكن أن تكون هي العلة الوحيدة في العالم بأكمله، فهناك من فوقها الإرادة الموضوعية أو الكونية، وهي ليست إلا إرادة الروح الإلهية التي خلقت العالم وتحدث فيه كل تغير فيما عدا ما يقع في النطاق الضيق المخصص للنشاط البشري. وهكذا فإن الحقيقة الأساسية للعالم

هي الإرادة بمعنى الممارسة الحرة للعلية، ويغدو العالم أو الطبيعة مظهرًا للإرادة العليا للروح الإلهية.

وهكذا فإن المصادرتَين الكبيرتَين اللتين تُبنى عليهما نظرية مارتينو في العلية، والدعامتَين الهائلتَين اللتين يرتكز عليهما بناؤه الميتافيزيقي، هما مصادرة حرية الإرادة البشرية والإيمان بسلطة الله، فالأولى هي محو نظريته الأخلاقية، والثانية لب فلسفته في الدين. وترتبط بالإيمان بألوهية المبدأ الأعلى فكرة تجسده في عالم الطبيعة، وفي النفس البشرية معًا، كما ترتبط بمصادرة الحرية فكرة وحدانية النفس البشرية وفرديتها الأصيلة وقيمتها اللامتناهية، وتضاف إلى هاتين أخيرًا مصادرة ثالثة هي الإيمان بعدم فناء الروح البشرية وببقائها في حياةٍ مقبلة دائمًا.

وهكذا يتوقف مذهب مارتينو تمامًا على فكرته عن الحرية الأخلاقية ومعها فكرة الشخصية المستقلة الشاعرة بالمسئولية والموهوبة عقلًا؛ فالشخصية الأخلاقية حرة، لا بالنسبة إلى عالم الحوادث الطبيعية فحسب، بل بالنسبة إلى إرادة الله أيضًا. إذ على الرغم من أنها تشارك في الروح الأزلية التي خلقتها والتي تكون حية فيها، فإن هذا لا يستتبع فقدانها لاستقلالها ولاكتفائها الذاتي الأساسي، ومع ذلك فليست حريتها ملكًا أصليًّا لها، وإنما تضفيها عليها الإرادة الإلهية. وهبة الحرية هذه هي التي تمكن الشخصية الإنسانية من الاختيار بين السبل الممكنة للسلوك، وبالتالي من الاضطلاع بالمسئولية الكاملة عما تفعل. وعلى هذا النحو لا يكون ثمة قيد على الإرادة الإلهية ولا على البشرية، فالله قد خلق العالم البشري بحريته ووهبه حرية، حتى يتمتع الإنسان، بقدر ما هو شخصيةٌ أخلاقية، بحرية تجعله مستقلًا عن الإرادة الإلهية. وهكذا يتميز المجالان البشري والإلهي، تميزًا واضحًا، وبفضل هذا الانفصال بين الإنسان وبين الله ينسجم استقلال المتناهي مع الطابع المطلق للموجود اللامتناهي، ويتم التوفيق بين مذهب الألوهية Theism وبين مذهب اللاحتمية Indeterminism. والثمن الذي يدفع مقابل ذلك هو بطبيعة الحال قبول الثنائية التي تسود المذهب بأسره، ولا تقتصر على الثنائية الأصلية بين الإنسان والله، وإنما تميز تفكير مارتينو في مجموعه، بما فيه من تفضيل للمتقابلات المطلقة، وللخطوط الفاصلة القاطعة، والتقسيمات الفرعية المتميزة.

ولعله قد اتضح الآن أن هذا المذهب مضاد تمامًا لمذاهب الهيجليين المطلقة (absolutist)، ومن هنا ندرك سبب ذلك العنف الذي حارب به مارتينو وأتباعه نمو المثالية الفلسفية، ففي رأي مارتينو أن المذهب الهيجلي، على الرغم من استخدامه الدائم

للفظ الحرية، لم يكن في مجموعه إلا حتميةً مقنَّعة، تنطوي على اختفاء «الشخصية» التي ادعى هذا المذهب أنه يقدرها، في «غياهب المطلق»، ولم يكن في وسعه أن يرى هذا «المطلق» إلا إطارًا ميتافيزيقيًّا مجردًا معقدًا، توضع في مقابله الشخصية الحية العينية للمطلق الإلهي، وفي الوقت ذاته أحسَّ بنفور من ميتافيزيقا برادلي؛ لأنها قد فتحت الباب، في رأيه، لمذهب شمول الألوهية والصوفية، وبذلك أزالت كل الحدود التي رأى ذهنه الهادئ الصريح ضرورة رسمها.

أما مذهب مارتينو الأخلاقي، كما عرضه في «أنماط من النظرية الأخلاقية»، فهو ثمرة دراسةٍ شاملة لمختلف النظريات التي يكشف عنها تاريخ الفلسفة الأخلاقية. وإن هذه المحاولة الطريفة لوضع مذهب للأنماط الأخلاقية لتشبه من بعض الأوجه المنهج الذي سار عليه سدجويك، وإن كانت قد أدت إلى نتائجَ مخالفة تمامًا. فهو يقسم المذاهب الأخلاقية أولًا إلى فئتَين رئيسيتَين: مذاهب نفسانية ومذاهب غير نفسانية، وأساس التقسيم هو كون المسلَّمات الأخلاقية الأساسية يتوصل إليها، من جهة، من الداخل — عن طريق المعرفة الذاتية — ومن هناك تمتد لتأتي بتفسير للعالم الموضوعي، أو كونها تسير في الطريق المضاد، وفي هذه الحالة الأخيرة تكون هناك مجموعتان فرعيتان، في إحداهما يكون أساس المشكلة الأخلاقية البشرية في افتراض كياناتٍ ميتافيزيقية، وفي الأخرى يكون في مجرد الظواهر وقوانينها. وتسمى الفئة الأولى من هاتين الفئتَين الفرعيتَين باسم النظريات الميتافيزيقية (التي تتشعب إلى المتعالية transcendental عند أفلاطون والباطنة أو الكامنة immanent عند ديكارت ومالبرانش واسبينوزا)، أما الفئة الثانية فهي الفيزيائية، التي يُعدُّ كونت أهم ممثليها. كما تقسم الأنماط النفسانية من النظريات إلى نفسانية ذاتية idiopsychological ونفسانية غيرية heteropsychological، فالأولى تقوم على حدس الوعي الأخلاقي الفردي، والثانية على ملكةٍ نفسية غير هذه. وهذا النمط النفساني الغيري قد يتخذ بدوره ثلاثة اتجاهات، يستمد فيها ماهية الحقيقة الأخلاقية من الحس أو من العقل أو من التجربة الجمالية، وتنتمي إلى الفرع الأول من هؤلاء كل أخلاق للذة (ويمثلها على الأخص أبيقور وبنتام)، سواء أكانت نفعية أم تطورية. ويمثل النوع الثاني، الذي يسمى «الأخلاق الذهنية dianoetic»، كلٌّ من كدوورث Cudworth وكلارك Clarke وبرايس Price، أما النوع الثالث، أي الجمالي، فيتمثل في شافتسبري وهتشسون. أما نظرية مارتينو الخاصة، فهي تلك التي تتخذ المنهج «النفساني الذاتي».

وليس من الممكن تحديد الأصول التاريخية لهذه النظرية بدقة، وقد أشار مارتينو ذاته إلى صلتها الوثيقة ببطلر من جهة، وبكانْت من جهةٍ أخرى، وليس ثمة شك في

أنه يدين لهذين المفكِّرين بأكثر مما يدين به لأي مفكر غيرهما، فاتفاقه مع بطلر ينصبُّ أساسًا على منهجه، أما اتفاقه مع كانت فيتعلق أساسًا بمضمون تفكيره. وهناك مؤثراتٌ أخرى أقل أهمية، هي صلاته بالمدرسة الاسكتلندية كما يمثلها ريد وهاملتن (بل والمفكرون الأخلاقيون الاسكتلنديون الأقدم عهدًا أيضًا)، وهي مؤثرات أَوْلاها النقاد الأهمية الأولى، وإن لم يكن في وسعنا أن ننكر أن العامل الحدسي، وفكرة الوضوح الذاتي لأحكام القيم الأخلاقية، وهي عناصر تلعب دورًا كبيرًا في نظرية مارتينو، تشير إلى مؤثراتٍ اسكتلندية، وأخيرًا ينبغي ألا ننسى أن المصدر الذي كان مارتينو يستمدُّ منه على الدوام بصيرةً متجددة هو الأخلاق المسيحية كما عرضت في «موعظة الجبل Sermon of the Mount».

ولقد اتخذ مارتينو نقطة بدايته من الوعي الفردي أو التجربة الباطنة التي تكون لنا على أساسها بصيرةٌ مباشرة بالحقائق والصفات الأخلاقية. وهكذا فإنه يفترض مقدمًا حاسةً أخلاقية أو ملكةً أخلاقيةً خاصة تختلف أساسًا عن كل ملكةٍ أخرى (كملكة العقل أو الحس الجمالي).

وهو في هذه المسلمة الرئيسية يتفق أساسًا مع بطلر وفكرته في الحاسة الأخلاقية، ونحن نطلق على هذا الموقف الأخلاقي اسم المذهب الحدسي، الذي يمكن أن يعد مارتينو واحدًا من أهم ممثليه المحدثين. وإذن فالحقيقة الأخلاقية الأساسية إنما تكون في أن لدينا، بوصفنا بشرًا، نزوعًا لا يقاوم إلى استحسان أشياء مُعيَّنة واستهجان أخرى، وإصدار أحكام مطابقة عليها.

وإنه لواضح على التو أن موضوعات تقديراتنا واستنكاراتنا الأخلاقية هي أشخاص لا أشياء، وهذا يؤدي إلى الحدس، الكامن من وراء كل فكرةٍ أخرى، والقائل إن كل تقويماتنا الأخلاقية موجَّهة دائمًا إلى البواعث الباطنة للفعل لا إلى نتائجه الخارجية. والواقع أن مارتينو يركز اهتمامه كله على الباعث الباطن، بينما النتيجة الخارجية، مهما كان من خيريتها، لا تكون لها أبدًا صلة بأخلاقية الفعل، وإنما ينبغي أن ينظر إليها فقط من حيث إنها علامة أو شاهد على البواعث الباطنة للفعل. فإذا كنا نعترف بالقيمة الأخلاقية للباعث على الفعل فقط، فمن الواضح أنه لا بد أن ينشأ كل حكمٍ أخلاقي من ملاحظة بواعثنا الباطنة، وأن تكون جذوره متغلغلة في التجربة الباطنة أو الوعي الذاتي. وهذه هي نقطة البداية الوحيدة التي يمكننا منها أن نصل إلى أحكامٍ تقويمية على سلوك الآخرين، إذ نطبق على هذا السلوك، بالتمثيل، نفس الإجراء الذي طبقناه من قبلُ على

أنفسنا. وهكذا لا تتكشف الحياة الأخلاقية إلا في مجال الإرادة، وليس ثمة أفعال لها أي معنًى بالنسبة إلى الأخلاق سوى الأفعال المنبعثة عن الإرادة.

ولكي يزيد مارتينو فكرته هذه إيضاحًا، يميز بين «التلقائيات spontaneities» و«الإرادات volitions»، ففي السلوك التلقائي لا نكون عادة مدفوعين إلا بدافعٍ واحد، أما السلوك الإرادي فينطوي على دافعَين على الأقل، فوجود كثرة من البواعث الملزمة هو الشرط الأساسي للحكم الأخلاقي، ولا بد أيضًا أن تظهر هذه البواعث في آنٍ واحد، لا متعاقبة. غير أن الذات لا يمكن أن تقتصر على أن تكون الساحة التي تقتحمها البواعث وتتقاتل فيها على السيطرة، بل إن هذه البواعث إنما هي مجرد إمكانياتٍ متاحة للذات، التي يكون لها وحدها البت فيما سيؤخذ به من بينها. فالذات لا بد أن تكون هي المسيطرة على البواعث الملزمة، لا خاضعة لها. والحكم الأخلاقي يتوقف قيامه أو سقوطه على وجود قدرةٍ انتقائية لدى الذات، تمكنها من البت بين إمكانيتَين أو أكثر، ومن هنا كان لا بد أن تتوافر الحرية للذات في اختيارها بين البواعث، «فإما أن تكون الإرادة الحرة حقيقة، وإما أن يكون الحكم الأخلاقي وهمًا.»

وتكوِّن فكرة البحث في البواعث الأساس النفسي لمصادرة حرية الإرادة، فإذا كان للإرادة الحرية في الأخذ بهذا الباعث ورفض غيره، وإذا كانت لدى المرء، بالتالي، القدرة على التصرف في ظرفٍ معيَّن على نحوٍ مخالف لذلك الذي تصرف عليه فعلًا، فلا بد أن تواجهنا مسألة البحث فيما إذا كان ثمة نظام مُعيَّن يمكن أن ترتب به البواعث، على نحوٍ يبرر الأخذ بهذا الباعث أو ذاك في كل حالةٍ خاصة. ويرى مارتينو أن مثل هذا النظام موجود، ففي وسعنا أن نتأمل بواعث الفعل من وجهتَي نظر مختلفتَين، تبعًا لما في كل منهما من قوةٍ كامنة من جهة، ومن سمو أو جدارة من جهةٍ أخرى. وعندئذٍ نقول إن من يستسلم لأقوى الدوافع يسلك سلوك الحريص prudent، على حين أن من يطيع أسمى هذه الدوافع يسلك بدافع الواجب؛ إذ إن التقدير الأخلاقي يتوقف على قيمة الباعث، بينما يتوقف التقدير الحريص على قوته؛ لأن الأول في أساسه شاملٌ ثابتٌ ملزم للجميع، بينما الثاني فرديٌّ متغير تبعًا للأشخاص والظروف.

ويعرض مارتينو بعد ذلك بالتفصيل نظرية في بواعث السلوك، فيصنفها ويعددها بدقة، تبعًا لمبادئ في التقسيم مطبقة بطريقةٍ منهجية. وهو يقوم بمحاولةٍ رائعة لتفسير ميدان البحث هذا بأكمله وبكل نواحيه، ولبعث النظام والتناسق فيه. وهنا يصادف المرء كثيرًا من الملاحظات النفسية العميقة، غير أن المناقشة تكشف أيضًا عن نزوعٍ

واضح لصاحبها إلى التقسيمات والتصنيفات الشكلية؛ مما يؤدي في حالاتٍ كثيرة إلى التعسف في إدخال الظواهر في الإطار المنطقي. وهو يحتم هذا البحث بوضع سلم أخلاقي للقيم، نستطيع أن ندرك منه على الفور مكانة الباعث الذي يدفع إلى هذه القيم. وهو يشمل ثلاثة عشر مستوًى، في أدناها توجد الانفعالات المسماة بالثانوية، كحب الانتقام vindictiveness والميل إلى اللوم censoriousness والريبة suspiciousness، وفي أعلاها عاطفةٌ أساسية هي العطف compassion، وشعورٌ أساسي هو التبجيل reverence. وهكذا كان مارتينو، مثل جيته، يرى في هذا الأخير تاجًا للشخصية الإنسانية وكمالًا لها.

ويُعدُّ هذا الجزء أهم أجزاء النظرية الأخلاقية عند مارتينو وأكثرها أصالة. وفيه، كما في غيره، يظهر طابعها الحدسي بوضوح، إذ إن الترتيب الموضوعي لمكانة القيم الأخلاقية يرجع في أصله إلى الوعي الأخلاقي الخاص أو إلى الحاسة الخلقية، التي نستطيع عن طريقها أن ندرك بوضوحٍ ذاتيٍّ مباشر، ويقينٍ حدسيٍّ كامل تدرج قيم البواعث من الأعلى إلى الأدنى، والمواضع المختلفة للبواعث الخاصة في سلم القيم. ولا يظهر هنا أي دور للاعتبارات النظرية وعوامل الاستدلال العقلية، والمقارنة ... إلخ، وإنما يقتصر ذلك على وعينا الباطن بالقيمة الأخلاقية، وهو وعي يقدم إلينا كلما ازداد دقة ورفاهة، معيارًا أدق وأوثق، يطبق على قراراتها الخاصة، وكذلك في الحكم على سلوك الآخرين. ومن الطبيعي أن مارتينو كان مضطرًا إلى الاعتراف بأن العملية الحدسية لا تكون صحيحة تمامًا إلا بالنسبة إلى الحالات التي تكون فيها البواعث بسيطة غير معقدة، أما حين يكون الموقف أكثر تعقيدًا، فقد يحتاج الأمر إلى تصحيح لاستبصارنا الأصلي بالقيمة، عن طريق عملية تفكير انعكاسي. وهو يتحدث في هذا الصدد عن وعي «شبه حدسي» أي وعي يتم بالتأمل العقلي، ولكنه يؤكد بشدة، على أية حال، أن هناك سلمًا متدرجًا لمبادئ الفعل، يتيح تحليلًا مقارنًا للبواعث والقيم الأخلاقية، كما يؤكد أننا نحمل في ذاتنا هذا السلم، ونستطيع أن نقرأ درجاته مباشرةً. ويستتبع هذا أن يكون كل حكمٍ أخلاقي ذا طابعٍ مقارن فليس في وسعنا أن نكتفي بالقول إن هذا السلوك أو ذاك صواب أو خطأ، خير أو شر، بل إن كل ما يمكننا أن نقوله هو أنه أفضل أو أسوأ نسبيًّا من سلوكٍ آخر كان للإرادة نفس القدرة على اتباعه، وعلى ذلك فمن الواجب تقدير الفعل بأنه خير عندما يكون ناتجًا عن باعثٍ أعلى، في الوقت الذي يوجد فيه أيضًا باعثٌ أدنى. ولكن لما كنا نحمل في ذاتنا وعيًا بالدرجة النسبية لقيمة باعثَين يتعيَّن علينا الاختيار بينهما، فإن فينا من الأصل

التزامًا باختيار الباعث الأعلى. ويطلق مارتينو على هذا الاسم «القانون الأخلاقي للمبادئ أو الالتزام Canon of Principles or Obligation» وهو يميزه من القانون الأخلاقي للنتائج Canon of Consequences فالأول يقدم إلينا «المعيار الأخلاقي الحقيقي لتحديد ما هو صحيح في الحالة التي نكون إزاءها»، والثاني يقدم إلينا «المعيار العقلي لتحديد حكمة السلوك». «والأول كافٍ لتقدير الشخصية، أما إذا شئنا تقدير السلوك فمن الواجب تكملته بالثاني.» غير أن للأول في كل الأحوال مكانة تعلو على الثاني؛ إذ إن الاكتفاء بمراعاة نتائج الفعل من أجل الصالح العام لا ينطوي في ذاته على التزامٍ أخلاقي — وهي نقطة يؤكدها مارتينو ويعترض بها على سدجويك — لأن الالتزام إنما ينشأ من وجود صراع بين البواعث تتضح فيه القيمة العليا للغيرية منها، وهكذا يتعيَّن علينا دائمًا أن نرجع إلى بواعث الفعل قبل الانتقال إلى تقدير نتائجه.

وهذا يؤدي إلى وضع حدٍّ فاصلٍ قاطع بين مذهب مارتينو الأخلاقي وكل نوع من مذهب اللذة أو السعادة أو المنفعة، فالأخلاق عند مارتينو — كما هي عند كانْت — أخلاق ضمير وواجب، ومسئولية وقانونٌ أخلاقي ملزم. ولم يكن واحد من معاصريه الإنجليز يدانيه في قوة الاقتناع التي أعلن بها جدارة الإنسان الأخلاقية، وسمو الشخصية ونزاهتها، وحرية الإرادة، وسيادة القانون الأخلاقي. ولقد كان مذهبه من أقوى القلاع التي قاومت الاتجاهات الطبيعية naturalistic والمادية في عصره، وناضلت ضد طوفان المذاهب الداروينية والتطورية، وضد الاكتفاء بالوجه الدنيوي للحياة، وكثير من الاتجاهات الأخرى. ومما زاد في فعاليته أنه كان يجد دعمًا من شخصيته العظيمة الرفيعة وأن تلك الحياة الروحية الرفيعة التي جعل منها رسالة له، قد تحققت في شخصه على أكمل نحو.

ولقد كانت نفس الأهداف المثالية التي وضعها لمذهبه الأخلاقي، هي التي تكوِّن أساس فلسفته الدينية، فعلى الرغم من أنه — حين جعل السلوك الأخلاقي أمرًا باطنًا تمامًا — قد حرره من الروابط الاجتماعية فضلًا عن قيود الوجود الطبيعي، فإنه لم يفترض أن من الممكن تحديد هذا السلوك بطريقةٍ مستقلة تمامًا، وإنما سعى إلى إيجاد أساس له في ذلك المبدأ الأعلى الذي يكون الدين مجاله. ولقد رأينا من قبلُ أن نقطة البداية في مذهب مارتينو هي الوعي الذاتي، ولكن هناك مع ذلك طريقتَين تستطيع بهما الذات تجاوز حدودها الخاصة؛ هما فعل الإدراك، الذي تدرك به عالم الطبيعة الخارجي، وحقيقة الضمير الذي نشارك به في الموجود الإلهي. وهي في الحالتين تشعر بذاتها في «آخر»، وتشعر بهذا «الآخر» في ذاتها، وهي في الحالة الأخيرة تتجاوز ذاتها لتنتقل إلى

ذاتٍ أعلى. وتزداد ضرورة الانتقال من المجال الديني في فكرة السلطة، فما هو أصل تلك السلطة التي تجعلنا نفضل الباعث الأعلى على الأدنى، ونرى أن هذا التفضيل هو الفعل الأخلاقي الصحيح؟ هل نحن نستمدُّها، على نحوٍ ما، من وعينا الخاص الذي تبدَّت فيه لأول مرة؟ لو كان هذا صحيحًا، ألن يكون صراع البواعث في هذه الحالة مجرد صراع بين حاجاتنا الشخصية؟ من المحال أن يكون هذا هو لب تجربة الإلزام، وإنما الأصح أن هذه التجربة تعني أننا نشعر بشيء أعلى منا، لا يمكن أن يكون جزءًا من ذاتنا؛ لأنه يفرض علينا مطالب مُعيَّنة. وهكذا فإن تجربة السلطة هذه، إذا ما فُسِّرَت على النحو الصحيح، تدفعنا إلى تجاوز حدودنا الخاصة لنعترف بكائن من مرتبةٍ أعلى، يتجاوز ذاتنا، ولكننا لما كنا أشخاصًا، ولما كانت الشخصية تنطوي على نوع من الوجود أعلى من مجرد الشيئية، فلا بد أن يكون هذا الكائن، الذي هو من مرتبةٍ أعلى من مرتبتها ذاتها، مختلفًا عنا، يتجاوزنا ويعلو علينا، أي ينبغي أن يكون هو الشخصية اللامتناهية أو الإلهية. وهكذا فالوعي الأخلاقي أكثر من مجرد جزء من ذاتنا، ففيه نعترف بسلطة موضوعية أو قانونٍ موضوعي عالٍ علينا، لا نصنعه بأنفسنا، وعن طريقه ندخل في اتصالٍ مباشر مع الحياة الإلهية.

وعلى ذلك فمن الواجب تحديد العلاقة بين الأخلاق والدين على النحو الآتي: فالأولى سابقة على الثانية، وتقتضي بحثًا سابقًا؛ إذ إن القواعد الأخلاقية تكون في البداية مستقلة عن أي إيمانٍ ديني، وهي تتحكم فيه من البداية ولا تفترضه مُقدمًا، فكل دينٍ علوي ترجع جذوره إلى الوعي الأخلاقي، وإلى المجال الأخلاقي يرجع أصل أعظم النتائج التي يحققها. ومن جهةٍ أخرى فليس من الممكن إبقاء الأخلاق في حدود المجال البشري وحده، وإنما هي تشير إلى ما يتجاوز هذا المجال، وتتطلب اكتمالًا في اتجاه الدين، وإلا عادت فانحدرت إلى مستوى مذهب اللذة.

وتزداد قوة الاتجاه الأخلاقي للدين ظهورًا عند مارتينو عندما يبدأ في بحث براهين وجود الله، فهو يحرص قبل كل شيء على عرض حجتَين: الأولى وهي الحجة الميتافيزيقية، التي عرضنا لها من قبلُ، تتلو نظرية العلية، فلما كانت العلية، كما رأينا، في هوية مع الإرادة، ولما كانت الإرادة البشرية ضيقة المجال بدرجاتٍ متفاوتة، ولما لم يكن من الممكن، فضلًا عن ذلك، أن توجد في عالم الظواهر أية علة أصيلة بمعنى العلة القادرة على التوليد؛ فإنا نستدل من الإرادة البشرية على وجود الإرادة الإلهية، بوصفها الدعامة الأصلية لعالم الطبيعة بأسره. وهكذا تؤدي الحجة الميتافيزيقية مباشرة إلى الله، بوصفه العلة الأولى أو

الإرادة العاقلة العليا. والأهم من ذلك، البرهان الأخلاقي على وجود الله، أو على الأصح، محاولة إظهار الله في مجال الأخلاق. فهنا تكون الأداة الوسيطة هي الضمير، الذي يتكشف به الموجود الإلهي بنفس اليقين الذي يتكشف به العالم الخارجي للإدراك الحسي. ففي الضمير ندرك كذلك العلة الأولى، بوصفها القانون الأسمى في الوقت ذاته، وندرك الله على أنه المشرِّع ذو الخير الكامل ومصدر كل القيم الأخلاقية، وأصل سلطة الالتزام التي لا نستطيع أن نستمدها من ذاتنا، وأخيرًا بوصفه واهب إرادتنا الحرة ذاتها، والشرط الذي لا بد منه لكل سلوكٍ أخلاقي. فالله، بوصفه دعامة قانونٍ أخلاقيٍّ مطلق، لا يكون مجرد «مطلق» ميتافيزيقي، وإنما هو الشخصية الأخلاقية العليا، التي هي حيةٌ عنيفة، والتي يمكننا، بوصفنا أشخاصًا، أن ندخل معها في اتصالٍ مباشر.

غير أن هذا الاتصال بين الإنسان والله يمتد أبعد كثيرًا من مجال الأخلاق، فعلى حين أننا في الوعي الأخلاقي نصل إلى تأكيد للوجود الإلهي، ونصبح على وعيٍ مباشر بالله، ولا سيما في واقعة الضمير، فإن الألوهية تواجهنا أولًا بوصفها قوةً عاليةً مطلقة ترتفع «فوقنا» إلى أبعد حد، وندين لها بالطاعة والخضوع. غير أن هذا لا يستنفد جميع أطراف العلاقة بين المتناهي واللامتناهي، وهي علاقة تفوق ما يمكن أن يعرف في الوعي الأخلاقي بكثير من حيث طابعها الوثيق الشخصي المباشر. وهكذا يتضح أن من الضروري افتراض حاسة أو ملكةٍ دينية على التخصيص، تكون مختلفة لا عن الملكة العقلية أو الجمالية فحسب، بل مختلفة بوجهٍ خاص عن الحاسة الأخلاقية. ويعترف مارتينو بوجود هذه الحاسة أولًا في الشعور الأوَّلي بالتبجيل، وهو الشعور الذي عزا إليه أرفع مكانة في سلمه الأخلاقي للقيم. فالتبجيل هو الذي يجذبنا إلى المجال الأرفع، ويتيح لنا أن نتطلع إلى أعلى، وأن نعبر الحدود التي تفصل بين الحقيقة الظاهرية والحقيقة الحقة، وأن نصل إلى ما هو مثالي. وهكذا فإن ما كان خضوعًا وطاعةً للأمر الإلهي، في المستوى الأخلاقي، يغدو الآن شعورًا واعيًا بالتصديق العميق والحب المؤكد. ففي الشعور بالتبجيل نتخلص من تلك المعركة التي لا تتوقف بين البواعث المتصارعة وتصل إلى «المشاركة في الحياة والحب الإلهيين»، ويجد الأخلاقي تحققه واكتماله النهائي في المقدس، وتدخل النفس المتناهية في الوجود اللامتناهي وتُستوعَب فيه. وهكذا تتلاشى فلسفة الدين عند مارتينو في تيارٍ فكري، إن لم يكن تيارًا صوفيًّا خالصًا، فهو على الأقل يقترب من ذلك اقترابًا وثيقًا، وهنا نجد أن ما كان يكوِّن اللب الجوهري للأخلاق عنده — أي فكرته عن النفس الفردية المصونة المستقلة — قد أصبح مهددًا بخطرٍ عظيم في فلسفته الدينية، ولا يتم الوصول

إلى الاتفاق التام بين المجالَين، بل لا يمكن الوصول إليه، في ذلك المذهب الذي كان تبعًا لغرضه الأصلي قائمًا على التوتر المستقطب للتقابل بين الإنسان والله، والذي لم يحاول أن يقضي على هذا التوتر ويقرب ما بين القطبَين إلا فيما بعدُ.

وهناك مفكر كان يرتبط بمارتينو ارتباطًا وثيقًا، وإن كان قد أدخل تعديلاتٍ هامة على مذهبه، في اتجاه فلسفة لوتسه، ذلك هو تشارلس أبتن Charles Barnes Upton (١٨٣١–١٩١٠)، وكان يشغل منذ ١٨٧٥ منصب أستاذ الفلسفة في كلية مانشستر، وقد وضع «أبتن» مذهبًا ألوهيًّا أخلاقيًّا ربط فيه بين الأخلاق والدين ربطًا متبادلًا وثيقًا، فمعنى الأخلاق عنده لا ينحصر في تحقيق قانونٍ أخلاقيٍّ مستقل بذاته، بقدر ما يكون في توجيه الإنسان قدمًا نحو الإيمان الديني؛ لذلك حارب أبتن «ذوى النزعة الأخلاقية ethicists» الذين كانوا يهدفون إلى حرمان الأخلاق من كل ارتباطاتها «الأعلى» وإلى بنائها على الإرضاء الشخصي للحاجات والرغبات الفردية فحسب. ولقد كانت أفكاره في الميتافيزيقا وفلسفة الدين مستمدة كلها تقريبًا من تعاليم مارتينو ولوتسه. وقد استمد من ثانيهما النظرية العامة في الكون كما عرضها في كتابه «العالم الأصغر Microcosmos». بل لقد نظر إلى لوتسه على أنه هو الفيلسوف الذي بلغ بالمثالية الألمانية حد الاكتمال، ووجد فيه أقوى حليف له ضد القوى المعادية للدين، التي أطلقتها العلوم الطبيعية من عقالها. ولقد تلقَّى أبتن ذاته تعليمًا في العلوم الدقيقة، فاتجهت جهوده إلى التوفيق بين النظرة الآلية إلى العالم وبين حرية الإرادة. وقد عمل، مثل مارتينو، على إحلال فكرة الوعي المباشر بالله محل ذلك الأساس الذي توجده النزعة العقلية للدين، فنحن نشعر بوجود الله مباشرةً، لأن هذا الوعي يتكشف في الشعور، وفي أفعال الإدراك الحدسية، أما معرفتنا بالله عن طريق البرهان العقلي والاستدلال النظري فلا تكون لها أبدًا، بالنسبة إلى هذا الشعور، إلا قيمةٌ ثانوية، مهما كانت لها مع ذلك من أهمية. والفارق الرئيسي بين فكرة أبتن هنا وبين فكرة مارتينو، التي تشبهها في الأساس، هو ازدياد قوة العنصر الصوفي عند الأول.

وأخيرًا فقد كان أبتن من أوائل من أدركوا الخطر الذي يهدد المثالية الأخلاقية من جانب المثالية الهيجلية المطلقة: أعني خطر القضاء على الحرية الأخلاقية والمسئولية الفردية، وهدم حرية الاختيار الأصيلة بين الممكنات المختلفة، والحط من الحقائق الأساسية كالشر والخطيئة إلى مرتبة المظاهر الخالصة، واستبعاد التأثير المباشر للألوهية على النفس البشرية، إلخ. ولما كانت الحركة الهيجلية الإنجليزية، التي قامت في مرحلتها الأولى تدافع عن الدين وعن الكنيسة، قد أخذت تزداد تحولًا إلى مذهب غير مكترث بالدين على أحسن

التقديرات، فقد طالب أبتن المدرسة الهيجلية بأن تغير مجراها وتتحول إلى فلسفة لوتسه، بوصفها الفلسفة الوحيدة التي يمكن فيها التوفيق بين التجربتَين الأخلاقية والدينية على النحو الصحيح. وعلى عاتق مثل هذه الفلسفة الدينية تقع مهمة مزدوجة، هي إعطاء الشخصية والحرية الإنسانية حقها الكامل، مع إثبات كمون الله في الطبيعة وفي النفس البشرية في الوقت ذاته.[٦]

وللمفكرين التالين بدورهم ارتباطٌ وثيق بمدرسة مارتينو الفكرية:

- رتشارد دهولت هتن Richard Hold Hutton (١٨٢٦–١٨٩٧)، وهو صحفي ولاهوتي، اطلع على الفلسفة واللاهوت الألمانيَّين في وقت لا يُعدُّ متأخرًا بالنسبة إلى وقت اطلاع مارتينو عليهما. وقد درس على مارتينو في مانشستر، ثم درس معه في برلين (وقبل ذلك في هيدلبرج)، وجمعت بين الرجلَين صداقةٌ متينة. ثم حاز بعد ذلك شهرةً كبيرة بوصفه مشرفًا على تحرير عدة مجلاتٍ دورية أو مساهمًا في تحريرها. وقد اقتفى أثر مارتينو، إذ وجد أن تعاليمه قد ساهمت بأهم دور عرفه القرن التاسع عشر في سبيل تبرير النظرة إلى العالم وفلسفة الحياة الكامنتين في المسيحية وصياغتهما في صورةٍ منهجية. وفيما يتعلق بنظرته إلى اللاهوت فقد بدأ، مثل مارتينو، تابعًا للكنيسة التوحيدية Unitarian، ولكنه انتقل فيما بعدُ (بتأثير ف. د. موريس F. D. Maurice على الأخص) إلى الكنيسة القائمة Established Church، وتتفق آراؤه اللاهوتية في أساسها مع أفكار «موريس».[٧]
- وليام بنجامين كاربنتر W. Benjamin Carpenter (١٨١٣–١٨٨٥) وهو عالمٌ فسيولوجيٌّ مشهور، كان بدوره تابعًا لكنيسة التوحيديين، وقد حاول أن يقيم

---

[٦] انظر «الأخلاق والدين Religion & Ethics» (١٨٩١)، وقد ورد هذا البحث في كتاب «الدين والحياة Religion & Life» الذي نشره ر. برترام R. Bartram وانظر أيضًا «محاضرات في أسس الإيمان الديني Lectures on the Bases of Religions Belief» (١٨٩٤) و«فلسفة الدكتور مارتينو Dr. Martineau's Phil.» (١٩٠٥).

[٧] تتألف معظم كتاباته من مجموعات من المقالات، نذكر منها ما يلي: «مقالات لاهوتية وأدبية Essays Theological & Literary» (١٨٧١)، و«المرشدون المحدثون إلى الفكر الإنجليزي Modern Guides to English Thought» (١٨٨٧)، و«انتقادات حول الفكر المعاصر والمفكرين المعاصرين Criticisms on Contemporary Thought & Thinkers» (١٨٩٤)، «أوجه الدين والتفكير العلمي Aspects of Religion and Scientific Thought» (١٨٩٩).

فكرة العلية والإرادة الحرة عند مارتينو على أسس أبتن بحججٍ مستمدة من الفسيولوجيا، وأن يدعمها بأبحاثٍ فسيولوجيةٍ دقيقة.

وكان الأساس الفلسفي لبحثه الخاص قريبًا من المواقف الرئيسية لمارتينو.[٨]

- جوزيف إستلين كاربنتر J. Estlin Carpenter (١٨٤٤–١٩٢٧)، وهو ابن المفكر السابق، وكان لاهوتيًّا توحيديًّا، واشتغل من ١٨٧٥ إلى ١٩١٥ محاضرًا وأستاذًا لعلم الأديان المقارن في «مانشستر نيو كوليدج» بلندن، التي أصبحت فيما بعدُ «كلية مانشستر» بأكسفورد، وهو بدوره يتخذ موقفًا قريبًا من مذهب الألوهية الأخلاقي عند مارتينو، وذلك في وجهَيه اللاهوتي والفلسفي على السواء.[٩]

فإذا شئنا أن نختار ممثلًا أخيرًا لوجهة النظر التوحيدية Unitarian، فلنذكر نصيرة حقوق المرأة المشهورة، والمؤلفة التي بلغ إنتاجها الغزير حوالي ثلاثين كتابًا، وهي «فرانسس باور كوب Frances Power Cobbe» (١٨٣٢–١٩٠٤)، وقد تأثرت بثيودور باركر Theoder Parker رئيس مذهب التوحيديين في أمريكا، أكثر مما تأثرت بمارتينو ذاته، كما تأثرت بفرنسيس نيومان F. W. Newman وبمذهب كانت الأخلاقي. ولقد كان نشاطها التأليفي المتعدد الجوانب منصبًّا قبل كل شيء على مناقشة المسائل اللاهوتية والأخلاقية والاجتماعية.[١٠]

وهكذا فإن أعظم القوى النظرية في ميدان فلسفة الدين في القرن التاسع عشر قد تجمعت حول هذين المركزَين، حركة أكسفورد والمذهب التوحيدي عند مارتينو، غير أن الاهتمام بالمشكلة الدينية ظل حيًّا على الدوام، حتى داخل الحركات الفكرية ذات الاتجاه

---

[٨] انظر «مبادئ الفسيولوجيا الذهنية Principles of Mental Physiology» (١٨٧٤)، و«الطبيعة والإنسان بحوث علمية وفلسفية Nature & Man, Essays Scientific & Philosophical» (١٨٨٨).

[٩] انظر كتابه، «جيمس مارتينو اللاهوتي والعلم J. Martineau, Theologian & Teacher» (١٩٠٥)، و«الدين المقارن Comparative Religion» (١٩١٣)، و«المشكلات الأخلاقية والدينية للحرب Ethical and Religion Problems of the War» (١٩١٦).

[١٠] انظر، «نظرية الأخلاق الحدسية The Theory of Intuitive Morals»، نشر دون اسم (١٨٥٥)، «الواجب الديني Religion Duty» (١٨٦٤)، «دراسات أخلاقية واجتماعية Studies Ethical and Social» (١٨٦٥)، «الداروينية في الأخلاق ومقالات أخرى Darwinism in Morals & other Essays» (١٨٧٢)، «آمال الجنس البشري The Hopes of the Human Race» (١٨٧٤)، «الروح العلمية للعصر The Scientific Spirit of the Age» (١٨٨٨)، «حياتها، بقلمها Life, By herself» في مجلدَين (١٨٩٤) … إلخ.

الفلسفي المحدَّد، ولا سيما بين مفكري المدرسة الاسكتلندية كما رأينا، وفي الأوساط التطورية بدرجةٍ أقل، وإن يكن اهتمام هذه الأخيرة قد اتجه إلى النقد والرفض أكثر مما اتجه إلى البناء الإيجابي.

غير أن مشكلات الدين كانت موضوعًا للاهتمام في الحركة المثالية بدورها، ولو أن هذا الاهتمام كان أعظم في بدايتها في العقدَين الثامن والتاسع منه في مراحلها المتأخرة. فليرجع القارئ إلى الأجزاء المتعلقة بهذه الاتجاهات في الكتاب للاطلاع على مزيد من المعلومات عن هذه المساهمات. ولكننا لن نذكر شيئًا عن التفكير الديني الذي نما في الكنائس والطوائف الدينية، والذي كانت أهميته لاهوتية أكثر منها فلسفية، على أساس أن مثل هذا التفكير خارج عن نطاق بحثنا. ولنكتفِ في هذا الصدد بالكلام عن أعمالٍ كانت لها أهميةٌ خاصة، هي أعمال «فردريك دنيسون موريس Frederic Denison Maurice» (انظر أيضًا بداية الفصل التالي)، وهو من أعظم وأشهر الزعماء الدينيين في عصره، وقد اشتهر بنشاطه في حركة الإصلاح المعروفة باسم «الاشتراكية المسيحية». ولنضف إليه شخصيةً أخرى مشهورة هي شخصية الأسقف «تشارلس جور Charles Gore» (١٨٥٣–١٩٣٢) والكتاب الذي نشره بعنوان «نور العالم Lux Mundi» (١٨٨٩) والذي يضم مقالات لكتَّابٍ مختلفين. ولقد كان جور، مثل موريس، اشتراكيًّا مسيحيًّا وداعية إصلاح، تعلَّم في كلية بـ«اليول Balliol» منبع المثالية الإنجليزية.

ومن الواجب الإشارة إليه في هذا العدد بوجهٍ خاص نظرًا إلى محاولته توجيه الاتجاه «البوسي Puseyist» المحافظ داخل حركة أكسفورد وجهةً حديثة، وبث روح النقد المتحرر فيها، فعلى حين أن نقطة بدايته، في ناحية العقيدة والسلطة الكنيسية، كانت هي ذاتها نقطة بداية «بوسي Pusey»، فقد اضطلع بمهمة التوفيق بين مبدأ السلطة الدينية وبين المبادئ العلمية والفلسفية عن طريق وضع حدٍّ فاصل بين نطاقَي نفوذهما، وقد أراد أن يبني العقيدة المسيحية على أساس العلم والنقد الحديث، وأن يربطها في علاقةٍ حية بالمشكلات الأخلاقية والاجتماعية الحديثة.[١١]

[١١] انظر: محاضرات بامتون Bamton التي ألقاها بعنوان «تجسد ابن الله The Incarnation of the Son of God» (١٨٩١)، و«عقيدة المسيحي The Creed of the Christian» (١٨٩٥)، و«اللاهوت الجديد والدين القديم The New Theology and the Old Religion» (١٩٠٨)، و«فلسفة الحياة الطيبة The Phil. of Good Life» (محاضرات جيفورد، ١٩٣٠، طبعة رخيصة، ١٩٣٥) ومؤلفات أخرى متعددة في اللاهوت وفلسفة الدين.

وينبغي أن يُذْكَر هنا اسمٌ آخر، هو اسم «ماكس مولر Max Müller» (١٨٢٣–١٩٠٠)، وهو من الباحثين الرواد في ميدان الدراسة العلمية والتاريخية للأديان، وواحد من أعظم العلماء المدققين في عصره، وقد كان ألمانيًّا بحكم المولد، إذ إنه نجل الشاعر «فيلهلم مولر Wilhelm Muller»، ولكنه وفد إلى إنجلترا في ١٨٤٦، وشغل الكرسيَّين الآتيَين في أكسفورد، كرسي اللغات الحديثة من ١٨٥٠ إلى ١٨٦٨، وكرسي فقه اللغة المقارن من ١٨٦٨ حتى تقاعده السابق لأوانه عام ١٨٧٥. وله دراسات تشغل عددًا كبيرًا من المؤلفات، وتمتد إلى ميادينَ واسعة ومتنوعة كالأديان المقارنة والفلسفة والتراجم وعلم الأساطير المقارن وفقه اللغة والدراسات الشرقية واللغويات إلخ. وقد جلبت له هذه الدراسات شهرةً عالمية، لا سيما في الهند واليابان والصين، وأكسبته تكريماتٍ متعددة، وكان له دورٌ بارز في فتح آفاق الحضارات والأديان الشرقية، ولا سيما الهندية، أمام الدارسين الغربيين، وقد طبق المنهج المقارن بطريقةٍ مثمرة على دراسة الدين والحضارة والأسطورة.

وكان يرى أن الدين واللغة يسيران جنبًا إلى جنب على المستوى البدائي على الأقل، وأن من الممكن استخدام كلٍّ منهما في إلقاء ضوء على الآخر، ومن ثَم فقد جعل من البحث في اللغة أداة تساعد على البحث العلمي للدين، غير أنه كان باحثًا أكثر منه مفكرًا، وكان لغويًّا أكثر منه فيلسوفًا، وحال تعدد أوجه نشاطه دون وصوله إلى مذهبٍ فلسفيٍّ موحد.

وكان مولر يعني بالدين، الشعور عن وعي باللامتناهي، بقدر ما يمكن لتأثيره أن يتحكم في الطابع الأخلاقي للإنسان. وقد ميز بين ثلاث مراحل في تطور الحياة الدينية: هي المادية physical والأنثروبولوجية والنفسانية، وكان يرى في المسيحية خلاصة لكل دين، كما بدا له تاريخ الدين بأسره تطورًا لا شعوريًّا نحو هذا الهدف الأسمى، وإليه ندين أيضًا بترجمةٍ كاملة لكتاب «نقد العقل الخالص Critique of Pure Reason» لكانت (١٨٨١)، وهي مهمة كان شوبنهور ينوي الاضطلاع بها قبل نصف قرن من الزمان، ولكنه لم ينفذها. ولقد سبقت ترجمة مولر ترجمة أخرى تولاها مايكلجون Meikeljohn (١٨٥٥)، كما حلَّت محلها الآن ترجمة أخرى لنورمان كمب سمث Norman Kemp Smith (١٩٢٩) تفوق السابقتَين بمراحل في الدقة والتبصر الفلسفي على السواء.[١٢]

[١٢] نستطيع أن نختار، من بين مؤلفاته العديدة، الكتابات الآتية بوصفها متعلقة بموضوع بحثنا، «مدخل إلى علم الدين Inter, To The Science of Religion» (١٨٧٣)، «محاضرات في أصل الدين ونموه Lectures on The Origin and Growth of Religion» (١٨٧٨)، «علم الفكر Science of Thought»

ونستطيع أن نضيف هنا كاتبَين في الفلسفة لا يمكن أن يُعَدَّا منتميَين إلى معسكر بعينه، وكانت تشغلهما مشكلات من نوعٍ آخر بالإضافة إلى مشكلة الدين، هما الاسكتلنديان: فريزر وفلنت.

كان «ألكسندر كامبل فريزر A. Campbell Fraser» (١٨١٩–١٩١٤) خليفة لهاملتن، من ١٨٥٦ إلى ١٨٩١، في كرسي المنطق والميتافيزيقا في إدنبرة. ولا ترجع أهميته الفلسفية إلى أي تفكيرٍ منهجي بقدر ما ترجع إلى نشاطه الطويل الناجح في التعليم، ومزاياه بوصفه ناشرًا لمؤلفات لوك وباركلي، اكتسبت تعاليمهما بفضله شهرةً واسعة، وبعثت فيها حياةً جديدة، جعلت أقوالهما تسري على ألسنة النقاد وعامة الناس. ولقد ظل شباب اسكتلندا، طوال أكثر من جيلٍ كامل، يتلقون العلم على يديه، ويكتسبون انطباعات وإيحاءات لا تزول من محاضراته التي لم تكن ترمي إلى فرض أي مذهبٍ محدد على السامع، بقدر ما كانت تهدف إلى بث روح التفلسف فيه بفضل ما تبعثه من شعور بالحرية والحماسة؛ وبذلك تحفزه على التفكير الإيجابي المستقل. «فلم ينشر فريزر مذهبًا ولا أسَّس مدرسة، وإنما أثار الأفكار وحفزها دون أن يدفعها إلى السير في اتجاهه» (سورلي).

ولقد تلقى فريزر الجزء الأكبر من ثقافته الفلسفية على يد السير وليام هاملتن، أستاذه وصديقه فيما بعدُ، وبفضله شبَّ في البداية متشبعًا تمامًا بالتراث الفلسفي الاسكتلندي، ولكنه وقع بعد وقتٍ غير طويل تحت تأثير «توماس براون» ونظريته في العلية، ثم اجتذبه مذهب الشك عند هيوم، بكل ما فيه من إغراء خطر، هزَّه من أعماقه، وبعد أزمةٍ عنيفة، اهتدى أخيرًا، في فلسفة باركلي، إلى الخلاص من الشك والقلق، ووجد فيها، في الوقت نفسه، ذاته الحقيقية، كما روى في ترجمته الذاتية لحياته «سيرة فلسفية Biographica Philosophica» (١٩٠٤). ومنذ ذلك الحين أصبح تطور تفكيره الفلسفي الخاص متأثرًا في أساسه بمذهب باركلي، وإن لم يكن قد تخلى على نحوٍ قاطع عن أصله الاسكتلندي (ريدو هاملتن)، وهو لم يقتصر على تجديد فلسفة باركلي في تفكيره الخاص، بل يمكن القول إنه أعاد كشفها لمعاصريه. ولا شك أن حرصه على التوفيق العلمي الصارم

(١٨٨٧)، «الدين الطبيعي Natural Religion» (١٨٨٩)، «الدين المادي Physical Religion» (١٨٩١)، «الدين الأنثروبولوجي Anthropological Religion» (١٨٩٢)، «الحكمة اللاهوتية أو الدين النفساني Theosophy or Psychological Religion» (١٨٩٣). وقد ألقيت المؤلفات الأربعة الأخيرة بوصفها محاضرات «جيفورد» بجامعة جلاسجو.

لم يسفر عنه ما يمكن تسميته «بالباركلية الجديدة»، ولكنه أسفر فعلًا عن اهتمامٍ عام بشخصية الأسقف الأيرلندي وتعاليمه، وكان لهذا الاهتمام قيمته، من حيث إنه كان حافزًا على التفكير أحيانًا، بل اتخذ صورةً منظمة في كثير من الأحيان، وكان يحقق نوعًا من التوازن مع الطموح المتزايد للمدرسة الهيجلية. ومن أهم أعمال فريزر، النشرة الأساسية لمؤلفات باركلي (١٨٧١، الطبعة الثانية ١٩٠١) وكذلك ترجمته لحياة باركلي، التي لا تزال تُعدُّ مرجعًا أساسيًّا حياة باركلي ورسائله Life & Letters of Barkeley (١٨٧١) وكذلك نشرة ممتازة لكتاب لوك الرئيسي «بحث في الفهم البشري» (في مجلدَين، ١٨٩٤).

ولقد كان فريزر في الأصل قسيسًا، ولم يستطع أن يتخلى في كتاباته الفلسفية عن أصله الديني على نحوٍ تام، وهكذا كان أهم ما جذبه إلى باركلي إثباته الفلسفي وتبريره للديانة المسيحية من حيث هي مذهبٌ ألوهي يحتل فيه الله مكانةً مركزية بوصفه الخالق، بينما لا يكون للعالم من مبرر إلا بوصفه من خلْق الله. ولم تكن القوة الدافعة له إلى تقديم عرضٍ منهجي لهذه الفكرة بادرةً ذاتيةً صادرة عنه، وإنما كانت حافزًا خارجيًّا هو تعيينه لإلقاء محاضرات «جيفورد»، التي اضطر فيها، رغم عدم وجود أي ميل لديه إلى التأمل الفلسفي المنهجي وإلى وضع ما يكاد يكون مذهبًا خاصًّا به (في كتاب «فلسفة المذهب الألوهي The Phil. of Theism»، في مجلدَين، ١٨٩٥–١٨٩٦، الطبعة الثانية في مجلدٍ واحد، ١٨٩٩)، وفي هذا الكتاب يأخذ بفكرة باركلي الطريفة التي تنظر إلى الطبيعة على أنها هي اللغة الإلهية، ويتوسع فيها على نحوٍ مثمر ليجعل منها مذهبًا رمزيًّا كونيًّا. ولما كان ينفر بطبيعته من كل موقفٍ متطرف، فقد اعتقد أنه، إذ وضع مذهبًا ألوهيًّا مبنيًّا على الإيمان الديني، فقد اهتدى إلى حلٍّ وسط يوفق من جهة بين الإلحاد ومذهب شمول الألوهية Pantheism، ومن جهة أخرى بين مذهب الشك اليائس وبين الثقة المفرطة في المعرفة. ولقد أدرك وجود مثل هذا اليأس في اللاأدرية الشكاكة عند هيوم، الذي رأى بحق أنه هو — وليس كانْت كما كان يشيع القول عندئذٍ — الأب الحقيقي للاأدرية المحدثة عند هكسلي وسبنسر وغيرهما، كما أدرك من جهةٍ أخرى وجود الموقف الآخر المضاد، وهو التفاؤل المفرط، في المذهب العقلي الذي يقول بإمكان معرفة كل شيء عند هيجل والهيجليين المحدثين. وهكذا استعاض «بالإيمان» عن «الاعتقاد» النظري عند هيوم، وحاول السير في طريقٍ وسط بين الطرفَين، بحيث لا يبخس المعرفة البشرية، في نطاقها الضيق، حقها، مع حمايتها من المبالغات في كلا الاتجاهَين. وبالمثل كان ينفر من كل تفسير يرفع الأنماط الأصلية المعطاة للوجود — وهي الإنسان والعالم والله — إلى

مرتبة المطلق (وقد كان، مثل مارتينو، يرى أن هذه هي فعلًا أنماطٌ معطاة للوجود). وهناك ثلاثة أنواع من المذهب الواحدي Monism تنتج عن إضفاء صفة المطلق على هذه المعطيات، هي: شمول الأنا Panegoism (أو مذهب الذات الوحيدة Solipsism) وشمول المادة Pan-Materialism وشمول الألوهية Pantheism. ويرى فريزر أن هذه تمثل أنظارًا فلسفية لا صلة لها بالألوهية، وقد أخضعها للنقد والتفنيد من وجهة نظره المؤمنة بمذهب الألوهية.

ولقد حاول، في مذهبه الخاص، أن يوفِّق بين هذه الكيانات الثلاثة المعطاة، فتخلَّى للعلوم الخاصة عن «العالم» بمعنى الطبيعة، وبذلك حطَّ من مكانتها الفلسفية بل تجاهلها، ووحد بين المجال البشري والأخلاق، وبين المجال الإلهي والدين، لكنه نظر إلى «الله» من الجانب الأخلاقي قبل كل شيء، بوصفه تشخيصًا للخيرية اللامتناهية، كما نظر إلى الإنسان على أنه الكائن الأخلاقي على التخصيص، أي على أنه «شخص» أخلاقي، أما الأشياء فقد نظر إليها على أنها توجد من أجل الأشخاص فحسب. وهكذا كان مذهب الألوهية عند فريزر مبنيًّا على الأخلاق، كما هي الحال عند نيومان ومارتينو، وكانت مثاليته روحية وتشخيصية كمثالية باركلي، وبذلك كانت حصنًا ضد الاتجاهات الطبيعية naturalistic السائدة في عصره. ومن الطريف أن نلاحظ في هذا العدد أن الفلسفة الألمانية لم تؤثر في تفكيره إلا على نحوٍ ضئيل وبدرجةٍ ثانوية تمامًا. ولكنه رغم تمسكه التام بالتراث الإنجليزي القومي، قد تغلَّب على بعض الأخطاء التي كانت شائعة في مدرسة هاملتن (ولا سيما فيما يتعلق بكانت)، بل لقد حاول أن يفسر هيجل (في اتجاه يميل إلى «اليمين» الهيجلي) وأن يستوعب تعاليمه. فإذا تذكرنا أن جذور فريزر الفلسفية ترجع إلى عهدٍ أسبق كثيرًا من عهد إحياء المذاهب المثالية الألمانية في إنجلترا، فلن يعود من المستغرب أن نراه، بعد هذا الإحياء، عاجزًا عن إعادة توجيه فكره من أساسه، رغم أنه كان يعطف كثيرًا على الحركة الجديدة.

أما روبرت فلنت Robert Flint (١٨٣٠–١٩١٠) فكان من البداية قسيسًا بالكنيسة الاسكتلندية، ثم أصبح منذ عام ١٨٦٤ أستاذًا للفلسفة الأخلاقية في «سانت أندروز St. Andrews» ثم أستاذًا للاهوت في إدنبرة (من ١٨٧٦ إلى ١٩٠٣). ولقد كان عمله الإيجابي بوصفه مفكرًا يسير في اتجاهَين، اتجاه فلسفة التاريخ، واتجاه فلسفة الدين، وقد أخرج في كلا الميدانين سلسلة من المؤلفات كانت تتميز باتساع نطاقها ودقة البحث واتساع المعلومات فيها.

وينبغي أن تعزى إلى أعمال فلنت في الميدان الأول أهميةٌ خاصة؛ إذ إن فلسفة التاريخ (ومن بعدها علم الجمال) كانت أقل المباحث الفلسفية نصيبًا من اهتمام المفكرين الإنجليز، وهي لم تُثر أي اهتمامٍ جدي إلا في حالاتٍ استثنائية، بل إنه ليمكن القول: إن التاريخ لم يصبح أبدًا مشكلةً فلسفية بالنسبة إلى الإنجليز، ولهذا السبب لم يكد إحياء الموقف الفلسفي من التاريخ في القارة الأوروبية، أي في ألمانيا وفرنسا وإيطاليا، يجد أي صدًى في إنجلترا، بل إنه لا يمكن أن يكون هناك، بين صفوف الهيجليين الإنجليز، أي اعتراف بمشكلة التاريخ أو أية تفسيراتٍ شاملة لمجرى التاريخ على النحو الذي عرضه هيجل ذاته. وهكذا يتميز فلنت بأنه أحد المفكرين الإنجليز القلائل الذين رأوا أن التاريخ ليس مجرد موضوع يُبحَث تجريبيًّا، بل إن من الممكن أيضًا تفسيره فلسفيًّا. فمن الواجب أن يتحول التاريخ إلى فلسفة التاريخ إن شاء أن يفهم ذاته على النحو الصحيح. وكلما تقدم التفكير التاريخي ازداد اصطباغًا بالطابع الفلسفي؛ إذ إن وقائع التاريخ تنطوي في أساسها على معنًى فلسفي. والحوادث التاريخية لا تتعاقب اتفاقًا أو خبط عشواء، وهي ليست متروكة للفوضى والاضطراب، بل إن في وسعنا أن نهتدي فيها إلى نظام وقانون، تترابط فيه فيما بينها، وينمو الحادث فيه من الآخر، ومع ذلك فمن الواجب ألا ينظر إلى هذا الترتيب المنظم في مجرى التاريخ على مثال العِلِّية العلمية، وإنما هو يتمثل في نوع من الاتفاق مع القانون خاص بالعملية التاريخية وحياة الروح. وهذا يعني أن فلسفة التاريخ، بوصفها التفسير العقلي للطابع الصحيح للوقائع التاريخية والعلاقات الحقيقية بينها، هي جزء من التاريخ ذاته، بل هي التاريخ على مستوًى أعلى من مستويات المعرفة، فالتاريخ بوصفه علمًا، والتاريخ بوصفه فلسفة، ليسا مبحثَين منفصلَين ينتقل كلٌّ منهما عن الآخر، وإنما هما فرعان من جذعٍ رئيسيٍّ واحد.

وبهذه الروح أَلَّف فلنت كتابه العظيم عن فلسفة التاريخ في أوروبا، وهو عمل كان يستهدف غايةً عظيمة الطموح، ويكشف عن اطلاعٍ واسعٍ عميق، بل إن هذه الغاية قد فاقت قدرة هذا العالم على البحث، على ضخامتها، إلى حد أنها تُرِكَت ناقصة بعد محاولتَين لإتمامها،[١٣] وتشمل الأجزاء المكتملة النظريات الفلسفية للفرنسيين والألمان من عهد

[١٣] «فلسفة التاريخ في أوروبا The Phil. of Hist, in Europe»، المجلد الأول: A؛ «فلسفة التاريخ في فرنسا وألمانيا» (١٨٧٤)؛ «تاريخ فلسفة التاريخ Hist. of the Phil. of Hist». المجلد الأول؛ «الفلسفة التاريخية

بودان Bodin[١٤] وليبنتس، كما أن الطبعة اللاحقة في ١٨٩٣ قد تضمنت عرضًا شديد العمق، لم يفُقْه أي عرضٍ آخر حتى الآن، لنظريات المفكرين الفرنسيين والبلجيكيين والسويسريين. أما الطبعة الأولى (١٨٧٤) فلها أهميةٌ خاصة من حيث إنها لفتت أنظار القراء الإنجليز لأول مرة إلى الحركة المثالية الألمانية من كانْت إلى هيجل، وكوَّنت منها مركبًا جامعًا يكشف عن درجةٍ عالية نسبيًّا من الفهم، بل إن هيجل نفسه يعالج هنا بطريقةٍ نقدية تمامًا: فمع رفض فلنت لمعظم تعاليمه، نراه يكتب عنه بإعجاب يدعو إلى الدهشة، «مهما كان بعد المرء عن أن يكون تلميذًا لهيجل، فمحال عليه أن ينكر أنه لا يكاد يوجد كنز للأفكار الفلسفية أغنى من ذلك الذي تُكوِّنه مجلداته الثمانية عشر.»

ولكن تفسيرات فلنت تتفق بوجهٍ عام مع الفرنسيين أكثر مما تتفق مع الألمان — ومن هنا كان النجاح الرائع الذي أحرزه كتابه في فرنسا — وقد أكد أن مذهب رينوفييه Renouvier[١٥] هو الذي يمثل موقفه الخاص من فلسفة التاريخ، وهو الموقف الذي لم يقدم أي عرضٍ تفصيلي. وهكذا يرفض تلك النظريات التي تعالج التاريخ على أنه إنتاجٌ آلي أو صراع من أجل الوجود بين الأفراد والمجتمعات، أو على أنه مجرد نموٍ عضوي أو حركةٍ ديالكتيكية، ويرى في التاريخ — بدلًا من ذلك — عمليةً خلاقة هي في أساسها أخلاقية، عملية تربية للفرد الفاعل بحريته ليبلغ مستوى الإنسانية الأصيل، الذي يصل فيه القانون الأخلاقي إلى صورته الصحيحة وتحققه الكامل.

أما الوجه الآخر من إنتاج فلنت العقلي فيتمثل في الدور القوي الذي لعبه في الصراع بين الاتجاهات الطبيعية اللاأدرية وبين اللاهوت المسيحي، وهو الصراع الذي كان يحتدم في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، وقد ألَّف في هذا الموضوع الكتب الآتية، «مذهب الألوهية Theism» (١٨٧٧، الطبعة الثالثة عشرة ١٩٢٩) و«النظريات المضادة لمذهب الألوهية Anti-Theistic Theories» (١٨٧٩، الطبعة التاسعة ١٩٢٩)،

في فرنسا وبلجيكا الفرنسية وسويسرا» (١٨٩٣). وقد اشتملت خطته كتابة ثلاثة مجلدات أخرى من ألمانيا وإنجلترا وإيطاليا، ولكنه لم يكتبها بالفعل.

[١٤] جان بودان (١٥٣٠–١٥٩٦) فيلسوفٌ سياسيٌّ فرنسي، كان يرى أن أفضل أنواع الحكم هو الملكية المقيدة، وله كتابٌ هام في فلسفة التاريخ، ألَّفه باللاتينية هو «منهج لتيسير المعرفة التاريخية». (المترجم)

[١٥] شارل برنار رينوفييه (١٨١٥–١٩٥٣) فيلسوفٌ مثاليٌّ فرنسي، كان مؤسس الحركة النقدية الجديدة neocriticism التي قامت على الرجوع إلى مذهب كانت مع تعديله. ومن مؤلفاته المتعلقة بموضوع البحث هنا، التاريخ وحلول المشكلات الميتافيزيقية، «ومدخل إلى الفلسفة التحليلية للتاريخ». (المترجم)

و«اللاأدرية Agnosticism» (١٩٠٣)، وهي كتب لقيت إقبالًا شديدًا، ودافعت عن قضية الإيمان الديني ضد عدم الإيمان بأسلحة الثقافة الواسعة العميقة. ولما كان فلنت يدرك أن موقف الأوساط الدينية من العلم الحديث كان حتى ذلك الحين يقترب من الرفض التام، فقد رأى أن رسالته، بوصفه مدافعًا عن الإيمان، هي على العكس من ذلك رسالة توفيق بينهما، وتخفيف التوتر بين اللاهوت المحافظ من جهة وبين الفلسفة الطبقية naturalistic والبحث العلمي للطبيعة من جهةٍ أخرى، ولقد حاول أن يجنب الإيمان المسيحي ذلك الخطر الذي تنطوي عليه تعاليم داروِن وسبنسر وهكسلي وأتباعهم، وذلك بالتخفيف من حدة حججهم المضادة لفكرة الألوهية، وبتكييف نتائج أبحاثهم بأوسع قدرٍ ممكن على النحو الكفيل بإثبات نظرته المؤمنة بالألوهية إلى العالم. ولكي يبرهن على وجود الله، التجأ إلى الحجج الأنتولوجية والكسمولوجية والأخلاقية القديمة، التي كانت في ذلك الحين قد فقدت قيمتها لدى الجميع، وأشار بوجهٍ خاص إلى ضرورة وجود أساسٍ عقلي للدين، الذي هو في رأيه أمر يتعلق بالعقل، أكثر مما يتعلق بالشعور أو الإرادة. بل إنه مما يميز وجهة نظر فلنت التي كانت عقلية في أساسها، أنه كان يتجاهل عنصر الإيمان في الدين، ويبالغ في تأكيد الوجه العقلي فيه، كما تظهر نفس هذه الروح بوضوح في أمورٍ أخرى، وكان من نتيجتها أنها قلَّلت من فعالية كتاباته في الدفاع عن العقيدة المسيحية بدلًا من أن تزيدها.

كذلك عرض فلنت في هذا الميدان برنامجًا يتصف بنفس الدقة المميزة له، غير أن إنجازه كان يتجاوز نطاق قدرته كثيرًا؛ إذ لم يكن يرمي إلى أقل من عرض مذهب تفصيلي في اللاهوت الطبيعي بكل أطرافه، وكان المفروض أن يعالج هذا المذهب أربع مشكلات بوجهٍ خاص: (١) إيضاح الأدلة التي لدينا للإيمان بوجود الله، (٢) تفنيد النظريات المضادة للألوهية، من إلحاد ومادية ووضعية وتشاؤمية وشمول للألوهية ولاأدرية، (٣) تحديد معالم وجود الله كما يتكشف في الطبيعة والتاريخ، (٤) تعقب أصل فكرة الله وتطورها في تاريخ التأمل النظري الألوهي. ولكن لم يتح له أن ينفذ هذا البرنامج إلا جزئيًّا؛ إذ إنه لم يضطلع على الوجه الأكمل، كما رأينا، إلا بالمهمة الثانية. والخلاصة أن فلنت كان باحثًا مدقِّقًا من الطراز الأول، مهتمًّا بنواحٍ أخرى أهمها التاريخ واللاهوت (لقد سُمِّي بأعلم أهل عصره في اسكتلندا). وكانت لديه قدرةٌ كبيرة على التعميم، وذهنٌ موضوعيٌّ نافذٌ أصيل، غير أن مكانته، بوصفه مفكرًا مستقلًّا له موقفه الخاص، كانت أقل من ذلك بكثير. أما من حيث هو مؤرخ لفلسفة التاريخ، ومناضل ضد المذهب

الطبيعي في الربع الأخير من القرن الماضي، فما زال اسمه يُذْكَر حتى اليوم باحترام، وكان آخر مؤلفاته: الفلسفة بوصفها علم العلوم وتاريخ تصنيفات العلوم Philosophy as the Scientia Scientiarum and a History of Classifications of the Sciences (١٩٠٤).

الباب الثاني

المدارس الفكرية المتأخرة

نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين

الفصل الأول

الحركة المثالية الجديدة

(١) القسم الأول: أصلها واتجاهها العام

نعني بالحركة المثالية الجديدة تغلغل المثالية الفلسفية الألمانية في الفكر الإنجليزي. ولم يصبح هذا التغلغل ملحوظًا إلا في العَقْدين السابع والثامن من القرن الماضي، أي بعد جيلٍ كامل من وفاة هيجل. وإذا كانت الصفة المميزة للفلسفة الإنجليزية حتى بداية هذه الحركة هي التزامها بدقة حدود تراثها القومي المنعزل نسبيًّا، ونفورها من أي عنصرٍ خارجي يقتحم أرضها عنوةً، بقدر نفورها من الانقلابات الداخلية، فإن أهمية الحركة الحديثة إنما تنحصر في أنها أحدثت تغيرًا تامًّا، واستحدثت وثبتت أشكالًا ومضموناتٍ فكريةً جديدة كل الجدة، وأضافت إلى حصيلة الفكر الإنجليزي ذخيرة من الأفكار الأجنبية التي لم تكن تُعرَف أبدًا من قبلُ. وعلى ذلك فإن المثالية الجديدة، التي كان دخولها إلى إنجلترا يمثل تحولًا هامًّا، لم تكن فقط توسيعًا وإثراءً وتعميقًا هائلًا للمحتوى المذهبي للتفكير الإنجليزي، بل كانت تمثل أيضًا، وقبل كل شيء، تراجعًا تامًّا عن الأساليب القديمة، وتحويلًا لدفة الفلسفة في اتجاهٍ جديد كل الجدة.

على أن هذا الرأي، القائل إن تغلغل المثالية الألمانية في إنجلترا قد أدى إلى الخروج على التراث الفلسفي القومي، يتناقض مع رأيٍ يظهر بين الحين والحين (ولا سيما من جانب الإنجليز)، يقول إن المسألة كلها لا تعدو أن تكون إيقاظًا لقوًى كانت غارقة في سباتٍ عميق، ولكنها كانت موجودة في الفكر الإنجليزي منذ البداية، وقد ورد أروع تعبير عن هذا الرأي الأخير في كتاب ألفه ج. هـ. مويرهيد J. H. Muirhead[١] (وهو كتاب له

قيمةٌ عظيمة، وفائدةٌ توجيهيةٌ كبيرة بالنسبة إلى بحثنا هذا)، وحاول فيه أن يكشف عن وجود تيارٍ متصل من التفكير المثالي يمر عبر تاريخ الفكر الفلسفي الإنجليزي بأسره، وأن يثبت أن الحركة المثالية لم تكن إلا امتدادًا موسعًا عميقًا لهذا التيار. على أن الوقائع التاريخية لا تؤيد هذا الرأي، فأيًّا ما كانت المذاهب والأفكار المثالية الرئيسية التي ظهرت في القرون السابقة، فإن الحركة التي بدأت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر لم تكن مرتبطةً بهذه المذاهب والأفكار لا على نحوٍ مباشر ولا على نحوٍ غير مباشر؛ ذلك لأن هذه الحركة كانت صريحة الارتباط بالفلسفة الألمانية الممتدة من كانْت إلى هيجل، ولم تعد أبدًا إلى أي تراث إنجليزيٍّ سابق. ومما يثبت استحالة كونها قد نبعت من التراث القومي مباشرةً، عدم وجود أي تيارٍ مثاليٍّ متصل في تطور الفلسفة الإنجليزية، وذلك على الأقل في القرن الذي سبق هذه الحركة مباشرةً، أي منذ وفاة باركلي (سنة ١٧٥٣) حتى ظهور كتاب ستيرلنج عن هيجل (١٨٦٥). فهذه الفترة على التخصيص هي أبعد الفترات عن أن يقال بوجود اتجاهٍ مثاليٍّ إنجليزي فيها، كما لا يمكن الزعم بأن حركة لها من القوة ما لتلك التي نحن بصددها، كان يمكن أن تشتعل جذوتها، وتصبح لها مثل هذه القوة الهائلة بفضل تأثير محاولاتٍ قليلةٍ هزيلةٍ متفرقة.

وإذن فعلينا أن نظل على اعتقادنا بأن النهضة الفلسفية في إنجلترا بعد أواسط القرن الماضي كانت ثمرةً متأخرة للمثالية الألمانية، وأنها تغذَّت من مصادرَ ألمانية، وتغلغلت فيها الروح الألمانية، أو أنها — إذا ما عبرنا عن الأمر بلغةٍ عملية — كانت في أساسها سلعةً ألمانية.

وليس المقصود من هذا الإقرار الواقع، لا الحكم، مدحًا أو قدحًا. فليس هذا موضع الكلام عن التغيرات التي طرأت على السلعة الأجنبية عندما استقرت في الأرض الإنجليزية، ولا عن مدى ارتباطها بالاتجاهات الفكرية القومية، أو بالصور الجديدة التي نمت منها، بل إن من واجبنا بالفعل أن نؤكد أن تغلغل التيار الفكري الألماني لم يحدث بطريقةٍ خارجيةٍ محضة، أي عن طريق اهتماماتٍ مدرسية، أو بالقسر والإرغام، وإنما حدث ذلك

[١] التراث الأفلاطوني في الفلسفة الأنجلوسكسونية The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy (١٩٣١).

عندما أصبح ضرورةً باطنة؛ ذلك لأنه ليس ثمة شك في أن الظروف المؤدية إلى قبول البذرة الجديدة كانت، في الوقت ذاته، مواتية إلى حدٍّ بعيد، وأن العوامل الحاسمة في هذا القبول كانت متعددة ومتنوعة.

فمن الملاحظ أولًا، أن الشعر والأدب بوجهٍ عام قد هيأ الجو الذهني لتلقِّي نظرةٍ مثالية إلى العالم. وكان من أهم العوامل التي ساعدت على البدء في الحركة الفلسفية على التخصيص، ذلك العمل التمهيدي الذي قام به، في النصف الأول من القرن التاسع عشر، شعراءُ مشهورون وكُتَّابٌ آخرون كان موقعهم خارج الأوساط الفلسفية المحترفة، وكان معظمهم على خلاف مع هذه الأوساط. فقد كان شعر الرومانتيكيين هو السبب في ظهور تلك النظرة الجديدة إلى العالم، والموقف الجديد من الحياة، الذي حل محل صور التفكير العتيقة الموروثة من عصر التنوير. وتظهر أولى بوادر المضمون الروحي الجديد، الذي شقَّ طريقه بعد ذلك بوقتٍ طويل إلى الفلسفة بدورها، في أشعار شيلي وكيتس، وورد سورث وكولردج. غير أن صمويل تيلر كولردج (١٧٧٢–١٨٣٤) هو الذي كانت له أهميةٌ خاصة من بين هؤلاء جميعًا، فهو لم يكن شاعرًا ملهمًا فحسب، بل كانت له أيضًا مواهبُ فلسفيةٌ أصيلة، وكان يسعى دائمًا إلى التعبير عن نظرته الشعرية إلى العالم تعبيرًا نظريًّا إلى جانب التعبير الفني، وفي خلال ذلك مرَّ ذهنه، الذي كان يتصف بقدرٍ هائل من التفتح والمرونة، بتغيراتٍ عدة، فتعرض مرة تلو المرة لتأثير هارتلي وباركلي واسبينوزا وأفلاطون وأفلوطين وكانْت وشلنج وغيرهم. وبعد اضطرابات وسوراتٍ متعددة، وصل أخيرًا إلى نوع من الميتافيزيقا الروحانية التي يمكن التعبير عنها بالحكم الرائعة والأقوال الموجزة أفضل مما يعبر عنها بالطريقة المنهجية الدقيقة. وقد وقف في هذه الآراء موقف المعارضة الشديدة للآراء الفلسفية السائدة في عصره وبلده، ولا سيما مذهب المنفعة التجريبي عند بنتام، الذي كان هو المذهب العصري المنتشر عندئذٍ. ومن الملاحظ أن الأوساط الفلسفية المتخصصة ذاتها كانت تعترف أحيانًا بأن كولردج قد أدخل إلى الفلسفة الإنجليزية روحًا جديدة لم تشترك في شيء مع الآراء الراسخة السائدة، كما جاء مثلًا في المقالات التي كتبها جون ستيوارت مل في عامي ١٨٣٨ و١٨٤٠ عن بنتام وكولردج، والتي أعيد طبعها، «أبحاث ومناقشات»، المجلد الأول، ورغم ذلك لم يظهر أي أثر لتدخل هذه الروح الجديدة في الأوساط الأكاديمية خلال حياة الشاعر، بل ولا بعد وفاته بجيلٍ كامل، وهذا أوضح دليل على أن الأوان لم يكن قد آن لحدوث تجديدٍ مثاليٍّ شامل في الفكر الإنجليزي.

ولقد كانت لفلسفة كولردج أهمية، بالنسبة إلى بحثنا هذا، من زاويةٍ أخرى، فمع هذه الفلسفة تدفق إلى إنجلترا لأول مرة مجرًى واسع من المثالية الألمانية. ومن الصعب أن

يقرر المرء إن كانت الأفكار الرئيسية في نظرته إلى العالم قد تشكلت في ذهنه قبل تعرفه على المذاهب الألمانية،[٢] أو أن أول ظهور لها كان على إثر اطلاعه على هذه المذاهب، غير أن كل ما يهم تاريخ الفكر هو أنه قد حدث اتصال بينه وبينها، وأنه كان اتصالًا وثيقًا إلى حدٍّ بعيد، وبفضله دخلت الفلسفة الألمانية لأول مرة في الإطار الذهني للإنجليز.[٣]

ونحن نعلم أن كولردج قد درس مذهب كانْت بالتفصيل، وأن هذه الدراسة تركت آثارًا واضحة في تفكيره الخاص. غير أن تأثير شلنج كان أعمق؛ إذ إن تعاليمه في الكونيات والجماليات قد اجتذبته وهزَّته من أعماقه، بل وكادت تستحوذ عليه تمامًا في بعض الأحيان، وقد أثبتت الأبحاث الأخيرة أنه درس كتاباتٍ متعددة لفشته وهيجل أيضًا، ودوَّن بعض التعليقات الهامشية عليها، رغم أن تأثير هذين المفكرَين أقل وضوحًا في مؤلفاته المنشورة (انظر كتاب «كولردج فيلسوفًا» ١٩٣١، ص٢٧١، للهامش)، كذلك كان لكل من لسنج وهردر وجوته وشيلر تأثيرٌ حاسم في تفكيره، وعلى ذلك فإن كولردج يمثل

---

[٢] تم هذا التعرف، لأول مرة خلال زيارته لألمانيا عام ١٧٩٨–١٧٩٩، ثم حدث بعد ذلك عن طريق دراسته المتعمِّقة للأدب الألماني والفلسفة الألمانية.

[٣] للاطلاع على مزيد من المعلومات حول دخول المذهب الكانتي إلى إنجلترا، انظر كتاب، «كانت في إنجلترا»، تأليف ر. ولك R. Wellek ١٩٣١ (برنستون).

وكانت أولى الكتب عن كانت في إنجلترا هي، «نظرة عامة وتمهيدية إلى مبادئ الأستاذ كانت General & Introductory View of Professor Kant's Principles» من تأليف ف. أ. نيتش F. A. Nitach، ١٧٩٦، و«مبادئ الفلسفة النقدية Principles of Critical Phil.». من تأليف ج. س. بك J. S. Beek، ترجمة ج. رتشاردسن J. Richardson، عام ١٧٩٧، و«أركان الفلسفة النقدية Elements of Critical Phil.». تأليف أ. ف. م. ويليش Wilich ١٧٩٨.

أما أولى الترجمات الإنجليزية لكانت فهي، «بحوث ومقالات في موضوعاتٍ أخلاقية وسياسية وموضوعاتٍ فلسفيةٍ متعددة Essays & Treatises on Moral, Political and Various Philosophical Subjects» في مجلدَين، ١٧٩٨–١٧٩٩، و«ميتافيزيقا الأخلاق Metaphysic of Morals» ١٧٩٩، «المنطق Logic» ١٨١٩، «المنطق لكل ميتافيزيقا مقبلة Prolegomena to Every Future Metaphysic» ١٨١٩، وقد أعيد طبع الكتابَين الأخيرَين مع «بحث ... في أسس إثبات وجود الله Enquiry ... Into The Grounds of Proof for the Existence of God» ١٨٣٦، وكان ج. رتشاردسن هو الذي قام بجميع هذه الترجمات، وظهرت ترجمة «ج. و. سمبل J. W. Semple» لكتاب «ميتافيزيقا الأخلاق Met. of Ethics» لأول مرة في ١٨٣٦، وكانت الترجمة الأولى لأول كتب «النقد» من عمل «فرانسيس هيود Francis Haywood» بعنوان Critic of Pure Reason ١٨٣٨ (الطبعة الثانية ١٨٤٨)، وقد نشر هيود عام ١٨٤٤ «تحليلًا لنقد العقل الخالص عند كانت An Analysis of Kant's Critick of Pure Reason».

غزوًا مبكرًا وفريدًا من نوعه للحياة الروحية الإنجليزية بواسطة الفكر المثالي الألماني، كما يمثل رد فعل عنيف على الموقف الذهني للقرن الثامن عشر، وعلى امتداد هذا الموقف في العشرات الأولى من القرن التاسع عشر في الفلسفة الإنجليزية القومية. وقد تمكن التيار التجريبي لمذهب المنفعة، الذي وجد في جون ستيوارت مل بطلًا جديدًا له، من السيطرة على الميدان إلى ما بعد منتصف القرن الماضي، فكان من نتيجة ذلك أن ظلت أنظار كولردج العميقة مبعثرة، عاجزةً عن أن تجد في أي مكان تربةً صالحة تضرب بجذورها فيها، ولم تثمر البذرة التي بذرها إلا لدى تلميذٍ واحد، كان هو الجراح «جوزيف هنري جرين Joseph Henry Green» (١٧٩١–١٨٦٣)، الصديق الحميم للشاعر طوال سنواتٍ عديدة، ثم منفذ وصيته الأدبية فيما بعدُ، ولقد كان من مهمته — بهذا الوصف الأخير — أن يفحص مخلفات كولردج الفلسفية ويضعها في صورةٍ منهجية، وهي مهمة كرَّس لها، في إنكارٍ واضح للذات، الجزء الأكبر من سنواته الأخيرة، دون أن يتمكن من إنجازها. على أنه قد شيد نوعًا من المذهب الفلسفي من كتابات الشاعر ومذكراته وملاحظاته الهامشية ومحادثاته، ونُشِرَت هذه بعد وفاته بعنوان «الفلسفة الروحية»، المبنية على تعاليم المرحوم س. ت. كولردج Spiritual Phil. founded on the teaching of the Late S. T. Coleridge. (١٨٦٥، في مجلدَين). ورغم التغير الذي طرأ منذ وفاة كولردج، فقد ظهر هذا الكتاب وظل دون أن ينتبه إليه أحد؛ إذ طغى عليه كتاب سترلنج عن هيجل، الذي ظهر في العام نفسه، وبعد ذلك اتجه القراء مباشرة إلى المصادر الألمانية دون أن يعبئوا بكولردج وتلميذه، ولم تبقَ أفكار كولردج حية إلا لدى قلة منهم، إلى جانب جرين، مثل ف. د. موريس F. D. Maurice وس. هـ. هدجسن S. H. Hodgson، وقد أهدى الأخير كتابه «فلسفة التفكير Phil of Reflection» (١٨٧٨) إلى كولردج بوصفه «أبًا فلسفيًّا» للمؤلف، ولم تُبحث فلسفة ذلك الشاعر الرومانتيكي العظيم بحثًا تاريخيًّا إلا في وقتٍ قريب، بفضل كتابي، أليس د. سنيدر Alice D. Snyder «آراء كولردج في المنطق والتعليم Coleridge on Logic & Learning»، ١٩٢٩ ومويرهيد J. H. Muirhead «كولردج فيلسوفًا C. as Philosopher»، ١٩٣٠.

ومن معاصري كولردج ومعارفه في ميدان الأدب، توماس دي كوينسي Thomas de Quincey (١٧٨٥–١٨٥٩) الذي اجتذبته الفلسفة الألمانية، وقد درس بحماسة كتابات كانت وفشته وشلنج، وحاول أن يُثير الاهتمام بأفكارهم وأن يقربها إلى أذهان أكبر عدد من الناس، ولكنه، رغم ما كان يبديه من آن لآخر من استبصارٍ عميق إلى حدٍّ يدعو إلى

الدهشة، كان يفتقر إلى الفهم الذي لا بد منه لمهمة كهذه، وزاد الأمور غموضًا أكثر مما زادها وضوحًا. ولا يمكن أن يقال إنه كان عاملًا هامًّا في فتح آفاق الفكر الألماني، ومع ذلك فقد كان واحدًا من الإنجليز القلائل الذين لهم أية معرفة بهذا الفكر في العَقْدين الثالث والرابع من القرن الماضي.[٤]

على أن أحدًا لم يدعُ إلى رسالة المثالية بمثل العمق والتأثير الذي دعا به إليها توماس كارليل (١٧٩٥–١٨٨١)، فإليه، أكثر من أي شخص غيره، يرجع الفضل في إحداث التغيير الذهني الكامل الذي وقع في أيامه، وتهيئة الأرض للبذرة الجديدة. ورغم أن مواهب كارليل ومعلوماته الفلسفية كانت أقل من مثيلاتها عند كولردج، فقد كان أقوى منه اقتناعًا، وأشد إصرارًا وجرأة، وهكذا استوعب القيم الروحية للأدب والفكر الألماني، ثم عرضهما ثانيةً بكل ما كان يتصف به أسلوبه التنبئي من تأثيرٍ بالغ. ولقد كان إيمانه الكامل برسالته هو الذي أضفى على أقواله قوَّتها الإقناعية، وجعل لكلماته أصداءها القوية، وكان هو أول زعماء رد الفعل الحاسم على تراث القرن الثامن عشر، وعلى كل بقاياه في القرن التاسع عشر — أي على عصر التنوير — الذي كان رائده العقلي في نظره هو هيوم، وعلى الاكتفاء المتكاسل بالشكل والإنكار، وعلى الموقف الطبيعي وأخلاق المنفعة، وعلى تجاهل الروح النقدية وسيطرة العقل الغاشمة. ووسط كل أعراض الإفلاس الروحي هذه، التي كانت متفشية في بلاده، حاول أن يغرس القيم الجديدة التي ولدتها الفلسفة الكلاسيكية والأدب الكلاسيكي عند الألمان. وعلى هذا النحو أصبح جسرًا حيًّا بين الثقافتَين الألمانية والإنجليزية، وسفيرًا أو ممثلًا للروح الألمانية في بلاده، وأدى هذه المهمة على نحوٍ أفضل مما أداها عليه كولردج في أي وقت. ولكن، رغم هذا كله، لم يكن لديه أي اهتمامٍ فلسفي على التخصيص، ولم يكن للفلسفة بالنسبة إليه أي معنًى إذا ما فهمت على أنها تعمق في التحصيل أو تأملٌ خالص. ولقد اعتنق من المثالية وجهها العملي والديني أكثر مما اعتنق وجهها النظري، وآمن بها بوصفها قوةً حية وموقفًا ذهنيًّا أكثر مما آمن بها بوصفها نظرية أو فرعًا للمعرفة. وبدلًا من أن يتخذ من الفلسفة موضوعًا للتفكير، اكتفى بأن يحياها كيما يدعو إلى قيمتها الروحية ويطبقها على الحياة، منظورًا إليها من الوجهة الديناميةِ، ويدمجها فيها. وبمثل هذا الموقف تعلَّم من كانْت وفشته أكثر كثيرًا مما تعلَّم

[٤] نشر دي كوينسي عدة مقالات عن كانْت، كما نشر ترجمات لأجزاء من مؤلفاته في مجلاتٍ شعبية. وللاطلاع على التفاصيل يرجع القارئ إلى كتاب ر. ولك، «كانت في إنجلترا»، ١٩٣١، ص١٧١–١٨٠.

من شلنج وهيجل، وهذا ينطبق بوجهٍ أخصَّ على فشته، الذي كان يدين له بالجزء الأكبر من الوجه الفلسفي لتفكيره، ولم يكن يمل أبدًا من إحالة معاصريه إلى هردر ونوفالس وجان بول وشيلر، وإلى جوته العظيم، بوصفهم دعاة وخالقين لقيمٍ عمليةٍ جديدة ولكنها أزلية.

وفي أمريكا كانت لإمرسون Emerson رسالةٌ شبيهة برسالة كارليل، وإن لم يكن تأثره بالألمان السابقين عليه قد بلغ مثل هذا العمق. ولما كانت كتاباته قد أثرت في إنجلترا بدورها تأثيرًا بالغًا، فقد لزم التنويه بأهميته.

من هذه الاتجاهات، لا من أوساطٍ فلسفيةٍ خالصة تلقَّت الحركة الجديدة أكبر قوةٍ دافعة لها. صحيح أن البعض، في هذه الأوساط، كانوا يستبقون الحركة الجديدة من آنٍ لآخر، غير أن معظم هؤلاء لم يتجاوزوا نطاق الإلمام بتعاليم الفلاسفة الألمان والاهتمام بهم، ونادرًا ما أظهروا فهمًا حقيقيًّا لهم، وكلهم على السواء كانوا منعزلين بدرجاتٍ متفاوتة، فلم يجتمعوا أبدًا بالقدر الذي يكفي لتكوين حركةٍ واحدة، وفضلًا عن ذلك فلم يتوافر لأحد منهم فهمٌ كامل للمثالية في مجموعها. وهكذا فإن دورهم، في التعجيل بظهور الحركة المثالية، كان إما ضئيلًا جدًّا وإما متعمدًا. ومع ذلك فمن واجبنا أن ننوِّه بعمل السير وليام هاملتن ومدرسته، التي سيطرت على الميدان الفلسفي، ولا سيما في اسكتلندا، في أواسط القرن الماضي؛ فقد كان هاملتن أول فيلسوفٍ محترف في إنجلترا اكتسب معرفةً عميقةً واسعة بالمؤلفات الفلسفية الألمانية وانتفع من هذه المعرفة، وكان يفوق كل معاصريه في فهمه إلى القراءة وعمق معلوماته، ومن المألوف أن يصادف المرء في كتاباته أسماء كبار المفكرين الألمان، بل إن من الممكن وصف مذهبه الخاص بأنه محاولة للتوفيق بين الفكر الاسكتلندي وتفكير كانت أو لإيجاد مركَّب منهما، أو إذا شئنا تعبيرًا أدق، لتطعيم فلسفة الموقف الطبيعي عند ريد ببذرةٍ كانْتيَّة. غير أن أهم ما أخذه هاملتن عن كانت هو النزعة الظاهرية اللاأدرية Agnostic Phenomenalism في نظرية المعرفة النقدية، والفكرة القائلة إن المعرفة البشرية تقتصر على المظاهر وعلى ما هو متناهٍ مشروطٍ نسبي. ولقد أدى اقتصاره على إبراز الجزء النظري من مذهب كانت، بل والوجه السلبي منه فحسب؛ أدى ذلك إلى جعل هذا الجزء يبدو وكأنه كل ما في الفلسفة الترنسندنتالية أو على الأقل أهم ما فيها، فكان من نتيجة هذه الصورة الجزئية المضللة إلى أبعد حد أنْ حيل بينه، وكذلك بين مواطنيه، وبين الوصول إلى نظرةٍ شاملة إلى تفكير كانت، وفهمٍ أصيل له، كما قطع الطريق على المذاهب التالية لكانْت. صحيح أنه كانت لديه معرفةٌ

وثيقة بهذه المذاهب، ولكنه كان عاجزًا تمامًا عن اكتساب أي شيء منها، وبدد جهوده في خلافٍ عقيمٍ زائف مع «فلسفة اللامشروط (المطلق)». فقد أفتى بعدم مشروعية المذاهب الميتافيزيقية الكبرى التي ظهرت نتيجة لنقد العقل عند كانْت، وأصبح هذا الحكم، بفضل سلطته العظيمة، هو الرأي السائد وقتًا طويلًا. ومن هنا كان من أولى المهام التي تعين على سترلنج القيام بها عند وضع أسس بنائه الجديد، إعلان احتجاجه بشدة على تشويهات هاملتن ونظراته السطحية، وإنكار أصالة نظراته إلى الفلسفة الألمانية؛ ذلك لأنه كان واثقًا من أن عدم إنصاف هاملتن لهذه الفلسفة قد عاق تقدم الفكر الإنجليزي جيلًا كاملًا. ومع ذلك فلا مفر لنا من أن نعترف لهاملتن بفضل إنقاذ الفلسفة الإنجليزية، بعلمه الغزير، من الطريق المسدود الذي كانت قد انتهت إليه؛ إذ أتاح دخول مصادرَ جديدةٍ وجلب إليها روافد من الفكر الأجنبي المعاصر له، فلم يكن لأي فيلسوفٍ آخر، قبل سترلنج، مثلما كان لهاملتن من الأثر في القضاء على عزلة الفلسفة في بلاده.

وبعد وفاة هاملتن، أصبح جون ستيوارت مل هو أبرز الشخصيات في ميدان الفلسفة في إنجلترا، بل أصبح هو الممثل الوحيد للفلسفة في إنجلترا، وأكثر المفكرين قراءً، في الفترة التي تلت منتصف القرن الماضي مباشرة، وفيه التقت جميع تيارات الفكر الفلسفي التي كانت حية عندئذٍ. ولقد بلغت سيطرته من الاكتمال حدًّا أصبح من المستحيل معه أن يجد أي شخص يتحدث ضده آذانًا صاغية. ونستطيع أن نذكر أولًا، ضمن أولئك الذين غامروا بالسياحة ضد التيار التجريبي، اسم جون جروت J. Grote (١٨١٣–١٨٦٦)، الذي كان أستاذًا للفلسفة الأخلاقية في كيمبردج، فقد دار تفكيره، الذي كان منعزلًا وشبه مستقل، في إطار المثالية، ولكنها لم تكن مثالية هاملتن، بما فيها من نسبية لا أدرية، فقد رفض تعاليم هذا الأخير صراحةً، وحبذ بدلًا منها مذهبًا تكون المعرفة فيه هي «تعاطف العقل مع العقل، من خلال الوجود المشروط الجزئي»،[٥] فمن الممكن بلوغ الواقع الحقيقي والشيء في ذاته في المعرفة، وذلك راجع إلى أن طبيعته هي نفس طبيعة الذهن الذي يعرفه. وقد جمع جروت، إلى هذه الفكرة، نقدًا عميقًا للمذهب الظاهري أو الوضعي، وإن يكن قد اقتصر على توجيه نقده إلى ادعاء هذا المذهب أنه هو الكلمة الأخيرة في الفلسفة، أو هو الفلسفة كلها. فمعرفة الظواهر هي شكلٌ مفيد من أشكال المعرفة، وهي تمثل نوعًا حقيقيًّا من التجريد في مجالها الخاص؛ مجال العلوم الطبيعية، ولكنها مع ذلك

[٥] بحث استطلاعي فلسفي Exploratio Philosophica، الجزء الثاني، ص٢٩٦.

لا تعدو أن تكون تجريدًا مستمدًّا من سياقٍ أوسع منها كثيرًا؛ فهي إذن معرفةٌ مبدئية تمهد للمعرفة الفلسفية بمعناها الدقيق. ومن هنا كان من الواجب تكملة وجهة النظر الظاهرية وإتمامها بوجهة النظر المثالية، بل إن تفكيرنا لا يكون فلسفيًّا حقيقةً إلا إذا فكرنا بالطريقة المثالية؛ إذ إن جروت لم يكن يعني بالفلسفة الاهتمام بموضوع المعرفة، وإنما الاهتمام بواقعة المعرفة أو عملية المعرفة ذاتها. ومن ذلك فإنه لم يصل إلى أي إيضاحٍ كامل لموقفه، وكل ما فعله هو الاعتراف بعدم كفاية النظريات السائدة في أيامه، وتلمُّس طرقٍ جديدة للتفكير على غير هدى. ولقد كان في ذهنه نوع من المثالية الموضوعية أو الميتافيزيقية، ولكن وجوده في بيئة لها اتجاهٌ مختلف كل الاختلاف، جعله أكثر انعزالًا من أن يتمكن من تشييد مذهب له قوامه الصحيح. ومن هنا فإنه لم يكد يلقى أية استجابة مباشرةً، ولم تجد الأفكار الخصبة القليلة التي غرس بذرتها تربةً مناسبة هنا أو هناك إلا بعد مضي وقتٍ طويل. وقد ظهر الكتاب الفلسفي الوحيد الذي نشره هو ذاته، وهو «بحث استطلاعي فلسفي، المجلد الأول»، سنة (١٨٦٥) في نفس السنة التي ظهر فيها كتاب سترلنج عن هيجل. أما بقية مؤلفاته[٦] فقد نُشِرَت بعد وفاته ولم تلقَ إلا اهتمامًا ضئيلًا.

أما جيمس فريير James F. Ferrier (١٨٠٨–١٨٦٤، الذي كان أستاذًا بكلية سانت أندروز)، فكان مثل جروت، من القلائل الذين رفضوا، في أواسط القرن التاسع عشر، الخضوع لسلطة هاملتن (الذي كان يعجب كثيرًا بمواهبه العقلية وبشخصيته القوية) أو سلطة مل، وإنما سار في طريقه الخاص، وقال بمذهبٍ مثالي كانت معالمه أوضح كثيرًا من تلك الخيوط المفككة التي قال بها جروت، واحتوى مذهبه على عناصرَ كثيرة من الحركة التي سرعان ما ظهرت بعد ذلك. وقد وحد في مؤلَّفه الرئيسي، «مبادئ الميتافيزيقا Institutes of Metaphysic»، (١٨٥٤)، بين الفلسفة وبين العلم النظري (speculative)، وكشف عن خصائص هذا العلم بطريقةٍ منهجية، في صورة نظريات تُستنبَط كلٌّ منها من السابقة عليها، على نحو يقرب كثيرًا مما فعله اسبينوزا في كتاب «الأخلاق». وينقسم الكتاب إلى ثلاثة أجزاء: (أ) الإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة، (ب) الأجنيولوجيا Agnoiology أو نظرية الجهل، (ج) الأنتولوجيا أو نظرية الوجود. وقد

[٦] «اختبار لفلسفة المنفعة An Examination of the Utilitarian Phil.»، ١٨٧٠، «بحث في الأفكار الأخلاقية A Treatise on the Moral Ideas» ١٨٧٦، «بحث استطلاعي فلسفي، المجلد الثاني»، ١٩٠٠.

صاغ في قضيته أو نظريته الأولى، التي يُبْنَى عليها بالتالي مذهبه بأكمله، القانون الأساسي لكل معرفة، وهو: «مع أي شيء يعلمه أي عقل، ينبغي أن يعرف هذا العقل ذاته، بوصف هذه المعرفة أساسًا أو شرطًا لعلمه» (الطبعة الثالثة، ص٧٩)، وهنا نرى، منذ البداية، اتفاقًا واضحًا مع كانت. والحق أن فريير هو على الأرجح أول مفكرٍ إنجليزي تفهم الفلسفة الألمانية وتعاطف معها، وانتفع منها على نحوٍ إيجابي لصالح مذهبه الخاص. ولقد أحس بتأثير هذه الفلسفة في زيارة مبكرة قام بها لألمانيا، وظل فيما بعدُ على صلةٍ وثيقة بها، وربما كان مقالاه عن شلنج وهيجل في «القاموس الإمبراطوري للسير العالمية Imperial Dict. of Universal Biography» (١٨٥٧–١٨٦٣)[٧] أولى الكتابات التي تجلَّى فيها فهمٌ حقيقي لهذين المفكرَين باللغة الإنجليزية. وكان لموقفه من هيجل طرافةٌ خاصة، فقد كان دائمًا ينفي الاعتقاد بأنه كان هيجليًّا، وأيًّا ما كان الأمر، فلدينا اعترافه الخاص بأنه كان يكافح بقوة، ولكن دون نجاح في معظم الأحيان، لكي يفهم هيجل، فهيجل كان بالنسبة إليه، كما كان بالنسبة إلى سترلنج، — السر الأعظم، المحاط بهالة من الهيبة السحرية، وهو شخصية ليست لديه فكرةٌ عقلية عن عظمته، وإنما مجرد إحساس وشعورٍ غامض بها. وإنا لنصادف لدى فريير، كما نصادف لدى سترلنج (مبادئ الميتافيزيقا، ص٩١ وما يليها) تعبيرات تلمح إلى أن العملاق الذي لم يقهر سينقضُّ كالقدر على كل ما هو مقدس في تراث الفلسفة الإنجليزية.

ويرتكز مذهب فريير — وهو مذهبٌ مطلق يقوم على أساسٍ نظريٍّ بحت — على نظريةٍ مثالية في المعرفة، وعلى نظريةٍ أصيلة تمامًا في الجهل. وكان هذا المذهب تجريديًّا نظريًّا بنَّاءً إلى درجةٍ رفيعة، في وقت انحدر فيه التأمل النظري عند الإنجليز إلى أدنى درجاته. ويظهر التأثير الألماني بوضوح في هذا الانطلاق للقوى التأملية، وكذلك في تركيب المذهب عامة، وفي اتجاهاته الفكرية الخاصة، غير أن فريير قد نهل أيضًا من منبع الفلسفة القومية، فعاد إلى باركلي واستمدَّ من فلسفته عناصرَ هامةً أدمجها في مذهبه الخاص،[٨] ولما كان باركلي في ذلك الحين يكاد يكون منسيًّا في إنجلترا، فعلينا أن ننسب إلى

---

[٧] أعيد طبعهما في كتابه «محاضرات في الفلسفة اليونانية المتقدمة ومخلفات فلسفية أخرى Lectures on Early Greek Phil. and other Philosophical Remains» ١٨٦٦، المجلد الثاني.

[٨] لم يكن ذلك الذي تأثر به هو باركلي المعروف تاريخيًّا، بقدر ما كان باركلي كما يرى من خلال منظار ألماني، كذلك حوَّر فريير أفكاره شأنها شأن كل ما اقتبسه، على النحو الملائم لذهنه الخاص.

فريير فضلًا آخر هو فضل إعادة اكتشافه من جديد،[٩] وإعطائه القوة الدافعة الأولى لبعث مذهب باركلي، الذي تحقق على يد فريزر، وكولينز سيمون Collyns Simon، وراشدال Rashdall وغيرهم. وأخيرًا ينبغي أن نلاحظ أنه ربما كان أول اسكتلندي يثور على تراث المدرسة الاسكتلندية.[١٠]

فالموقف الطبيعي في رأيه لا يمكن أن يكون معيار الحقيقة الفلسفية؛ لأن التفكير اليومي، الذي هو أبعد ما يكون عن التفكير العقلي، مضطر إلى الخضوع تمامًا لقرارات هذا التفكير العقلي، وهنا أيضًا كان فريير مبشرًا ومتنبئًا بتطورات ستحدث فيما بعدُ. غير أن اهتمامنا الرئيسي ينصبُّ هنا على الحديث عنه بوصفه واحدًا من رواد الحركة المثالية، التي ساهمت كتاباته، بما أحرزته من شهرةٍ غير قليلة في وقتها، في إعطائها قوةً دافعة ومضمونًا.

وآخر من سنذكرهم من أولئك الذين أحسوا بوضوح بتأثير الفلسفة الألمانية قبل بداية الحركة بمعناها الصحيح، هو اللاهوتي فريدريك دنيسون موريس F. Denison Maurice (١٨٠٥–١٨٧٢). ولقد كان موريس أستاذًا للتاريخ والأدب الإنجليزي (١٨٤٠) وكذلك للاهوت (١٨٤٦) في «كنجز كوليدج» بلندن، حتى عام ١٨٥٣ حين أُعفِي من منصبه بسبب آرائه المفرطة في تحررها، ومنذ عام ١٨٦٦ حتى وفاته شغل كرسي الفلسفة الأخلاقية بجامعة كيمبردج. ولقد تشبع بعمق بروح كولردج؛ إذ كان واحدًا من تلامذته القلائل، ولكنه لم يفلح أبدًا في التعمق في مجاهل وغوامض التصوف عند هذا الشاعر الفيلسوف، والارتقاء به إلى مستوى التفكير الواضح. وفضلًا عن ذلك فقد رجع، بفضل كولردج، إلى الدراسة المباشرة للفلاسفة واللاهوتيين الألمان، واستمدَّ منهم أفكارًا ملهمةً عديدة، غير أن نشاطه الرئيسي كان خارج نطاق الفلسفة التي لم يكرس لها إلا اهتمامًا عارضًا.[١١]

---

[٩] وذلك في مقاله «باركلي والمثالية Berkeley & Idealism» في «مجلة بلاكوود Blackwood's Magazine» ١٨٤٢، المجلد الحادي والخمسين (أعيد طبع المقال في كتابه «محاضرات في الفلسفة اليونانية إلخ»، ١٨٦٦، المجلد الثاني).

[١٠] كان فريير يعني، بتسمية فلسفته «اسكتلندية في الصميم» أنها أصيلة تمامًا، وأنها نتاج قوي وليست اقتباسًا أجنبيًّا، ولقد كان في هذا صادقًا.

[١١] انظر على الأخص كتابه التاريخي الضخم «الفلسفة الأخلاقية والميتافيزيقية Moral & Metaphysical Phil.»، في مجلدَين، ١٨٧١–١٨٧٢ وهو توسيع لمقال في «دائرة المعارف المتروبولية Encyclopaedia Metropolitans» (١٨٤٨).

وهكذا فإن إحياء المثالية في إنجلترا قد مهدت له تياراتٌ أدبية، وبشَّرت به قلة من الفلاسفة المنعزلين، غير أن هناك عاملَين آخرَين ساعدا على إحداث هذا الإحياء والتعجيل به، أولهما اهتمام الأوساط الدينية واللاهوتية، وثانيهما العناية بالدراسات الكلاسيكية في الجامعات القديمة.

ففي النصف الأول من القرن التاسع عشر، لم يكن التوتر التقليدي بين الفلسفة والدين، أو بين المعرفة والإيمان، قد تحوَّل إلى صراعٍ علني، وإنما كان أنصار كلٍّ من المعسكرَين يتسامحون مع أنصار الآخر، ويقفون منه موقف الحياد العطوف، وذلك باستثناء اصطداماتٍ قليلة كانت تقع هنا وهناك. فالفلسفة كانت على وجه العموم أقل اكتراثًا بالدين من أن تجعل منه مشكلةً حقيقية، وإنما اهتمت بمسائلَ أخرى، وتركت اللاهوت وشأنه. غير أن تحولًا أساسيًّا حاسمًا قد طرأ على هذا الوضع بعد منتصف القرن الماضي، فقد أدى ظهور الداروينية إلى اتخاذ الفلسفة موقفًا عدائيًّا من الدين، ونما المذهب الطبيعي والمادي بقوة بين أتباع دارون، وكان تغلغله في أذهان العامة أعمق من تغلغله في أذهان المثقفين، فكان لذلك أثره الهدام؛ فقد تعرض الدين — نتيجة لذلك — لخطرٍ داهم. وهكذا دخل اللاهوت المعركة، بوصفه الجهة المختصة بالدفاع عن الدين، غير أن الأسلحة اللاهوتية وحدها لم تكن كافية للمضيِّ في المعركة ضد المادية، وإنما كان لا بد من صرع العدو بسلاحه الخاص، أي بالفلسفة. على أن الفلسفة القومية كانت عاجزة عن ذلك تمامًا، فلم يكن من المستطاع استخلاص أي سلاحٍ جديد منها، بل إن جانبًا منها قد هرب رافعًا أعلامه البيضاء إلى معسكر العدو. وهكذا أدت خطورة الموقف إلى الإصغاء إلى تلك الأصوات الفلسفية التي كانت تتحدث منذ وقتٍ غير قليل من ألمانيا، وأدركت الدوائر الدينية المحافظة، بوجهٍ خاص، الأهمية العظمى لعقد تحالف مع المثالية الفلسفية في الصراع المقبل. وهكذا لم تكن الاعتبارات الفلسفية الخالصة هي التي أدت إلى فتح الباب للغز الألماني، وذلك في المراحل الأولى على الأخص، وإنما أدت إلى الرغبة في دعم اللاهوت المحافظ وتجديد قوة الإيمان المهدد، ضد هجوم اللاأدرية والطبيعية وعدم الاكتراث الديني والإنكار الصريح. وكان أول وأهم المذاهب التي استُغلَّت هو الميتافيزيقا البناءة (أو التركيبية) عند هيجل لا الكانتية؛ إذ كانت هناك شكوك تحوم حول كانت ذاته، وتتهمه باللاأدرية، وذلك نتيجة للتفسير المغرض الذي فرضته عليه مدرسة هاملتن. ويظهر هذا الاتجاه بكل وضوح عند رواد الحركة، أي عند سترلنج وجرين وولاس والأخوين «ليرد»؛ فالمثالية الفلسفية كانت عند هؤلاء جميعًا، وعند الكثيرين غيرهم، تعني تأييد

الدين والدفاع عنه، مهما كانت لها من دلالةٍ أخرى لديهم. ولقد اعترف سترلنج بذلك، كما سنرى فيما بعدُ، بصراحةٍ محمودة، وحتى في الحالات التي لم يُعترَف فيها بهذا الباعث بمثل هذه الصراحة، كان رغم ذلك موجودًا وله أثره. وليس من شأننا هنا أن نتحدث عن التفسيرات الباطلة المجحفة التي نشأت عن هذا الباعث، وحسبنا أن نؤكد أن الحركة كانت، في مراحلها الأولى، تدين لهذا الباعث بأكبر قوةٍ دافعة لهذا. غير أن هذا الباعث قد ضعف بنمو الحركة، وبدأت سطوته تخف حتى منذ أيام «نتلشيب Nettleship» وكاد أن يختفي تمامًا عند أنصار المذهب المتأخرين (مثل برادلي وبوزانكيت) أو يتحول إلى ضده (كما هي الحال عند ماكتجارت). وهكذا فإن المتدينين المحافظين، الذين هللوا بحماسة للحركة في مرحلتها الأولى، أصبحوا ينظرون إلى مراحلها المتأخرة بعين القلق وخيبة الأمل.

أما العامل الثاني فكان ينتمي إلى مجالٍ مختلف كل الاختلاف، فقد كانت جامعتا أكسفورد وكيمبردج تعتزان دائمًا بالروح الإنسانية واللغات الكلاسيكية (القديمة) وكانتا بهذا الوصف حاميتَي التراث الفلسفي لليونان؛ ذلك لأن الفلسفة اليونانية، ولا سيما فلسفة أفلاطون وأرسطو، كانت منذ وقتٍ طويل من أهم الوسائل التعليمية لنقل الثقافة الكلاسيكية، وعن طريقها انتقلت الروح اليونانية إلى كل جوانب الحياة العقلية، وكان لها تأثيرها النافع في الفلسفة كما في بقية هذه الجوانب. وهذا هو المعنى الذي يمكننا أن نفهم به العبارة القائلة بوجود «تراث أفلاطوني في الفلسفة الأنجلوسكسونية» ظل مستمرًّا على الدوام (وهذا هو رأي مويرهيد)، لا معنى استمرار شكل معين من أشكال الأفلاطونية ظل يعمل على نحوٍ فعال طوال تاريخ الفكر الإنجليزي (فأفلاطوني وكيمبردج كانوا ظاهرةً منعزلة، ولم تحدث منذ ذلك الحين حركةٌ مشابهة). وبعد منتصف القرن التاسع عشر حدثت نهضةٌ جديدةٌ هامة في دراسة الفلسفة اليونانية بأكسفورد ارتبطت أساسًا باسم «بنجامين جويت Benjamin Jowett» (١٨١٧–١٨٩٣)، ورغم أن جويت كان لاهوتيًّا قبل كل شيء، فقد كان رجلًا واسع الثقافة ذا نشاطٍ متعدد الجوانب، وكان من قادة حزب «الكنيسة الرحبة Borad Church»،[١٢] كما كان القوة الدافعة من وراء حركة إصلاح الجامعات، وما زال الأحياء من الجيل القديم

[١٢] حزب أو مدرسة في التفكير اللاهوتي ومنفعة عن المذهب الأنجليكاني، كان أنصارها يقولون بآراء متحررة واسعة الأفق، ويدعون إلى قبول أوسع قدرٍ ممكن من الأفكار. وقد كانت أبرز فترات نشاطهم هي

يذكرون عنه أنه كان أبرز أساتذة الجامعات وأقواهم تأثيرًا في عصره، وقد قضى حياته في التدريس في أكسفورد وحدها، ففي عام ١٨٣٨ أصبح زميلًا في كلية «باليول»، ثم مدرسًا بها بعد أربع سنوات، وأصبح في عام ١٨٧٠ أستاذًا Master، إلى جانب شغله كرسي اللغة اليونانية من ١٨٥٥ إلى ١٨٩٣. ويُعْزَى القدر الأكبر من شهرته إلى تجديده للدراسات الكلاسيكية بروح الفلسفة اليونانية ومن خلالها، وذلك خلال عمله في التدريس والكتابة، الذي امتد أكثر من نصف قرن، ولازمه النجاح الباهر طواله. ومن المعترَف به أن ترجمته لمحاورات أفلاطون، التي صدَّرها بمقدماتٍ رائعة، هي إلى اليوم أفضل الترجمات، ومن الممكن وصفها بأنها كلاسيكية، بمعنى أن أفلاطون أصبح بفضلها لأول مرة، قوةً تعليميةً حية بحق، وأصبح من المقتنيات المضمونة للأمة. فدورها بالنسبة إلى إنجلترا يساوي دور ترجمة «شلير ماخر» بالنسبة إلى ألمانيا، ولجويت ترجماتٌ أخرى لثوكوديدس Thucydides (١٨٨١) ولكتاب «السياسة» لأرسطو (١٥٨٨)، غير أنها أقل أهمية؛ إذ إنه كان فيها أضعف تحمسًا للمؤلفات الأصلية وأقل تعاطفًا معها.

ويمكن القول إن هذا الاهتمام المتجدد والمتعمق، في أكسفورد، بفلسفة العصور الكلاسيكية القديمة، قد أتى في الوقت المناسب؛ نظرًا إلى الاتجاه الذي أخذ الفكر الإنجليزي يتحول إليه في ذلك الحين. فقد كانت القرابة بين المثالية اليونانية والألمانية واضحةً، وشعر الجيل الناشئ في أكسفورد أكثر من أي مكانٍ آخر، بالحاجة الملحَّة إلى تخليص الفكر الإنجليزي من ضيق أفقه وخضوعه الذليل لتراثه، وإلى العودة به إلى المجرى العظيم للفلسفة الأوروبية. وهكذا كان بعث الدراسات الأفلاطونية الذي استهله جويت، هو نقطة تجمع للمؤثرات الفلسفية الآتية من ألمانيا، وفضلًا عن ذلك، فإن هاتين القوتَين المتقاربتَين: اليونانية والألمانية، اللتين تقابلتا سويًّا في أكسفورد في اتصالٍ متبادلٍ مثمر، قد توحدتا في جويت نفسه، وسارتا في اتجاهٍ مشترك.

فلقد اتصل جويت بالمثالية الألمانية اتصالًا مباشرًا في وقتٍ مبكر، أي في عام ١٨٤٤ و١٨٤٥، خلال إجازتَين صيفيتَين قضاهما في ألمانيا، فزار شلنج الكهل في برلين، ولكنه لم يعجب به على الإطلاق (ووصفه في رسالة كتبها في ذلك الوقت بأنه «ثرثار عجوز»)

النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ومن زعمائهم الآخرين، توماس أرنولد، وتشارلس كنجل و. ف. و. روبرتسون. (المترجم)

كذلك قابل ي. أ. إردمان[١٣] وناقش معه «أفضل طريقة لاستيعاب فلسفة هيجل». وبعد عودته إلى إنجلترا ازداد عكوفًا على دراسة هيجل، بل إنه بدأ في ترجمة كتاب «المنطق» لهيجل، ولكنه لم يكمل هذا العمل. وكانت حماسته ومثابرته في الكفاح من أجل فهم معاني هيجل مشابهةً لكفاح سترلنج بعد ذلك بحوالي عشر سنوات أو خمس عشرة سنة. وهكذا كتب يقول في رسالة له عام ١٨٤٥: «أما عن هيجل، فليست لديَّ إلا فكرةٌ غامضة عن معناه، ولكني أشعر بأني لن أرتاح حتى أزداد تعمقًا فيه.» وقال أيضًا: «إما أن ينجح المرء في هذه المحاولة وإما أن يضيع، أي أن يتخلى تمامًا عن الميتافيزيقا؛ فمن المحال أن يقنع المرء بأي مذهبٍ آخر بعد أن يكون قد بدأ في هذا.» غير أنه على خلاف سترلنج، لم يتأثر بهيجل تأثرًا كاملًا؛ فقد كانت طبيعته أكثر مرونة من أن يستحوذ عليها تمامًا هيجل أو غيره. وظل محتفظًا، حتى في هذه السنوات المبكرة، باستقلاله الذهني المميز له، وازداد احتفاظًا به في السنوات التالية.

وأهم ما يعنينا هنا هو أنه حثَّ مجموعة من صفوة تلاميذه على دراسة كتابات هيجل، وبذلك أصبح أول وسيط للفكر الألماني في الجامعة التي أصبحت فيما بعدُ مقرًا للمثالية الإنجليزية. فإلى جويت، أكثر من أي شخصٍ غيره، يرجع الفضل في دراسة الهيجلية ومناقشتها بحماسة في أكسفورد حتى منذ أواسط القرن الماضي، وفي تحولها إلى قوةٍ عقليةٍ متزايدة الأهمية. ولقد كانت للبذور التي غرسها في عقول تلاميذه ثمارٌ فلسفيةٌ يافعة. ولا ينقص من فضله في هذا الصدد، أن موقفه من هيجل قد مر بتقلباتٍ متعددة، وأنه لا يمكن أن يُعدَّ في أي وقت هيجليًّا كاملًا صادقًا؛ ذلك لأنه كان كلما ازداد غوصًا في تفكير اليونانيين، ازداد تباعدًا عن أستاذه الفلسفي الأول. ومع ذلك فإنه في كهولته الناضجة قد رجع بنظره في إعجاب وتبجيل إلى ما كان هيجل يعنيه بالنسبة إليه يومًا ما، فكتب يقول: «لقد مضى أكثر من أربعين عامًا على ابتدائي في قراءة كتابات هيجل، وأعتقد أن ذهني قد تلقَّى منه في ذلك الوقت من القوة الدافعة أكثر مما تلقاه من أي مفكرٍ سواه، ورغم أنني أدرك الآن أن مثل هذا النوع من الفلسفة لن يكتب له البقاء الدائم، فما زلت أكنُّ لمعلمي وأستاذي القديم أعظم التبجيل.»[١٤]

[١٣] يوهان إدوارد إردمان (١٨٠٥–١٨٩٢)، مؤرخٌ فلسفيٌّ مشهور، ومفكرٌ هيجلي، كان أستاذًا بجامعة «هاله» ألَّف كتبًا أهمها «محاولة لعرض تاريخ الفلسفة الحديثة عرضًا علميًّا» (في ستة مجلدات) و«معالم تاريخ الفلسفة» (في مجلدَين) و«معالم علم النفس». (المترجم)

ولقد مر كثير من رواد المثالية الإنجليزية، بل أهمهم، على يديه، ونخصُّ منهم بالذكر جرين وإدوارد كيرد ونتلشيب الذين كانوا هم المقربين إلى مؤلفاته وشخصيته نظرًا إلى اشتغالهم في كلية باليول. ولقد ظهر تأثير الفلسفة الألمانية في كتاباته أوضح ما يكون في مقدماته لترجمته لمحاورات أفلاطون (الطبعة الأولى، ١٨٧١). ولنقُلْ أخيرًا إن أهمية جويت ترجع إلى أنه هو الذي أدخل تلك الروح الفلسفية التي تولدت عنها الحركة المثالية الجديدة في إنجلترا، ورعاها سنواتٍ طويلة، وحفز على الاهتمام بها، ولقَّنها لتلاميذه.

على أن اليقظة الحقيقية للمثالية الإنجليزية لم تأتِ من جانب الأوساط الأكاديمية في أكسفورد، حيث لم تظهر مؤلفات تعبر عن الأفكار الجديدة إلا بعد فترةٍ طويلة من الإعداد والكمون، وإنما ظهرت بفضل بادرةٍ جريئةٍ حاسمة لرجلٍ اسكتلندي غير متخصص، كان حتى ذلك الحين مجهولًا، هو ج. هـ. سترلنج، الذي نشر في عام ١٨٦٥ مؤلفًا من مجلدَين عن هيجل. وفي العقْد التالي كانت الحركة قد بلغت أوج نشاطها بظهور كتاب «مقدمات إلى هيوم» لجرين (١٨٧٤) وكتاب «منطق هيجل» لولاس (١٨٧٤ أيضًا) «ودراسات أخلاقية» لبرادلي (١٨٧٦)، وأول كتاب لكيرد عن كانت (١٨٧٧). كذلك أدى هذا الإحياء إلى ظهور مجلةٍ فلسفيةٍ هامة، هي مجلة مايند Mind، (١٨٧٦، وما زالت هي أهم المجلات)، ورغم أن هذه المجلة كانت ترحب بجميع الاتجاهات الفكرية، فقد كانت واسطة للتعبير عن الحركة الجديدة. وفي العقْد التاسع من القرن الماضي دعمت الحركة موقفها، وأنتجت سلسلةً أخرى من الكتب الهامة؛ هي «فلسفة الدين» لجون كيرد (١٨٨٠)، و«هيجل» لإدوارد كيرد، و«مقدمة للأخلاق» لجرين، و«المنطق» لبرادلي، و«مقالات في النقد الفلسفي» (كلها عام ١٨٨٣)، و«المذهب الهيجلي والشخصية» لأندروسث (١٨٨٧)، و«المنطق» لبوزانكيت (١٨٨٨)، وكتاب كيرد الأكبر عن كانت (١٨٨٩). ولقد اتخذ الاتجاه المثالي لأول مرة، في كتاب «مقالات في النقد الفلسفي» صورة البيان المشترك، وساهم في تأليفه مجموعة من أصغر ممثلي هذا الاتجاه سنًّا، اشتهر بعضهم فيما بعدُ (مثل أ. سث. وهولدين وبوزانكيت وسورلي وهنري جونس ورتيشي). وقد أُهدِي الكتاب إلى جرين، الذي كان قد توفِّي في

[14] رسالةٌ مؤرخة في ١٨٨٤، وقد استمدَّ هذا النص والاقتباسات السابقة من رسائله من كتاب «حياة جويت ورسائله Life & Lettres of Jowett» تأليف أ. أبوت E. Abbott ول. كامبل L. Campbell، في مجلدَين، ١٨٩٢.

العام السابق. وأعرب إدوارد كيرد في التصدير عن المقصد العام للجماعة بقوله: «يتفق مؤلفو هذا الكتاب في الاعتقاد بأن طريق البحث الذي ينبغي أن تسلكه الفلسفة، أو الذي نستطيع أن نتوقع لها أن تساهم فيه بأهم نصيب في الحياة العقلية للإنسان، هو ذلك الطريق الذي شقَّه كانْت، والذي كان هيجل أعظم من ساهم في متابعته بنجاح. وأضاف إلى ذلك أن رغبتهم كانت متجهة إلى أن يضفوا على مؤلفات كانْت وهيجل تعبيرًا وتطبيقًا جديدين.» وقد اعترفوا بأن قبول آراء هذين المفكرَين حرفيًّا في بلدٍ آخر وجيلٍ مختلف «ليس بالأمر الممكن لو كان مطلوبًا، ولا بالأمر المطلوب لو كان ممكنًا.» وكان هدفهم هو أن يبينوا «كيف يمكن تطبيق مبادئ الفلسفة المثالية على مختلف مشكلات العلم والأخلاق والدين.» وهكذا تناولت المقالات مشكلات المنطق ونظرية المعرفة ومناهج البحث وفلسفة التاريخ وعلم الجمال والفلسفة الاجتماعية والفلسفة الدينية، وبذلك تضمنت كل مجال البحث الفلسفي كما وسعت نطاقه المثالية الألمانية.

ولقد ظهر الجزء الأكبر مما أنجزته هذه المدرسة (إذ إن من الممكن الكلام عن مدرسة في هذه المرحلة) في أكسفورد، التي كانت المعقل الحقيقي للحركة، وظلت كذلك حتى بعد أن أدت وفاة جرين السابقة لأوانها إلى إحداث أول شقاقٍ جدي في صفوف الرواد. ومن أكسفورد انتقل الطلاب الذين تشبعوا بروح كانت وهيجل إلى سائر أرجاء البلاد، وأخذوا يشغلون بالتدريج كراسي الأستاذية وغيرها من مناصب التدريس في بقية الجامعات. وكانت جامعة جلاسجو مركزًا هامًّا آخر؛ فهناك استقرت التعاليم الجديدة فيها منذ وقتٍ مبكر جدًّا، بفضل الجهود الرائعة التي بذلها إدوارد كيرد وشقيقه جون، وحلَّت محل مذهب هاملتن الذي كان سائدًا حتى ذلك الحين. واكتسحت موجة المثالية الظافرة كل ما صادفها في كل مكان، وسرعان ما تركت طابعها في الجزء الأكبر من التعاليم الفلسفية التي كانت تُلَقَّن وتدرس في الجامعات. وهكذا حدث تغييرٍ وتوجيهٌ جديد لا نظير لهما في تاريخ الفكر الإنجليزي بأسره. وفضلًا عن ذلك فإن حركة إحياء المثالية لم تبلغ في أي بلدٍ آخر ذلك الحد من الروعة، ولم يبلغ التأثير الروحي للمثالية ذلك الحد من القوة، الذي بلغه في إنجلترا في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر. وإنه لغريب حقًّا أن ألمانيا ذاتها لم تكد تشعر في أي وقت بهذا التحول العميق الذي طرأ على الفلسفة الإنجليزية بفضل تعاليم كانت وهيجل، وأنها لم تتلقَّ منها ثانيةً أي رد فعل أو تأثيرٍ مرتد.

ولقد سار تقدم الحركة على مراحلَ متعددة؛ كانت أولاها مرحلة استيعاب محتوى الأفكار الواردة بغية نشرها عن طريق الترجمات والشروح إلخ، وإدماجها في المادة المألوفة

للتدريس الأكاديمي واستغلالها في مكافحة التعاليم القديمة التي كانت لا تزال سائدة عندئذٍ. كان ذلك هو العمل الرئيسي الذي تم في العقد البادئ بسنة ١٨٧٠، وهو عمل تولاه من أسميهم بالرواد، وهم سترلنج وجرين وإدوار كيرد وولاس وغيرهم. ورغم أن هذا العمل كان تفسيريًّا في أساسه، فقد كان أداؤه يتميز باستقلالٍ ذهنيٍّ ملحوظ، وتم فيه التوصل إلى بعض المبادئ الأساسية في التفكير، ظهرت فيها بوادر معالمَ فكريةٍ هامة تميز بها التطور التالي. وهكذا حُوِّرَت الأفكار المستوردة، أو وُسِّعَت على الأقل في أثناء نقلها. ثم جاءت مرحلةٌ تالية ظهر فيها النقد الخلاق والبناء المستقل، وذلك لتحصين الأرض التي غزاها الرواد وتوسيع رقعتها. وما إن أُطلِقت الروح النقدية التأملية من عقالها، حتى أمكن تحطيم الأشكال القديمة، واستطاع الفكر أن يبدأ التحليق في مساراتٍ جديدة. وهكذا أفضت الحركة الهيجلية إلى ظهور عدد من المحاولات المستقلة الأصلية لإيجاد حلولٍ جديدة للمشكلات الكونية القديمة. ومهما كانت درجة ابتعاد هذه المحاولات عن نقطة بدايتها، أو اختلفت طرق التفكير الأخرى التي انتهت إلى التحالف معها، فإن القوة الدافعة الأولى التي تلقتها إنما كانت عن الحركة المثالية الجديدة. ولا شك أن أقوى ذهنَين تأمليَّين ظهرا من بين صفوف هذه المدرسة كانا برادلي وماكتجارت، غير أن بوزانكيت وبرنجل باتيسون وورد وسورلي وهولدين وغيرهم قد ساهموا بدورهم في العمل البناء وتوصلوا إلى نتائج لها شيء من الأهمية.

فإذا تساءلنا عن أقوى المثاليين الألمان الكبار أثرًا في الفكر الإنجليزي كان الجواب دون شك هو أنه هيجل؛ بحيث يحق أن يطلق على الحركة كما أطلق عليها بالفعل، اسم الهيجلية الجديدة أو الهيجلية الإنجليزية،[١٥] ولكن ينبغي ألا يغرب عن بالنا أن «كانت»

[١٥] تُرجِمت جميع كتب هيجل الرئيسية إلى الإنجليزية، وفيما يلي بيان بأهم الترجمات، «ظاهريات الروح The Phenomenology of Mind» (ترجمة ج. ب. بيلي J. B. Baillie) ١٩١٠، في مجلدَين، الطبعة الثانية مراجعة، في مجلدٍ واحد، ١٩٣١، «علم المنطق Science of Logic» (ترجمة و. هـ. جونستون W. H. Johnston ول. ج. ستروذرس L. G. Sturthers)، في مجلدَين، ١٩٢٩، كذلك قام هـ. س. ماكران H. S. Macran بترجمة الجزء الثاني من هذه الطبعة الموسعة «للمنطق» بعنوان «نظرية المنطق الصوري Doctrine of Formal Logic»، ١٩١٢، «منطق العالم والفكرة Logic of World & Idea» (١٩٢٩)، كما ظهر كتابا «منطق هيجل Logic of Hegel» في ١٨٧٤، والطبعة الثانية المراجعة سنة ١٨٩٢، و«فلسفة الروح Phil. of Mind»، ١٨٩٤، وقام بترجمتها و. ولاس W. Wallace بوصفهما الجزء الأول والثالث من «دائرة المعارف Encyclopaedic»، أما الجزء الثاني (في فلسفة الطبيعة) فلم يترجم بعدُ.

بدوره كان له تأثيرٌ قويٌّ عميق؛ لأنه هو الذي أطلق القوة النقدية من عقالها، مثلما أطلق هيجل القوة التأملية النظرية. غير أن جميع المذاهب المثالية الألمانية، كانت تُعدُّ عادةً كلًّا واحدًا، يكشف عن تطورٍ عضويٍّ ضروري من كانت إلى هيجل، حتى رغم ما كان يحدث من آن لآخر من محاولات لاستغلال أحدهما ضد الآخر. كذلك ساهمت قوى فشته وشلنج في تكوين هذه الحركة، ولم يكونا مجرد موضوعَين للاهتمام والبحث. وهذا أيضًا يصدق، ولكن بدرجة أقل كثيرًا، على هربارت Herbart[١٦] وشوبنهور وأ. فون هارتمان،[١٧] غير أن لوتسه كان هو الفيلسوف الذي دُرِّس بأكبر قدر من الحماسة، وحظي بأعمق الاحترام، وشاع استغلال أفكاره، من بين الفلاسفة الألمان التالين للفترة الكلاسيكية المثالية؛ فقد كان له تأثيرٌ هائل، لم يَفُقْه سوى تأثير كانت وهيجل. وقد ظهر كتابه «مذهب في الفلسفة» (المنطق والميتافيزيقا) مترجمًا عام ١٨٨٤، وأعقبته في العام التالي ترجمة لكتابه «العالم الأصغر Microcosmos». ولما كانت المثالية قد بلغت في ذلك الحين أوجها، فإن

[ملحوظة للمترجم: ظهرت في نيويورك سنة ١٩٥٩ ترجمةٌ إنجليزية لكتاب «دائرة المعارف Encyclopaedia of Phil. By Hegel»، قام بها جوستاف مولر Gustav E. Muoller، وهو ألماني الأصل، ولكن من أهم عيوبها أنها ترجمة مختصرة، تتخللها أحيانًا تعليقات للمترجم خلال النص. وهي تتضمن الأجزاء الثلاثة لدائرة المعارف، ولكن الجزء الثاني (وهو فلسفة الطبيعة) مختصر اختصارًا شديدًا، وربما كان لهذا الاختصار ما يبرره، ولكن العمل قد فقد بذلك طابعه العلمي الصحيح.]

وهناك أيضًا «فلسفة الحق (أو القانون) Phil. of Right» (ترجمة س. وادايد S. W. Dyde) ١٨٩٦، و«محاضرات في فلسفة التاريخ Lectures on the Phil. of Hist» (ج. سيبري Sibree)، ١٨٥٧، و«فلسفة الفن The Phil. of Fine Arts» «ف. ب. أوسماستن F. B. Osmaston» ١٩١٦–١٩٢٠، في أربعة مجلدات، ومحاضرات في فلسفة الدين Lectures on the Phil. of Religion، «أ. ب. سبيرز E. B. Speirs وج. ب. ساندرسن J. B. Sanderson» ١٨٥٩، في ثلاثة مجلدات، و«محاضرات في تاريخ الفلسفة Lectures on the Hist, of Phil.». «أ. س. هولدين E. S. Haldane وف. هـ. سيمسون F. H. Simson» ١٨٩٢–١٨٩٥، في ثلاثة مجلدات.

[١٦] يوهان فريدرش هربارت (١٧٧٦–١٨٤١)، فيلسوفٌ ألماني، خلف كانت وقتًا ما في كرسي الفلسفة بجامعة كونجزبرج. كان مذهبه أقرب إلى ليبنتس منه إلى كانت، فقال بوجود الكثرة في الواقع، وأكد أن لكل عنصر في هذه الكثرة وجوده المطلق المستقل من الذهن. وكانت له مساهماتٌ هامة في علم التربية. (المترجم)

[١٧] إدوارد فون هارتمان (١٨٤٢–١٩٠٦) فيلسوفٌ ألماني، جمع في مذهبه بين هيجل وشلنج وشوبنهور، مع إضافة عنصر «اللاشعور» الذي يلعب دورًا رئيسيًّا خلاقًا، وله مؤلفات متعددة أهمها «فلسفة اللاشعور». (المترجم)

كلا الكتابَين قد أثار اهتمامًا ضخمًا مباشرًا،[١٨] بل إن كثيرًا من الإنجليز قد جمعتهم بلوتسه صلاتٌ شخصية، حتى كاد أن يصبح من «البدع» الشائعة وقتًا أن يقضي المرء فترة الدراسة بجامعة جوتنجن، حتى يتلقى الحكمة الفلسفية من فم المعلم نفسه. ولقد كان نجاحه الساحق في إنجلترا راجعًا إلى أن قراءة كتاباته وهضمها كانتا أسهل كثيرًا إذا ما قورنتا بغموض هيجل المستغلق أو جلافة كانت. وفضلًا عن ذلك فقد كان يُعدُّ آخر ممثلٍ حي لذلك العصر الفكري العظيم الذي طُوِيَت صفحته بوفاة هيجل، ومن ثَم فقد اعتقد أنه يقدم أفضل سبيل إلى فهم عالم هيجل الغامض، وهو سبيل يُعدُّ طرقه أسهل كثيرًا من الانتقال إليه من خلال كانت. كما أن كثيرًا ممن أحسوا بنفور من واحدية هيجل المتزمتة قد راقهم مذهب لوتسه الأشد مرونةً. فكل أولئك الذين شعروا، خلال الصراع بين المثالية المطلقة والمثالية الشخصية، أن المذهب الأخير أقرب إلى عقولهم؛ قد انصرفوا عن هيجل وانضووا تحت راية لوتسه. وهكذا أصبح هذا الأخير نقطة تجمُّع عدد من المفكرين الذين انشقوا على المدرسة الهيجلية بما فيها من صرامةٍ شديدة، ووصلوا إلى تعبير أكثر تحررًا عن نظرتهم المثالية إلى العالم. ومن هنا كان تأثيره خارج الهيجلية أعظم من تأثيره داخلها، بل إن البرجماتيين أنفسهم قد ربطوا أنفسهم به، ونظروا إليه على أنه أحد أسلافهم. وأخيرًا فإن رودلف أويكن Rudolf Eucken[١٩] قد وجد بدوره طريقه إلى الفكر الإنجليزي، بعد لوتسه بوقتٍ طويل؛ فترجم الكثير من مؤلفاته وانتشرت قراءتها على نطاقٍ واسع، وأحرز نجاحًا شعبيًّا عظيمًا، ولا سيما في العقد السابق للحرب العالمية الأولى، أما الدوائر الفلسفية المحترفة فلم تكد تلحظه.

---

[١٨] بدأت الترجمة الإنجليزية «للمذهب» على يد جرين، الذي اضطلع بمسئولية النشر، وبعد وفاته في ١٨٨٢، احتل بوزانكيت مكانه، وكان من بين المترجمين، إلى جانب جرين وبوزانكيت، ونتلشيب Nettleship وكونبيير Conybeare وأ. ك. برادلي، أما «العالم الأصغر» فقد ترجمته إليزابث هاملتن (ابنة السير وليام هاملتن) وأ. أ. كونتانس جونس E. E. Constance Jones، ووصل إلى طبعةٍ رابعة عام ١٨٩٤. وقد ترجم كونبيير مجموعة من محاضرات لوتسه بعنوان «الموجز في فلسفة الدين Outlines of a Phil. Religion» ١٨٩٢، (الطبعة الثالثة ١٩٠٣). ومن الأدلة الأخرى على الاهتمام، كتاب هنري جونس «عرض نقدي لفلسفة لوتسه Critical Account of The Phil. of Lotze» (١٨٩٥).

[١٩] رودلف أويكن (١٨٤٦–١٩٢٦) كان أستاذًا للفلسفة بجامعة يينا، وحصل على جائزة نوبل عام ١٩٠٨، نادى بمثاليةٍ جديدةٍ مبنية على فكرة الفاعلية Activism، وعلى سيطرة الروح على الحياة، وتأكيد قيمة الحياة التي يشترك الإنسان مع الله في دعم قيمتها، ومذهبه على العموم أقرب إلى كانت منه إلى هيجل. (المترجم)

وبلغت الحركة المثالية الجديدة قمتها قرب نهاية القرن التاسع عشر، وكانت حتى ذلك الحين تحتل ميدان الفلسفة دون منافسة تقريبًا؛ فلم يظهر أي منافسٍ جدي بعد اختفاء الأعداء القدامى، كالمذهب الترابطي، ومذهب الموقف الطبيعي، ومذهب المنفعة، والمذهب الحسي، واللاأدرية، والمذهب الطبيعي، والداروينية إلخ. وهي المذاهب التي ازدادت المثالية قوة خلال صراعها معها، والتي كانت هزيمتها واحدًا من أعمالها الرائعة. صحيح أن الحركة كلما ابتعدت عن نقطة بدايتها كانت تفقد ذلك التركيز الشديد وتلك الوحدة الصارمة في المذهب، التي كانت تميز مرحلتها الأولى، غير أنها كانت تزداد تنوعًا وتعقدًا، وتوسع آفاقها بخلق إمكانياتٍ جديدة لا حدَّ لها، ولم يبدأ رد الفعل عليها إلا ببطء وعلى استحياء، وكان ظهوره في معظم الأحيان من بين صفوفها، كما هي الحال في انتقال آدمسون Adamson التدريجي إلى الواقعية والطبيعية Naturalism، وتحول كوك ولسون Cook Wilson بحذر إلى الواقعية. ولهذا التحول الأخير شيء من الأهمية؛ إذ إن كوك ولسون كان ينتمي إلى أكسفورد معقل المثالية، كما أنه جمع حوله عددًا محدودًا من الشبان، على أن القوى التي شنت فيما بعدُ هجومًا مضادًّا قويًّا، وناجحًا في نواحٍ عديدة على المثالية، لم تظهر إلا في مطلع القرن الجديد. فبظهور الواقعية الجديدة والبرجماتية، أصبحت المثالية تواجه حربًا في جبهتَين، اضطرت خلالها إلى أن تتحول على نحوٍ متزايد إلى اتخاذ الموقف الدفاعي، وأخذت تفقد بالتدريج مكان الصدارة. ولا شك أن البرجماتية كانت هي الأضعف من بين هذين الخصمين، ولم يكن الصراع معها — وخاصةً مع ممثلها الوحيد المشهور في إنجلترا، ف. ك. س. شيلر — صراعًا جديًّا، ولم يكن بالأحرى يمثل خطرًا حقيقيًّا؛ إذ إنه ارتد إلى مبارزةٍ متحمسةٍ طريفة، بين برادلي وشيلر، ظلت طوال ما يقرب من عشرين عامًا تثير قراء الفلسفة وتُسلِّيهم. غير أن الهجوم الآتي من جانب الواقعية الجديدة كان أخطر بكثير؛ إذ إن هذا المذهب لم يقتصر، كما كانت الحال في البرجماتية، على الخلاف المباشر، وإنما انتقل إلى مسائلَ جديدة، ووجد تبريرًا له، واكتسب أرضًا جديدة، بفضل ما حققه من نتائجَ إيجابيةٍ خاصة به. وحسبنا أن نذكر سببًا واحدًا من أسباب تفوق الواقعية الجديدة، وهو وثوق الصلة بينها وبين العلوم الطبيعية، وبالتالي تلبيتها لحاجةٍ ملحة في ذلك الوقت، ظلت المثالية تتجاهلها زمنًا طويلًا.

وبعد فترة تدهورٍ طويلة، بلغت المثالية نقطة تقرب من النهاية خلال السنوات العشر الأخيرة تقريبًا، وإذا بدا عليها الوهن بوضوح، ولم يعُدْ بها مُدَّخر من الطاقة

الخلاقة الجديدة، فقد أصبحت أكثر ميلًا إلى تجنب مواجهة خصومها، والتخلي عن البناء على أسسها الخاصة، والبحث عن دعامة لها في طرقٍ أخرى للتفكير، واتفق هذا الوهن الباطن مع سلسلة سريعة من الخسائر بوفاة أقدر قادتها: بوزانكيت في سنة ١٩٢٣، وبرادلي في ١٩٢٤، وماكتجارت وورد في ١٩٢٥، وهولدين في ١٩٢٨، وبرنجل باتيسون في ١٩٣١، وسورلي في ١٩٣٥، وماكنزي في ١٩٣٦، ولم يبق حيًّا ممن شهدوا أيام مجدها إلا القليلون، وأصبحت الحركة اليوم تكاد تدخل تمامًا في ذمة التاريخ. على أن المستقبل لن يكتفي بوضع أكاليل الغار عليها، وإنما سيرتد بنظره إليها في احترام واعتزاز؛ إذ إنها تمثل عصرًا اقترن فيه الذهن الإنجليزي بذهن كانت وهيجل، فأنتج ثورةً عاتية وتجديدًا جبارًا للفكر، ما زال حيًّا إلى اليوم، بوصفه قوةً دافعةً مثمرةً في تلك الفلسفة التي تختلف عنها اختلافًا تامًّا، والتي تسود إنجلترا اليوم.

(٢) القسم الثاني: الرواد

جيمس هتشيسون سترلنج James Hutchison Stirling (١٨٢٠–١٩٠٩)

[درس الطب في جلاسجو ومارسه في ويلز بضع سنوات حتى ١٨٥١، وسافر إلى فرنسا وألمانيا ومكث فيهما حتى ١٨٥٧، وفي ١٨٦٠ استقر في إدنبرة حتى وفاته. وقد تقدم مرتَين لشغل كرسي في الفلسفة، وأخفق فيهما (الأولى سنة ١٨٦٦، في جلاسجو، والثانية سنة ١٨٦٨ في إدنبرة)، ولم يشغل أبدًا منصبًا أكاديميًّا. مؤلفاته، «سر هيجل The Secret of Hegel» في مجلدَين ١٨٦٥ (طبعة جديدة في مجلدٍ واحد، ١٨٩٨)، «السير وليام هاملتن، أو فلسفة الإدراك الحسي Sir W. H. Being the Phil. of Perception» (١٨٦٥)، «حول البرتوبولازم As Regards Protoplasm» ١٨٦٩ (طبعة جديدة ١٨٧٢)، «محاضرات في فلسفة القانون Lectures on the Phil. of Law» ١٨٧٣، «كتاب مدرسي عن كانت Text–Boot to Kant» ١٨٨١، «الفلسفة واللاهوت Phil. & Theology» (محاضرات جيفورد)، ١٨٩٥، «مذهب الداروينيين: العمال والعمل Darwinianism: Workmen & Work» ١٨٩٤، «ما الفكر؟ What is Thought» ١٩٠٠، «المقولات The Categories» ١٩٠٣، كما قام بترجمة كتاب «الموجز في تاريخ الفلسفة لشفيجلر Shwegler's Handbook of the Hist. of Phil.» (١٨٦٧) وقد طُبِعَ الكتاب فيما بعدُ طبعاتٍ متعددة، انظر كتاب،

ج. هـ. سترلنج، حياته وأعماله J. H. Stirling, His Life & Work تأليف أميليا هـ. سترلنج (ابنته)، ١٩١٢.]

* * *

قلنا من قبلُ إن الإنجليز تنبَّهوا بطرقٍ متعددة إلى المثالية الألمانية منذ وقتٍ مبكر، أي منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر، ولكن ذلك كان دائمًا بطريقة تفتقر إلى الانتظام والشمول؛ فكانت النتيجة أن عجزت المثالية عن إشعال جذوة حركةٍ عقليةٍ كبرى، وعن توطين مثل هذه النظرية الأجنبية إلى العالم، في الدوائر الفلسفية على التخصيص. وينبغي أن يُعْزَى الفضل في تحقيق هذا الهدف إلى كتابٍ فريدٍ واحد لمؤلفٍ واحد، هو كتاب «سر هيجل» لسترلنج. فبهذا الكتاب الرائع أيقظ سترلنج الفلسفة الإنجليزية بالفعل من سُباتها القطعي، وأعطاها قوةً دافعةً جديدة، ووجَّهها وجهةً جديدة. ولا شك في أن هذا الكتاب كان أحق المؤلفات الفلسفية التي ظهرت في القرن الماضي بأن يُعدَّ منشأ ثورة وفاتحة عصرٍ جديد. فلكتاب سترلنج أهميةٌ تاريخية لا تقدر؛ إذ إنه غرس الفلسفة الألمانية في التربة الإنجليزية لأول مرة.[٢٠]

ولم يكن هذا الكتاب عملًا لعالمٍ مثابرٍ غزير المعرفة (وإن يكن يحوي بالفعل كميةً غير قليلة من المعلومات العلمية)، بل كان عمل رجلٍ تملَّكه انفعالٌ طاغٍ، يشعر بأن لديه رسالة يحققها، ويحسُّ بكل ما تنطوي عليه رسالته. فهو اعترافٌ ذاتي ينبض بالشعور الفياض، وهو نتاج تجربةٍ شخصيةٍ عميقة تهفو بإلحاح إلى التعبير عن ذاتها، وهو يخفق

---

[٢٠] في ترجمة ابنة سترلنج لحياة أبيها (ص١١٤ وما يليها) يجد القارئ وصفًا للطريقة التي أثيرت بها حماسته هذه لهيجل. فقد كانت إقامته الطويلة نسبيًّا في هيدلبرج، سنة ١٨٥٦، هي السبب الأكبر الذي دفعه إلى تعميق ذلك الاهتمام الذي أحسَّ به من قبلُ، وحفزه على القيام بدراسةٍ منظمة لمؤلفات هيجل، وأوقعه تمامًا في إطار الفكر الألماني، وأدى به إلى البدء في كتابه الهائل عن هيجل، الذي كرَّس له ما يقرب من عشر سنوات من العمل الشاق الدائب.

وهناك تلميذٌ مبكرٌ آخر لهيجل، سار في طريق مستقل تمامًا عن سترلنج، هو تشارلس إدوارد أبلتن C. E. Appleton (١٨٤١–١٨٢٩) مؤسس مجلة «الأكاديمية The Academy» ورئيس تحريرها. وقد تلقَّى أبلتن بدوره تعاليم هيجل في هيدلبرج، حيث درس على إدوارد تسلر E. Zeller، ثم على ميشليه Michelet في برلين، كما اتصل «بروج A. Ruge». وكان أبلتن من أوائل مَن ألَّفوا محاضرات عن هيجل في أكسفورد، وكان من أهدافه في ميدان التأليف أن يعيد كتابة «المنطق» لهيجل، ولكن وفاته المبكرة حالت دون ذلك.

بروح المغامرة الجريئة التي يتسم بها المستكشف. وهو عمل صاغه المجهود الشاق لرائد لم يسبقه أحد، وإن كل صفحة منه لتحمل آثارًا لنضالٍ جبارٍ قلق مع الموضوع الذي كُتبت فيه. ولولا هذا كله لما استطاع ذلك الكتاب أن يبلغ ما كان لا بد له أن يبلغه من نفاذ البصيرة وعمقها، حتى يجرف الناس أمامه من فرط الحماسة، ويستهلَّ حركةً فكريةً جديدة.

ولقد كان الطريق الشاق الذي سلكه سترلنج لفهم هيجل — وقد صرح هو نفسه بأنه شق طريقه بحد السيف — مقترنًا بتلك المهابة السحرية التي يحس بها المرء وهو في حضرة شيءٍ غامضٍ طاغٍ، والتي لا يدرك مقدارها ودلالتها إلا في إحساسٍ غامض يحتاج إلى وقت وجهد لكي يتحول إلى مفهومٍ واضح. وإن كتابه ليزخر بالعجب من ضخامة هيجل الغريبة، وهو عجب يتبدَّى — تبعًا لحالته النفسية — تارةً في صورة يأسٍ عميق أو شكٍّ مرتاب، وتارةً أخرى في صورة ثقةٍ راضية أو حتى سورات من النشوة الخالصة. وليس لنا أن نفسر التعبيرات والأحكام الناشزة فيه إلا بأنها تسجيل لحالته النفسية، كلما مُني نضاله بالفشل حينًا، وتُوِّج بالنجاح حينًا آخر. ويمكن القول إن موقف الثقة والتأكيد الإيجابي والحماسة المتدفِّقة هو الأغلب على وجه الإجمال، وهو الذي يؤدي به في النهاية إلى بلوغ هدفه المنشود ظافرًا؛ أعني إلى كشف سر هيجل.

وسنورد فيما يلي بضعة اقتباسات توضح مدى تبجيله لهيجل، فهو يقول: «بقدر ما يتعلق الأمر بالتفكير المجرد، وبقدر ما يستطيع المرء أن يرى في هذه اللحظة، يبدو أن هيجل قد ختم عصرًا، وحدد الكل الشامل للأشياء بتعبيراتٍ فكرية ستظل، على الأرجح، على ما هي عليه في الأساس خلال ألف السنة القادمة؛ فجميع الشواهد الخارجية تدل على أن هيجل، بالنسبة إلى أوروبا الحديثة، يماثل على الأقل أرسطو بالنسبة إلى اليونان القديمة.»[٢١] «إن فلسفة هيجل إنما هي بلورة الكون، وهي الكون مفكرًا فيه، أو تفكير الكون.»[٢٢] «إن هيجل قد مارس على جميع المسائل التي تهم الإنسانية تفكيرًا يتحدى، في عمقه وشموله ودِقَّته أعظم ما سبق إعماله في هذه المسائل من تفكير.»[٢٣] «أسيكون في وسعي أن أرشدكم خلال هذا البناء الرحب العملاق — هذا التركيب الضخم — هذا

[٢١] «سر هيجل» المجلد الأول، ص١٤٤ وما يليها (ص٩٧ في طبعة ١٨٩٨).

[٢٢] المجلد الأول، ص١٥٦ (ص١٠٥ في طبعة ١٨٩٨).

[٢٣] المرجع السابق، نفس الموضع.

المركب الهائل — هذه الكتلة العظيمة — التي لا يشبهها شيء مما ظهر حتى الآن في فرنسا أو في إنجلترا أو في العالم؟ إنه واحد من تلك القصور الشرقية الهائلة التي لا يراها المرء إلا في الحلم، لا نهاية لضخامته، إيوان فوق إيوان، وقاعة على قاعة، وشرفة تعلوها شرفة، لبناته من الشرق والغرب والشمال والجنوب؛ رخام وذهب وزمرد وياقوت ومرجان، ينام فيه أنبياء قدامى أختامهم في أصابعهم، وتحرسهم مردةٌ مجنحة وغير مجنحة، منها ما له أقدام ومنها ما ليس له أقدام. فهناك في الصحراء الخالية، التي تفصلها عن عالم الإنسان أيام وليالٍ لا نهاية لها، وقفار تتكرر وتتردد بلا نهاية، هناك توجد أرض أحلام عملاقة، منعزلةٌ غامضة تستغلق على الأفهام، ولكن فيها مع ذلك وحشة واضطرابًا وعمقًا.»[٢٤] ومع ذلك، ففي وسط هذه الأوصاف الفخمة الرنانة، يثور لديه الشك والارتياب فيما إذا كان هذا العملاق مجرد دجَّال وأفَّاقٍ منطقي «ومغامر جريء يوهم الناس بأنه فيلسوف.»[٢٥] وثرثار يغرر بنا بألفاظه «فالواقع أن الأمر كله هذيان، ولكن مع أجرأ اغتصاب للكلمات ذات السلطة الرنانة، حول الأسرار التي ينبغي أن تظل أسرارًا.»[٢٦] بل إن سترلنج يصرح بكلمةٍ قاسية فيقول: «هناك شيءٌ ساذج في هذا الرجل، فهو ما يزال جلفًا ريفيًّا.»[٢٧] غير أنه سرعان ما يسحب هذه الكلمات العاتية فهي ليست أحكامًا، وإنما هي أنَّات رجل يستكشف «هذه المتاهة الغامضة المحيرة»، ويظل هيجل مع ذلك كله «أعظم مفكرٍ تجريدي في العصر المسيحي، وهو يختم العالم الحديث مثلما ختم أرسطو العالم القديم.»[٢٨]

وهو يزيد من إيضاح مركز هيجل، عن طريق البحث في علاقته بالسابقين عليه من الألمان، ولا سيما كانت؛ ذلك لأن هيجل لا يفهم بذاته، ولا بد لاستجلاء غوامضه من الرجوع إلى كانت، الذي يحمل مفاتيح هذه الأسرار. وفي وسع المرء أن يسقط من حسابه المفكرَين اللذين أتيا بينهما، وهما فشته وشلنج. ومهما كانت أهميتهما، فقد كان كانت هو الذي وضع أسس المثالية الحديثة، ولا بد لفهم أية خطوة تجاوزته من فهمه هو

[٢٤] المجلد الأول، ص٦٠ (ص٣٨ وما يليها في طبعة ١٨٩٨).

[٢٥] المجلد الأول، ص ٧١ (ص٤٦ في طبعة ١٨٩٨).

[٢٦] المجلد الأول ص٧٣ (ص٤٧ في طبعة ١٨٩٨).

[٢٧] المجلد الأول ص٧٧ (ص٥٠ في طبعة ١٨٩٨).

[٢٨] المجلد الأول ص١١٦ (ص٧٨ في طبعة ١٨٩٨).

أولًا؛ ذلك لأن كانت «تلك الروح الخيرة الأمينة المخلصة المعتدلة المتواضعة» (المجلد الأول، ص١١٥، ص٧٧ في طبعة ١٨٩٨) هو الذي جعل مبدأ المثالية معقولًا، وعلى أساس هذا المبدأ، موضحًا على هذا النحو، بنى هيجل عالمه وشيد مذهبه. ولقد أعاد هيجل تسمية وتصنيف وتنظيم كل شيء، ولكن كانت كان قد مهَّد لهذا كله من قبلُ، بحيث ينبغي أن تبدأ به دراسة الميتافيزيقا، التي يُتعين أن تجري في إنجلترا على أساسٍ جديد. ويصور سترلنج «كانت» على أنه أصدق الفيلسوفَين وأكثرهما أصالةً وعمقًا، وإن يكن هو الأبسط والأكثر تواضعًا، أما هيجل فهو الأجرأ والألمع، ولكنه غير موثوق منه مثل كانت، كما أنه مفرط في الإغراب، وهو الذي تمكن من تشييد بناءٍ جبار من المواد الغنية التي ورثها من الآخرين. ويعبر سترلنج عن فكرته هذه تعبيرًا موفَّقًا فيقول إن كانْت هو «المنجم الذي استمدَّ منه [هيجل] ثروته بأسرها» (م١، ص١١٥، ص٧٧ في طبعة ١٨٨٩).

ولقد كان سترلنج يوجِّه دائمًا اللوم إلى هيجل؛ لأنه تعمد إزالة كل آثار دينه الكبير الذي كان يدين به لكانت، وذلك بمهاجمته على الدوام؛ وبذلك ترك انطباعًا زائفًا بأنه كان معارضًا له على طول الخط، مع أنه كان في الواقع تابعًا ومكملًا له من جميع الأوجه. وعند هذه النقطة ينفجر شك سترلنج، مرارًا وتكرارًا، في أصالة الواجهة البراقة التي اتخذها مذهب هيجل، ولكن هذا الشك كان دائمًا يتلاشى أمام رؤية جانبٍ جديد من جوانب تفكير هيجل بكنوزه الزاخرة.

وهكذا فإن خط التطور الفلسفي يسير من كانت، عبر قليل من الحلقات الوسطى، إلى هيجل، غير أن هذا الخط قد أتى إلى كانت من هيوم، فهيوم كان، في رأي سترلنج، أكبر دعاة عصر التنوير، ومفكره العظيم الوحيد، وكان واحدًا من تلك الأوعية التي يُصبُّ فيها الفكر الفلسفي وهو ينساب عبر العصور، ويتخذ فيها شكلًا محددًا. ولكن يوم هيوم قد انقضى، وانتهت رسالته، بمجرد أن عمل كانت، الذي استولى على ميراثه، على تصفية أعمال عصر التنوير بأسره. وهكذا فإن وعاء هيوم، الذي أصبح عندئذٍ فارغًا، وقد نضب مَعِينُه، وتحوَّل التفكير المتطور بعيدًا عنه، ليستقرَّ في وعاءٍ جديدٍ أفضل، فهيوم يمثل اكتمال عصر التنوير ونقطة تجاوزه في الوقت ذاته. وهكذا لا يوجد، في رأي سترلنج، خطٌّ مستقيم يمر بهيوم، ولا يوجد استمرار لعصر التنوير بما هو كذلك، حيث إن الطريق الذي سلكه الفكر الإنجليزي في القرن التاسع عشر لم يكن إلا طريقًا مسدودًا، فالفلسفة الإنجليزية قد تخلَّفت عن الركب، وكانت تتغذى من وعاءٍ خال، وكما قال سترلنج فإن «هيوم هو سياستنا، وهيوم هو تجارتنا، وهيوم هو فلسفتنا، وهيوم هو ديننا، ولا يلزم إلا القليل

لكي يصبح هيوم هو ذوقنا أيضًا» (المجلد الأول، ص٧٣ من المقدمة، ص٦٢ من المقدمة في طبعة ١٨٩٨). وهكذا كانت دعوة سترلنج إلى الرسالة الفلسفية للألمان، هي في نفس الوقت حملة على التدهور الرتيب الذي طرأ على تفكير مواطنيه، وعلى «المعقولية» الضحلة البالية، التي أساءوا بها فهم عصر كان في أيامه عظيمًا، فأحالوه إلى حطام. وهكذا انتهز سترلنج كل فرصة ليعبر، بكل ما أوتيت طبيعته من الحماسة، عن احتقاره لشتراوس[٢٩] وإرنست رينان[٣٠] وفويرباخ[٣١] وبكل[٣٢] ومن شاكلهم، ولم يملَّ أبدًا من تسميتهم بمفسدي الروح الفلسفية. وقد نظر إلى «بكل» بوجهٍ خاص على أنه أوضح ممثل في إنجلترا لهؤلاء الانحلاليين، وعلى يديه انقلب «التنوير» إلى «إظلام»، على حد تعبير شلنج. بل إنه أحسَّ باحتقارٍ أعظم نحو آخر ممثلي هذه «الرجعية المرتدة»، وهم الداروينيون والتطوريون، الذين أسموا أنفسهم بالمفكرين التقدميين، ومع ذلك لم يتركوا لنا شيئًا سوى حيوانيتنا. وقد عاد سترلنج إلى الكلام عن الداروينية في كتابه «حول البروتوبلازم» (١٨٦٩)، الذي كان موجَّهًا ضد هكسلي، ثم عاد إليها بعد فترةٍ طويلة في كتاب «مذهب أتباع دارون Darwinianism» (١٨٩٤) حيث وجَّه إليها نقدًا مدمِّرًا.

ولقد طبَّق سترلنج حكمة القائل إن التفكير الأصيل لم يستمر ولم يُفْهَم في إنجلترا منذ هيوم، طبَّقه حتى على أولئك المفكرين الإنجليز القلائل الذين «زعموا» أنهم فهموا الفلسفة الألمانية واستوعبوها، أي على السير وليام هاملتن ومدرسته، فكشف عن تفاهة هذا الزعم، بأن بيَّن أنهم لم يفهموا حتى أبسط التعبيرات المميزة لكانت وهيجل، وأنهم — بدلًا من أن يجيدوا فهم الفكر الألماني — قد شوَّهوه ودمَّروه، أو لم يتركوا منه، على

[٢٩] دافيد فريدرش شتراوس (١٨٠٨–١٨٧٤)، مفكرٌ لاهوتيٌّ ألماني، كان تلميذًا لهيجل، أثار كتابه عن «حياة المسيح» (١٨٣٥) عاصفة وأحدث انقلابًا في ميدان التفسير الديني، كان يدعو إلى إحلال دينٍ مبني على فكرة «شمول الألوهية» والعلم الطبيعي محل المسيحية بصورتها التقليدية. (المترجم)

[٣٠] إرنست رينان (١٨٢٣–١٨٩٢)، أديب ولغوي ومؤرخٌ فرنسي، ثار على المسيحية التقليدية، واشتغل أستاذًا للغات السامية بالكوليج دي فرانس، وألَّف عن ابن رشد ومذهبه، وفي حياة المسيح، وفي اللغات والآداب السامية (ولا سيما العبرية). (المترجم)

[٣١] لودفيت أندرياس فويرباخ (١٨٠٤–١٨٧٢)، فيلسوفٌ ألماني، ألَّف عن الخلود، وعن بعض الفلاسفة، وأشهر كتبه هو «ماهية المسيحية» (١٨٤١)، ثار على كل سلطة تعلو على الإنسان، سواء أكانت دينية أم اجتماعية، فلم ترضَ عن آرائه الدوائر المحافظة ولا الدوائر الثورية المتطرفة. (المترجم)

[٣٢] انظر الفصل الثاني من الباب الأول من هذا الكتاب. (المترجم)

أية حال، إلا ما هو سطحي. وهكذا طرح هاملتن بدوره جانبًا، وقد هاجمه مراتٍ عدة في كتابه «سر هيجل»، ثم دخل معه في معركةٍ صريحة في مؤلَّفٍ خاص ظهر في العام نفسه.

وهكذا لم يستطع سترلنج أن يجد، بين الفلاسفة الإنجليز في أيامه، حليفًا واحدًا في صراعه ضد عصر التنوير، غير أنه رأى، خارج نطاق الفلسفة، قوًى روحية يتجه عملها نحو الغاية ذاتها، كالشعر الرومانتيكي عند وورد سورث وكولردج وشيلي، ومعظم أوجه النشاط الأدبي عند إمرسون وكارليل، اللذين كانا يدينان لعواملَ ألمانية بتفتح أعيُنهما على النظرة المثالية إلى العالم، بل إن كارليل كان له تأثيرٌ مباشر في سترلنج ذاته، كما يتضح من كل صفحة تقريبًا في كتابات هذا الأخير؛ ذلك لأن سترلنج قد جرفته الحماسة تمامًا لكتاب «سارتور ريزارتوس Sartur Resartus»[٣٣] لكارليل، واستحوذت عليه فورًا أصالة هذا المفكر التنبئي وقوته اللغوية؛ حتى كان هو ذاته ينساق أحيانًا في تلك البلاغة الانفعالية العنيفة التي كانت سمةً طبيعية لأسلوب كارليل في أشد أحواله اصطناعًا وتركيزًا وإفراطًا في المجاز. كما أخذ عن كارليل اتجاهه التنبئي، وحماسته المتدفقة، وثورته المتشائمة، وتقديسه للبطولة، وهي صفة أدت به إلى محاولة رد اعتبار بعض العباقرة المفترى عليهم (ومنهم أرسطو، الذي أَلَّف عنه أنشودةً يونانية في مؤلَّفٍ متأخر) وكان له نفس استعداد كارليل للحماسة، ونفس الأسلوب المتضخم، ونفس السخرية اللاذعة، والاحتقار المرير، ونفس الشخصية القوية الحادة الصلبة، وربما كان ذلك راجعًا إلى نشأتهما معًا على نفس التربة الاسكتلندية. ونستطيع أن نقول إن رسالتهما كانت متشابهة؛ فقد أخذ أحدهما على عاتقه أن يقوم في ميدان الفكر المجرد بما حاول الآخر القيام به في ميدان الأدب.

ولنعُدْ إلى «سر هيجل»، فما الذي كان يعنيه سترلنج بهذا العنوان الذي كان أقرب إلى الإثارة، وكيف استقرَّ عزمه على القيام بمهمة كشف هذا السر؟ ربما كان هناك بعض الصدق في الدعابة القائلة إنه لو كان سترلنج قد عرف سر هيجل لعرف كيف يحتفظ به لنفسه. وفي اعتقادي، على أية حال، أن فضل سترلنج لا يرجع إلى إماطته اللثام عن سرٍّ حقيقي، بقدر ما يرجع إلى أنه قد لفت الأنظار بكل قوة، ولأول مرة، إلى العبقري المجهول،

[٣٣] أشهر مؤلفات كارليل، يرسم فيه البطل «تويفلسدروخ Teufelsdröckh» بحياته وآرائه معالم فلسفةٍ صوفيةٍ غريبة اسمها «فلسفة الملابس Phil. of Clothes»، ينظر فيها إلى العالم المادي على أنه رداء يغطي العالم الروحي. وقد ظهر في هذا الكتاب أسلوب كارليل في قمته، بما فيه من اندفاع وحماسة وقوة؟. (المترجم)

الذي كان اسمه يزداد ذيوعًا في إنجلترا، وإن لم يتمكن أحد من أن يُكوِّن عنه فكرة تقرب من الوضوح والتحدُّد. ولا شك أن الضوء الذي ألقاه سترلنج على هيجل قد خبا إلى حدٍّ ما نتيجة للطريقة الشاقة التي توصل بها إلى فهمه، بحيث ترك من القناع الغامض الذي سعى إلى إزالته جزءًا يكفي لإثارة حب الاستطلاع والتشجيع على إبداء مزيد من الاهتمام بموضوع البحث. والأمر الذي لا جدال فيه أن هذا الكتاب لو كان علميًّا محضًا لما أحدث هذا التأثير. وعلى ذلك فإن فضل سترلنج لا يرجع إلى مساهمته في فهم محتوى مذهب هيجل، بقدر ما يرجع إلى مساعدته على إظهار الصفات العقلية والطابع العام لهذا المذهب. فإذا أخذنا في اعتبارنا حالة الفلسفة الإنجليزية في ذلك الوقت لوجدنا أن هذه كانت هي الخدمة الأجلَّ؛ فقد خلق أسطورةً هيجلية، لم تتحول إلى الصبغة الواقعية المنتمية إلى العالم الفعلي، ولم تنقَّ من شوائبها، إلا بعد عشراتٍ طويلة من سنوات البحث الجاد النزيه الدقيق.

على أن سترلنج ذاته كان يعتقد أنه قد نزع، بصبغةٍ نهائية، القناع الذي كان يخفي سر هيجل. فقد عبَّر، بطريقةٍ مركزة، عن رأيه في هذا السر، في مستهلِّ كتابه الكبير، فقال: «مثلما أن أرسطو قد قام — بمساعدةٍ كبيرة من أفلاطون — بالتعبير بطريقةٍ صريحة عن الكلِّي المجرد الذي كان موجودًا بطريقةٍ ضمنية لدى سقراط، فكذلك قام هيجل — ولكن بمساعدةٍ أقل من جانب نشته وشلنج — بالتعبير بطريقةٍ صريحة عن الكلِّي العيني الذي كان موجودًا بطريقةٍ ضمنية لدى كانْت.»[٣٤] وقد عبَّر عن هذه المسألة تعبيرًا أشد غموضًا فقال: «إن سر هيجل هو التبادل القائم على تحصيل الحاصل، للفكرة المنطقية، التي هي في ذاتها شيء عيني.»[٣٥] على أنه أشار إلى ماهية مذهب هيجل على نحوٍ أوضح إلى حدٍّ ما، فوصفه بأنه التصور العيني الذي ينحصر الديالكتيك في حدوده، بمعنى أنه عندما يفكر الكلي Universal في ذاته، فإنه يضع ضده، وهو الجزئي، ثم يعود بعد ذلك إلى ذاته بوصفه الفردي. هذا هو الطريق الذي يسلكه الفكر، كما أن من الممكن أيضًا التعبير عنه بوصفه حركة من التصور إلى القياس بتوسط الحكم، أو من المنطق إلى الروح بتوسط الطبيعة. وهكذا فإن مفتاح فلسفة هيجل إنما يكون في التصور العيني؛ إذ أن الأخير يشتمل على الحركة الديالكتيكية للعناصر، وفي الوقت ذاته على علاقتها بالمعرفة في كليتها. ويؤكد سترلنج مرارًا وتكرارًا عينية تفكير كانت وهيجل، وصعوبة التخلص من تجريدات

[٣٤] المجلد الأول، ص١١ من المقدمة (ص٢٢ من المقدمة في طبعة ١٨٩٨).
[٣٥] المجلد الأول، ص٣١٥ (ص٢١٤ في طبعة ١٨٩٨).

الذهن والانتقال منها إلى هذا التفكير العيني للعقل، الذي يبلغ فيه التصور حقيقته عن طريق تأمل العاملَين المضادَّين له في آنٍ واحد. وهذا هو بعينه موضع القوة عند كانت وهيجل، فتفكيرهما لم يتحرَّك أبدًا في تجريداتٍ خياليةٍ فارغة، وإنما ارتكز بكلتا قدميه دائمًا على الأرض العينية الصلبة.

وإن الصورة التي رسمها سترلنج لهيجل لتبدو لي صحيحة على وجه الإجمال، فإذا تذكرنا أنه كان يطرق أرضًا جديدة كل الجدة، فسوف تتملكنا الدهشة من عمق بصيرته في إدراك ما هو أساس في هذا التفكير، وهي بصيرة لم تكن ممكنة إلا في ذهن اتسم بمثل هذا الخيال المتعاطف، وإن طريقته في العرض، التي كانت تحفل بالصور الواضحة الملوسة، وتحفل أيضًا بالغموض والتعقيد، وتحفل كذلك بالتأمل النظري والإغراب؛ إنما تلقي على المشكلات ضوءًا أشبه بضوء مجموعةٍ مختلطةٍ متداخلة من الكشافات. على أنه ينجح في بث الأفكار في ذهن القارئ، بحيث لا يملك القارئ إلا أن يفهمها. ولقد كان مصطلح هيجل مصدرًا لصعوبةٍ هائلة في طريقة العرض؛ فقد تعيَّن نحت ألفاظٍ فلسفيةٍ جديدة من أجل الوصول إلى مرادفاتٍ إنجليزية، وكانت محاولة سترلنج البطولية لتحقيق ذلك مساهمةً قيمة فيما تحقَّق بعده، بل حققت هي ذاتها نتائج تدعو إلى الإعجاب، حتى لو لم يكن قد نجح تمامًا، رغم صوره ونُحُوته الجريئة، في إعادة تجسيد معاني هيجل.

على أن هناك ناحيةً واحدة كانت فيها الصورة التي رسمها لهيجل مخطئة قطعًا؛ ذلك لأن ميوله الألوهية قد سيطرت على عرضه أكثر مما ينبغي، وأدَّت به إلى أن يقرأ في هيجل أكثر مما فيه من العناصر اللاهوتية المحافظة. فقد كان سترلنج، من حيث هو فيلسوف، لاهوتيًّا متنكِّرًا، لا مكان عنده لفلسفة لا تتخذ من رعاية المصالح الدينية غايةً كبرى لها؛ ومن ثَم فقد توجه إلى كانْت وهيجل ذاتهما، يسألهما إن كان مذهباهما كفيلَين بزيادتنا اقتناعًا بسيادة الله ومشاركتنا فيها. ولم يكن هذان الفيلسوفان جديرَين في نظره بالدراسة العميقة التي كرَّسها لهما إلا لاعتقاده بأن في وسعه الإجابة عن السؤال السابق بالإيجاب. ومن هنا فإنه لم يملَّ أبدًا من الإشادة بهيجل بوصفه الفيلسوف حامي المسيحية؛ «فمذهب هيجل يؤيد هذا الدين ويدعم كل قضاياه.» وآراء هيجل «تتفق على نحو يدعو إلى الإعجاب مع الوحي الذي يكشف عنه العهد الجديد.»[٣٦] فهيجل، مثل كانْت، يوجِّه كل خطوة من مذهبه إلى إثبات خلود النفس وحرية الإرادة ووجود الله.

[٣٦] المجلد الأول، ص١٤٨ وما يليها (ص١٠٠ في طبعة ١٨٩٨).

ولقد كان لهذا المزج بين الفلسفة والدين أهميةٌ عظمى في تقبُّل الإنجليز لهيجل، فلم تجتذبهم فلسفة هيجل إلا لأن من الممكن تسخيرها لخدمة اللاهوت، واستخدامها أداة لمحاربة المذاهب الطبيعية والمادية والداروينية، وانعقد الأمل عليها في إعادة منكري الدين، ولا سيما من ينتمون منهم إلى أوساط المتعلِّمين، إلى حظيرة الإيمان. ولقد كان النجاح الساحق الذي أحرزه كتاب سترلنج عن هيجل راجعًا إلى أنه قد أخذ هذا الموقف في اعتباره، وكان طبيعيًّا أن يبلغ هذا النجاح ذروته بين الدوائر المتمسكة بالدين، ولكنه اكتسب أيضًا تأييدًا متحمسًا من آخرين لم تكن تربطهم بالدين إلا صلاتٌ أقل قوة، مثل إمرسون وكارليل وجويت وجرين وإدوارد كيرد، بل أثار إعجاب هيجليين ألمان مثل ي. أ. إرمان، وروزنكر انتس، وأرنولد روجه Arnold Ruge.

وتتوقف كل أهمية سترلنج في الحركة المثالية على حكم المرء على مؤلَّفه الأول «سر هيجل»، فرغم أن عمله في الكتابة الفلسفية، قد استمر حتى القرن الجديد، فإن واحدًا من مؤلفاته الأخرى العديدة لم يكن يداني مؤلَّفه الأول في أهميته التاريخية وفي قوته وتعبيره الشخصي المباشر، سواء في ذلك مناوشاته النقدية مع هاملتن وهكسلي ودارون، وكتابه المدرسي الرائع عن كانت (وهو موازٍ لكتابه عن هيجل)، ومحاضراته في فلسفة القانون، ومحاضرات «جيفورد» التي ألقاها بأسلوبٍ بلاغيٍّ مبالغ فيه، فقد ظل إلى النهاية هيجليًّا مخلصًا. وهكذا استمر، حتى في كتابَيه الأخيرين اللذين نشرا بعد أن تعدَّى الثمانين من عمره، يعرض فلسفة هيجل ويسعى إلى كسب أنصار لها.

توماس هل جرين Thomas Hill Green (١٨٣٦–١٨٨٢)

[اختير في ١٨٦٠ زميلًا بكلية باليول في أكسفورد، وعُيِّن منذ ١٨٧٨ إلى ١٨٨٢ أستاذًا للفلسفة الأخلاقية بجامعة أكسفورد، وهو يمثل شخصية «المستر جراي» في «روبرت إلسمر Robert Elsmere» وضع مقدمات لكتاب «رسالة في الطبيعة البشرية» لهيوم، ١٨٧٤ في المجلدَين الأول والثاني من «المؤلفات الفلسفية لديفد هيوم The Philosophical Works of D. Hume» نشره جرين وجروز Green & Grose.

مؤلفاته المخلَّفة: «مقدمة للأخلاق Prolegomena to Ethics» نشره أ. س. برادلي، ١٨٨٣، و«المؤلفات Works» نشرها ر. ل. تشلشيب، في ثلاثة مجلدات، ١٨٨٥–١٨٨٨ وتشمل المؤلفات مقدماته عن هيوم، ومحاضراته عن هيوم،

ومحاضراته عن كانت، وكتابات في المنطق، وفي مبادئ الإلزام السياسي، وقد نشر الأخير على حدة عام ١٨٩٥.

انظر: «ذكريات مع جرين Memoirs of Green» تأليف ر. ل. تشلشيب، ١٨٨٨، في المجلد الثالث من «مؤلفات» جرين، وقد نشرت «الذكريات» منفصلة عام ١٩٠٦، انظر أيضًا، فلسفة ت. هـ. جرين The Phil. of T. H. Green، تأليف «فيربرذر W. H. Fairbrother»، ١٨٩٦، و«خدمة الدولة، محاضرات في التعاليم السياسية لجرين؟ The Service of the State: Lectures on the Political Teaching of Green» تأليف ج. هـ. مويرهيد J. H. Muirhead، ١٩٠٨، و«مدخل إلى فلسفة جرين الأخلاقية Inter. To Green's Moral Phil.». تأليف لامونت W. D. Lamout ١٩٣٤.]

* * *

كان ت. هـ. جرين هو أنشط وأنجح من واصلوا بناء المثالية على الأسس التي وضعها سترلنج، فعلى حين أن الأخير — الذي لم يشغل أي منصب أكاديمي — لم يستطع أن يدعو إلى عالم الأفكار المكتشف حديثًا إلا من خلال كتاباتٍ منشورة، فإن الأول قد تمكَّن من أن يضيف إلى ذلك وسائلَ أخرى لتحقيق نفس الهدف، هي التدريس والقدوة الشخصية، وسرعان ما كوفئ باستجابةٍ حماسية، ليس فقط في أكسفورد، التي كان الاستعداد الذهني متوافرًا فيها، بل في أماكنَ أخرى أيضًا. فبفضل جرين، وليس قبله، بدأت المثالية الألمانية بحق رسالتها في الأرض الأنجلوسكسونية، وبفضله كسبت لنفسها وطنًا ثانيًا باقيًا في بلد كانت فلسفته من قبلُ تغلق أبوابها بكل شدة في وجه المؤثرات الأجنبية، وتسير بإخلاصٍ تام في أعقاب تراثها القومي الطويل. ولقد كان هو الذي فتح تلك الجبهة الفلسفية التي كانت الحراسة عليها قويةً مشددة، ومنذ ذلك الحين لم يعد هناك حاجز يحول دون دخول الأفكار الجديدة بحرية.

وعندما بدأ جرين عمله العلمي في أكسفورد، بعد أواسط القرن الماضي بقليل، لم تكن تلك الجامعة المحترمة تضم أستاذًا واحدًا له شأن في الفلسفة. وكانت أكسفورد تقتفي في ميدان الفلسفة أثر جون ستيوارت مل، الذي كان الطلاب يقرءون مؤلفاته بحماسة، ولا سيما كتاب «المنطق». وكانت هذه المؤلفات — بالإضافة إلى مؤلفات أفلاطون وأرسطو المقررة دائمًا بطبيعة الحال — تكاد تكون هي وحدها المتحكمة في اتجاه أفكارهم،

وكان أقوى ممثلي اللاهوت التقليدي في أيام تلمذة جرين هو مانسل H. L. Mansel (الذي أصبح فيما بعدُ أسقفًا لكاتدرائية سانت بول). وقد حاضر مانسل في الفلسفة في كلية «ماجدالين» كما حاضر فيما بعدُ بوصفه أستاذ كرسي وينفليت Waynflete، وأثار كتابه المبكر «حدود التفكير الديني The Limits of Religions Thought» جدلًا كثيرًا. ولما كان من الأنصار المتحمِّسين لأفكار هاملتن، الذي كان قد توفِّي أخيرًا، فقد أذاع آراء «كانت» في أكسفورد، ولكن ما أذاعه كان في الواقع الوجه السلبي لأفكار كانت، بوصفه لا أدريًّا في نظرية المعرفة. وهكذا لم يجد جرين في شبابه حافزًا له في هذه المحاضرات (باستثناء الحافز الناجم عن المعارضة على الأرجح) ولم يجد فيها ما يُعينه على تحقيق رسالته الفلسفية المقبلة، وإنما أتى الحافز من تلك الشخصية القوية التي ظلت تسيطر على الحياة العقلية في أكسفورد قرابة جيلين، وهي شخصية بنجامين جويت، الذي عُيِّن أستاذًا للكرسي الملكي Reguis Professor لليونانية في نفس العام الذي عُيِّن فيه جرين في باليول (١٨٥٥). وقد اتصل جرين بهذا المعلم العظيم وهو لم يزل طالبًا، بل كان يتخذ منه رائدًا له. وليس من شك في أن جويت هو الذي حوَّل تفكير جرين في الاتجاه الذي أضفى به هذا الأخير على الفلسفة الإنجليزية، بعد ذلك بقليل، قوةً «دافعةً جديدة»، وأعني به اتجاه كانْت وهيجل.

ولكي نوضح مكانة جرين الفريدة في تطور الفكر الإنجليزي في القرن التاسع عشر، ينبغي علينا، أولًا وقبل كل شيء، أن نحدد علاقته بكبار المفكرين الألمان. فمهما كان من عمق انغماس تفكيره، بجميع مظاهره، في جو المثالية الألمانية — ويمكن القول إن كل سطر فيه، بل كل كلمة تقريبًا، تشهد بذلك — فقد كان يدرك أن الموقف التاريخي الذي وُلِدَ فيه يقضي على أية إمكانية لقبول المذاهب الألمانية أو إعادة ظهورها، وكثيرًا ما رأيناه يؤكد ضرورية قيام كل جيل بإيضاح المشكلات الفلسفية من جديد بطريقته الخاصة «فمن الواجب البدء من جديد في هذا الموضوع بأسره.»[٣٧] وعلى ذلك فإن ما نجده لدى جرين ليس مجرد اقتباس لأفكارٍ أجنبية أو إعادة صياغتها من أجل إظهار علمه أو لأي غرضٍ آخر، وإنما نجد له بدايةً جديدة أصيلة، وتجربة خلَّاقة لذهنٍ عميق أخصبته وغذَّته حركةٌ فكريةٌ خارجية كانت تلائم تفكيره الخاص. وهكذا فإن ما أخذه عن هذه

[٣٧] أ. كيرد، في مقدمته لكتاب «مقالات في النقد الفلسفي Essays in Philosophical Criticism» (١٨٨٣)، ص٥.

الحركة قد تشكل وتحول بفضل تجربته الشخصية من جهة، وبفضل الموقع التاريخي الذي وجد نفسه فيه.

ولكن إلى أي مدًى كان من الممكن المضي في عملية البناء فوق الأسس التي وضعها سترلنج، طالما أن التراث القومي المتأصل الذي يرجع إلى قرونٍ طويلة، قد ظل مسيطرًا بلا منازع؟ لقد أدرك جرين منذ البداية أن التراث كان العقبةَ التي يتعين إزاحتها، وأنه لا يكفي أن يوضع الجديد محل القديم، وإنما ينبغي أولًا زعزعة القديم وتقويض أركانه. وهكذا كان من الضروري خوض صراع حياة أو موت بين الفلسفات القائمة على المذهب الطبيعي أو مذهب المنفعة عند بنتام ومل وليويس وبكل وسبنسر وداروِن وهكسلي، وبين سدجويك من جهة، وبين مثالية كانْت وفشته وشلنج من جهةٍ أخرى. وهكذا يصادف المرء في كل شيء كتبه تقريبًا، في المحاضرات التي تركها ضمن مخلفاته، وفيما نشره هو نفسه أو أعده للنشر، نضالًا مستمرًّا عنيفًا ضد الفئة القائلة بالمذهب الطبيعي، بل إن أول أعماله، أعني مقدماته المشهورة اليوم، تحمل هذا الطابع المميز، ألا وهو الارتباط الوثيق بين المناداة بالجديد، وبين إعلان الحرب على القديم. وهكذا كان لجرين دائمًا عدو يواجهه، وتلك هي الطريقة الوحيدة التي كان يستطيع أن يفكر بها. وعلى ذلك ففي تلك المرحلة المبكرة التي يمثلها، من مراحل التأثير الألماني، لم يكن العمل الجديد البنَّاء قد بدأ بعدُ، رغم أهمية مساهماته التمهيدية، أي إن رسالة جرين في تاريخ الفلسفة كانت قبل كل شيء إزاحة المذاهب القديمة من الميدان وتمهيد الأرض لمركبٍ جديد من نوعٍ مثالي، ولم تبدأ الثمار الكاملة لجهوده في الظهور إلا عندما ظهرت مذاهب برادلي وبوزانكيت وماكتجارت والباقين.

ولم يقتصر اهتمام جرين، في عملية تطهير الأرض، على المذهب الطبيعي عند معاصريه، بل إنه تجاوزهم، وركَّز جهوده أساسًا في استئصال الجذور التاريخية القديمة العهد لطريقة التفكير هذه. وهي المذاهب التجريبية الكبرى بالقرنَين السابع عشر والثامن عشر، ولهذا الغرض كتب مقدمتَيه لبحث هيوم في الطبيعة البشرية، وهما تمثلان نقدًا أساسيًّا للتعاليم النظرية والعملية للحركة التجريبية من لوك إلى هيوم. ولكن من الغريب حقًّا أن تلحق هاتان المقدمتان بطبعة لمؤلفات الممثل الكلاسيكي لهذه الحركة. ولقد كان جرين يسترشد بالفكرة الهيجلية القائلة: إن الفلسفة تتقدم بطريقةٍ ديالكتيكية، مستهدفة إيجاد نظرةٍ متزايدة المعقولية إلى الأشياء، بحيث تكون المذاهب الماضية هي الخطوات المتعددة في عملية التقدم هذه. ولا جدال في أن المذهب التجريبي كان إحدى

هذه الخطوات الهامة، وكانت دلالة مذهب هيوم بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة في نظره، هي أنها تمثل نهاية هذه الخطوة، التي ارتفعت بعدها الحركة الديالكتيكية الفكرية إلى مرحلةٍ جديدة أعلى عند كانت. فإذا ما نظرنا إلى المذاهب التجريبية الممتدة من لوك إلى هيوم من هذا المنظور الأعلى، لوجدنا أنها تبدو بالفعل أخطاء، غير أنها، بقدر ما أعانت على استخلاص حقيقةٍ جديدة لدى كانْت، قد ساهمت بدورٍ حاسم في تقدم الفكر، فبحثُ هيوم في الطبيعة البشرية يمثل معبرًا يوصل إلى «النقد» الأول عند كانت، [أي نقد العقل الخالص].

وهو في الوقت ذاته أهم نقطة تحول في تاريخ الفلسفة الحديثة. وهكذا يربط جرين بين هيوم وكانت ربطًا وثيقًا؛ إذ إن أحدهما قد سأل سؤالًا، والآخر قد أجابه. فنزعة الشك عند هيوم قد هزَّت الفكر، من أعماقه، بفضل اتخاذها من التساؤل موقفًا أساسيًّا، وبذلك مهَّدت الطريق لإجابة من نوعٍ جديد، قدمها كانْت في «نقد العقل الخالص»؛ لذلك فإن كانْت يُعَدُّ الخليفة الحقيقي لهيوم. وهكذا فإن تطور الفلسفة بعد هيوم لا يتمثل في ذلك الخط المستقيم المؤدي إلى أتباعه في القرن التاسع عشر، وإنما في التحول الديالكتيكي الذي عجَّل بظهور الحركة المثالية الكبيرة لدى الألمان، فلم يكن في إنجلترا خلفاء أصيلون لهيوم؛ إذ إن أسئلته الفاحصة، التي نفذت إلى أعمق جذور المعرفة، لم تجد هناك من يجيب عنها، بل إنها لم تعد مفهومة؛ فذلك النوع من الفلسفة، الذي كان موجودًا عندئذٍ، كان منحلًّا لا حياة فيه، وما هو إلا فكر يسير في فراغ، دون أي حافزٍ خلاق، وبالتالي دون أية إمكانية للتقدم. ولقد كان انتقال الروح الفلسفية التي ظلت حية في المذاهب الإنجليزية الكلاسيكية إلى ألمانيا، هو الذي دعا جرين إلى أن يقول مرارًا وتكرارًا للجيل الجديد من مواطنيه: «دعوكم من مواطنيكم مل وسبنسر، وتحولوا إلى كانت وهيجل.» وبهذا الرأي المضاد الذي قال به جرين، بدأ فصلٌ جديد في تاريخ الفلسفة الإنجليزية.

وعلى ذلك فإن مذهب جرين يحمل في مضمونه، وكذلك في التعبير عنه، ذلك الطابع واللون المميز للمثالية، الذي ظل مستمرًّا دون أي انقطاع حقيقي منذ اليونانيين حتى المحدَثين، وهو يعد جزءًا أساسيًّا من تلك الحركة. ولقد استمد جرين، في تكوين أفكاره، عناصر من المذاهب المثالية لأفلاطون وأرسطو، ومن الأخلاق المسيحية، ومن ميتافيزيقا باركلي المرتكزة حول فكرة الله (وهي ليست تجريبية إلا في ثوبها الظاهري فحسب)، وأهم من ذلك كله، من المثالية النقدية عند كانْت والمثالية المطلقة عند هيجل، كما استمد بعض

العناصر من فشته وهربارت وف. ك. باور[٣٨] ولوتسه، ولا شك أن أهم علاقة له كانت تلك التي تربطه بكانت وهيجل، كما أن من المسائل الهامة التي طالما نوقشت: البحث فيما إذا كان «كانْت» أم هيجل أعظم تأثيرًا فيه، فإذا نظرنا إلى الأمر من الوجهة الخارجية، لبدا لنا جرين كانتيًّا في المحل الأول، ولقد كان يدين لكانْت بالكثير فعلًا في نظرية المعرفة والأخلاق إذ نجده يتابع أفكار كانت الرئيسية وحججه خلال أجزاءٍ طويلة من مؤلفاته. وكثيرًا ما كان تفكيره يبدأ من وجهة النظر الكانتية، ويبني على مسلمات كانتية، كما أن نتائجه كثيرًا ما كانت تتفق مع نتائج «كانْت» أو تقترب منها كثيرًا على الأقل. وكثيرًا ما يصادفنا اسم كانْت في جميع كتاباته، بينما لا نصادف اسم هيجل إلا نادرًا، وفي بعض مؤلفاته لا كلها (أي في «المقدمة إلى الأخلاق» مثلًا). ومع ذلك فإن تأثير هيجل كان هائلًا في التمهيد لتفكير جرين، وهو واضح إلى حدٍّ لا تخطئه العين، وإن يكن من العسير أن يحدد المرء موقعه بدقة. ويتبدى هذا التأثير بكل وضوح في تفسير جرين لكانت، وهو تفسير مضادٌّ تمامًا لتفسير هاملتن ومدرسته، يحول به كانت في اتجاه المثالية المطلقة عند هيجل، وقد يصادف المرء من آن لآخر تعبيرًا يوحي بوجود عداء من جانب جرين لهيجل، كما في قوله: «لقد تدبرت أمر هيجل بالأمس ووجدته لا يزيد عن ثرثرة كلامية غريبة.»[٣٩] غير أن مثل هذه التعبيرات لا تغير من الحقيقة الواقعة، وهي أن هيجل كان من العوامل المتحكمة في تفكير جرين، وبالاختصار فقد كان جرين كانتيًّا في المحل الأول، ولكنه قرأ كانت بمنظارٍ هيجلي.

ورغم نقص عدد المؤلفات التي عبر بها جرين عن تفكيره، فإن هذا التفكير يُكوِّن كلًّا منظمًا، يندرج تحت ثلاثة أبواب: الميتافيزيقا، والأخلاق، والفلسفة السياسية. ولقد كان الباب الأخلاقي هو الرئيسي من بينها، كما يحق للمرء أن يتوقع من ذهن كان اتجاهه أخلاقيًّا في أساسه؛ فالأخلاق هي مركز الثقل في المذهب، تسبقها وتمهد لها الميتافيزيقا (التي هي بدورها مسبوقة بنظرية المعرفة). وتسفر عن مذهب في الدولة، وفي الشروط الأخلاقية للحياة الاجتماعية والسياسية، وبتعبيرٍ آخر فإن المذهب يبحث على التوالي في

[٣٨] فرديناند كريستيان باور (١٧٩٢–١٨٦٠)، لاهوتيٌّ ألماني وناقد للعهد الجديد، شغل كرسي اللاهوت في توبنجن منذ ١٨٢٦، وأسس مدرسة توبنجن للاهوت، وكان أول من استخدم المنهج التاريخي الدقيق في دراسة المسيحية الأولى. (المترجم)

[٣٩] اقتُبس هذا النص في مجلة Mind، المجلد العاشر (١٩٠١)، ص١٩.

المسائل الآتية، التي تفضي الإجابة عن كلٍّ منها إلى الإجابة عن الأخرى: ما هو الحقيقي؟ ما هي الطبيعة الحقيقية للإنسان؟ وما مكانه في عالم الواقع؟ وما الذي يتعين عليه أن يفعله إذا شاء أن يؤدي رسالته؟ وماذا ستكون مهام المجتمع إذا شئنا أن يؤدي الإنسان في هذا المجتمع وبفضله رسالته الأخلاقية؟ وأخيرًا فهناك السؤال الذي لم يناقشه جرين صراحةً، وهو السؤال المتعلق بالحقيقة العليا أو الله، بوصفه أساس كل وجودٍ مخلوق. وهكذا فإن مذهب جرين يتعلق بطبيعة الحقيقة، وبالإنسان بوصفه شخصًا أو موجودًا أخلاقيًّا، وبالمجتمع أو الدولة بوصفها كثرة من هذه الموجودات، وبالله بوصفه الموجود الذي تستمد منه كل الموجودات الأخرى معناها.

وتقوم نظرية المعرفة عند جرين، أو على حد تعبيره، ميتافيزيقا المعرفة، وهي لها دلالتها، على أساس معارضة المذهب الحسي القائل بالانفصال المطلق (sensationalistic atomism) عند التجريبيين، ولا سيما عند هيوم، ومعارضة الواقعية والمذهب المادي القائل بالانفصال المطلق في العلم الحديث. ففي كلا هذين المذهبين يكون موضوع المعرفة مجموعة من الجزئيات غير المترابطة، أي من الإحساسات والكيانات المادية المستقلة عن الوعي، أو من الذرات، حسبما يقتضيه الحال، وفي جميع هذه الحالات يسقط العنصر الذاتي في المعرفة من الحساب تمامًا، وتنعدم الصلة، ليس فقط بين الذات والموضوع، بل بين الموضوعات ذاتها أيضًا، بل إن هيوم، الذي كان يهوى دائمًا استخلاص أشد النتائج تطرفًا، قد حلل الذات نفسها إلى معطياتٍ متتابعة، أو «حزمة من الانطباعات»، وبذلك رد كل حقيقة، أيًّا كانت، إلى الانطباعات، غير أن من المحال أن نتصوَّر كيف تستطيع الإحساسات المفكَّكة أن تؤثر بعضها في البعض، أو تدخل في أي نوعٍ آخر من أنواع الارتباط، والأكثر من ذلك استحالة أن نتصور كيف يمكنها التجمع سويًّا في ذلك الكل المنظَّم الذي يتبدَّى عليه العالم لنا في المعرفة. فمثل هذا الكلام إنما هو نهاية لأية نظرية عن الحقيقة، وهو دفع للفكر في طريقٍ مسدود، لا يخلصه منه إلا تغييرٌ حاسم، فالإحساس كما قال به هيوم لا يناظر شيئًا حقيقيًّا، وإنما هو شيءٌ مختلق وتجريدٌ محض.

وقد تمكَّن جرين من تجاوز مذهب الانفصال المطلق هذا عن طريق نظريته المشهورة، التي أثارت كثيرًا من الجدل في العلاقات، وهي النظرية التي تكوِّن لُبَّ ميتافيزيقا المعرفة عنده، فعلى حين أن هيوم قد ذهب إلى أن أفكارًا مثل الجوهر والعلِّية والخارجية والهوية إنما هي مجرد اختلاق من الذهن؛ لأنها ليست معطاةً في أي انطباع، فإن جرين قد بين

أن هذه العلاقات «غير الحقيقية» هي التي تتيح إمكان أية معرفة على إطلاقها، فكون أي شيء حقيقيًّا أو غير حقيقي، هو أمر لا يتوقف على أية واقعة أو معطًى في ذاته، أو على إمكان أو عدم إمكان استخلاص أفكار من هذه الواقعة أو تلك، وإنما يتوقف تمامًا على العلاقات القائمة بين الوقائع، أو التي يمكن أن تدخل فيها الوقائع، «ففكرة مائة القرش، من حيث هي مجرد فكرة، هي بلا شك مختلفة عن امتلاكنا لها، لا لأنها غير حقيقية، وإنما لأن العلاقات التي تكوِّن الطبيعة الحقيقية للفكرة تختلف عن تلك التي تكوِّن الطبيعة الحقيقية للامتلاك.»[٤٠] فالأشياء ليست مقفلة على ذاتها، تامة على نحوٍ نهائي، مستقلة بعضها عن البعض، وإنما هي لا تصبح حقيقية إلا بقدر ما تخرج عن عزلتها وتشير إلى شيء غيرها. أي إن الأشياء ترتبط بعضها ببعض بعلاقاتٍ كثيرة، وتتحكم أو تؤثر في بعضها البعض على نحوٍ متبادل، وتتشابه أو تتباين، وتتضارب فيما بينها، وترتبط في المكان أو الزمان، وما إلى ذلك. وليس معنى ذلك أن الأشياء توجد أولًا في حالة تكون فيها معطاة على نحوٍ محض، وفي عزلةٍ كاملة، ثم تدخل فيما بعدُ في علاقات بعضها مع البعض، بل إن من المحال أن تتصور أو يكون لها أي معنًى أو أهمية بالنسبة إلينا دون هذه العلاقات، فإذا نُزِعت عن الأشياء علاقاتها فلن يكاد يبقى بعد ذلك شيء، ومن هنا كانت نظرية جرين القائلة: إن حقيقة الأشياء لا قوام لها إلا ما يربط بينها من العلاقات. وبعد ذلك يتحول هذا الرأي، الذي توصل إليه عن طريق اعتباراتٍ إبستمولوجية، إلى مبدأٍ ميتافيزيقي، دون أي برهانٍ آخرَ خاص بهذا المجال الأخير على حدة.

كذلك تتميز أبحاثه التي تلي ذلك بهذه الصفة ذاتها، وهي الاكتفاء بنقل مبدأٍ إبستمولوجي إلى مجال الميتافيزيقا، فالصيغة المبالَغ فيها، القائلة: إن العلاقات هي قوام الحقيقة، لا تكتسب معنًى معقولًا، في رأي جرين، إلا إذا أضفنا إليها أن العلاقات لا تُعطَى في الأشياء ومعها، وإنما هي تُقرَّر أو تُحدَّد عن طريق مبدأٍ معين للتوحيد، هذا المبدأ لا يمكن إلا أن يكون فاعلية الذهن، فالأشياء تتألف من علاقات، والعلاقات تفترض مقدمًا وظيفة الذهن الرابطة، على أن ما يقرر العلاقات يختلف أساسًا عن ذلك الذي تربط بينه العلاقات، فهو ليس شيئًا ضمن الأشياء، أو معطًى ضمن المعطيات، وإنما هو نفس شروط إمكان المعطيات على إطلاقها، وشرط إمكان أي وجود؛ إذ إننا بدون الوظيفة

[٤٠] مقدمة «للأخلاق» ص٢٤.

التوحيدية التشكيلية للذهن لا نستطيع أبدًا أن نعلو على المادة المختلطة التي يأتي بها الإحساس. ومن السهل أن يلمح المرء هنا الأفكار الأساسية لكانت، فالعملية الرابطة للذهن هي بعينها الوحدة التركيبية للإدراك الذاتي synthetic unity of apperception عند كانت، كما أن رأي جرين القائل إن هذا الفعل الرابط هو الذي يكون الحقيقة، هذا الرأي إنما هو تعبيرٌ آخر عن قول كانت إن الذهن هو الذي يفرض على الطبيعة قوانينها.

وسرعان ما يظهر بعد ذلك، بطبيعة الحال، اتجاه إلى تجاوز موقف كانْت الإبستمولوجي واستخلاص نتائجَ ميتافيزيقيةٍ تسير في اتجاه الفلاسفة التالين لكانْت ولا سيما هيجل. وقد اتجه المجهود الأكبر لجرين إلى التغلب على الثنائية التي وضعها كانت بين المظهر والشيء في ذاته، وطبيعي أنه كان من المحال، في ضوء مذهبه القائل بأن العلاقات تسري على كل شيء وتكوِّن كل شيء، أن يقنع بعالَمين لا تربطهما أية علاقة. وهكذا أوضح، في مقابل هذه الثنائية، أن فكرة الشيء في ذاته تنطوي على تناقضٍ مشابه لذلك الذي تنطوي عليه فكرة الانطباعات عند هيوم، إذ كيف يمكن أن يدخل ما هو — حسب تعريفه — غير قابل للمعرفة، في أية علاقة مع ذهن عارف؟ لو كان الشيء في ذاته علة المظاهر؛ لوجب أن يكون هو ذاته مظهرًا، على حين أن تعريفه ذاته ينص على أنه ليس كذلك، ولو كان هو المادة الخام — غير المشكَّلة على الإطلاق — للتجربة، لوجب أن يكون خلوًا من أي تحددٍ عقلي. فالمادة المحسوسة المستقلة تمامًا عن التحديد الفكري لا تعدو أن تكون «س» غير مرتبطة بشيء، وبهذا الوصف لا يمكن أن تكون موضوعًا للمعرفة ولا واقعةً حقيقية، «فالإحساس المحض» تعبير لا يناظر شيئًا في الواقع، وإنما هو ناتج عن تجريدٍ مصطنع. وهكذا يقف جرين موقف المعارضة الشديدة للمذهب الحسي، ويلمح أثرًا باقيًا من هذا المذهب حتى في فكرة الشيء في ذاته عند كانت، وهو يذهب إلى أننا ملزمون بأن ننسب إلى الإحساس شيئًا من التحدُّد، أعني التعاقب والشدة، وهذا يستتبع أن الفكر هو الشرط الضروري لوجود هذه الوقائع المحدَّدة، وأن الإحساس المحض لا يمكن أن يكون عنصرًا مكوِّنًا للعالم الفعلي.

وإذن فما هو هذا المبدأ الذاتي الذي هو أساس كل وجودٍ موضوعي وشرطه؟ هنا أيضًا يسارع جرين إلى ترك نظرية المعرفة، أي المذهب الكانتي بمعناه الضيق، وينتقل إلى تطبيقٍ تأمُّلي نظري يبدأ فيه ظهور أفكار منتمية إلى هيجل وباركلي، فمقابل الطبيعة — أي الطبيعة بوصفها نسقًا من الأشياء المرتبطة فيما بينها — هو الروح، ولكن ليس المقصود بالروح هو الذات الفردية منظورًا إليها نفسيًّا، ولا الوعي في عمومه منظورًا إليه

معرفيًّا، وإنما المقصود مبدأٌ ميتافيزيقيٌّ كلي، أو وعيٌ أزلي، كما يفضل جرين أن يسميه. فالكون، بوصفه نسقًا، كل عنصر فيه يرتبط بكل عنصرٍ آخر ويفترضه مقدمًا ويفترض فيه، يقتضي وعيًا كليًّا شاملًا لكل شيء، يكون شرطًا لوجوده، ذلك هو وحدة الكثرة، والهوية في كل تغير للمظهر، وعلاقة محتويات الإدراك العابرة بنسق الفكر، وكذلك علاقة الأشياء والوقائع الجزئية بنسق العالم في كلِّيته. فهذا هو المبدأ المنظم الذي يبعث الوحدة وكل نوع من النظام، وهو الكل الذي يجد فيه كل جزء مكانه المنطقي، والكلي الذي يصبو إليه كل جزئي، والذي يحتاج إليه ليكمل ذاته، ولا يكون بدونه شيئًا، وهو للوحدة الإلهية التي تحمل كل شيء وتحفظه، والتي يعيش فيها كل شيء ويتحرك ويجد وجوده، فهو العنصر الروحي المطلق، الذي يعلو ويتجاوز ويسبق كل ما هو طبيعي، والذي لا يوجد في مكان ولا في زمان، واللامادي اللامتحرك، الواحد أزلًا مع ذاته. وواضح من ذلك أن للمبدأ الأول عند جرين أوجهًا متعددة؛ فهو تارة العقل الكانتي، وتارةً أخرى الروح الهيجلية، وتارةً ثالثة إله باركلي. ونظرًا إلى قوة الاتجاه إلى الألوهية عند جرين، فإن الأخير من هؤلاء — أعني إله باركلي — يظهر لديه كثيرًا، لا سيما في فكرته عن حضور كل الأشياء (أو كل الأفكار، كما كان باركلي خليقًا بأن يقول) وتساميها في الله، ولهذا السبب كان في تعاليمه سلاح رحَّب اللاهوت المحافظ في كفاحه ضد المذهب الطبيعي والمادي المنبثق عن العلم الطبيعي. ولقد لاحظ الكثيرون أن تجدد المثالية في إنجلترا قد نشأ نتيجة المصالح الدينية والكنسية، التي اتخذت من المثالية وسيلة للدفاع ضد تأثير الداروينية والتطورية الهادم للإيمان.

ومع ذلك ينبغي ألا تنسينا هذه الصفة التي تميزت بها الحركة المثالية في بدايتها، أن تجدد الفكر الإنجليزي، مهما كان قد استُغِلَّ في خدمة أغراض لها طابع غير نظري؛ يدين بظهوره، بنفس المقدار، لحافزٍ فلسفيٍّ أصيل، ولا شك أن هذا الحافز ظاهر عند جرين، رغم أنه لم يكتسب عنده أساسًا نظريًّا محضًا، وكان قبل كل شيء تعبيرًا عن اهتمامه، الذي كان أخلاقيًّا واجتماعيًّا في أساسه، والذي ربما كانت البواعث الدينية بدورها قد لعبت فيها دورًا.

وتُفضي ميتافيزيقا المعرفة وميتافيزيقا الوجود، اللتان يتأملهما جرين من وجهة نظر واحدة إلى الأخلاق بمجرد أن ينتقل إلى بحث الوعي المتناهي. وعلى الرغم من النقد الذي وُجِّه إليه أحيانًا (مثل نقد أ. تيلور A. E. Taylor في كتابه «مشكلة السلوك The Problem of Content» ص٥٩ وما يليها)، من أنه لا توجد إلا هوة بين الميتافيزيقا وبين

الأخلاق عند جرين، فإن الأخلاق عنده تكون بالفعل جزءًا عضويًّا من مذهبه، فما هو كلٌّ بالنسبة إلى الوعي الأزلي، يكون في البداية شيئًا منقسمًا بالنسبة إلى الوعي المتناهي، ولا يدرك إلا من خلال التعاقب الزمني. ولكن بقدر ما يكون الوعي المتناهي مدركًا للكل، مهما كان إدراكه هذا ناقصًا، فإنه يشارك، بهذا القدر، في الوعي الإلهي. وعلى ذلك فالإنسان هو نقطة التقاء مركزَين للوعي، الزمني والأزلي، المتغير واللامتغير بصفةٍ مطلقة. وتؤلف العلاقة بين هذين مشكلة من أعقد مشكلات فلسفة جرين، ولا يمكن الزعم أنه وصل إلى أي حلٍّ مرضٍ لها؛ فهو يقول عن الوعي الفردي إنه الواسطة أو الإرادة بالنسبة إلى الوعي الكلي، وإنه يشارك في هذا الأخير على نحوٍ ما، ولكنه لا ينبئنا بشيء عن طريق هذه المشاركة سوى قوله إن الوعي الأزلي ينقل إلينا في الحدود التي تفرضها علينا أبداننا. ولقد حاول جرين، الذي كان دائمًا واحدي النزعة عن اقتناع، أن يتخلَّص من الثنائية الظاهرة هنا، عن طريق افتراض أن الوعي الذي يبدو مزدوجًا في الظاهر، لا وجود له في الواقع، وأن ما يبدو لنا منه ناشئ كله عن عجز الذهن المتناهي عن فهم الوعي الواحد اللامنقسم في تمثلٍ واحد، ولكن من الواضح أن هذا الافتراض يتهرَّب من الثنائية بدلًا من أن يتغلَّب عليها.

ويتكرر مثل هذا الموقف في الأخلاق بمعناها الصحيح عند جرين، بل إن مظاهر الثنائية هنا أوضح منها في أي جزءٍ آخر من مذهبه، وذلك راجع إلى أنه كان في مذهبه الأخلاقي أشد تأثرًا بكانت مما كان في ميتافيزيقاه، وهو يتخذ نقطة بدايته من تلك الحاجات الخالصة كالدوافع والغرائز، التي هي في مجال الأخلاق مُناظِرة للإحساسات الخالصة في المعرفة، وهو يرى أنها بدورها تحتاج لكي تكتمل أو تتحقق إلى مبدأ يعلو عليها. والواقع أننا لا تكون لنا في المجال البشري حاجاتٌ خالصة أبدًا، بل يُضاف إليها دائمًا وعي بها وبالأشياء المرتبطة بها. وهكذا يتضح لنا هنا أيضًا، كما اتضح لنا في مجال المعرفة، أن ما يوصف بأنه موضوعيٌّ خالص، ينطوي منذ البداية على إشارة إلى شيءٍ ذاتي، وأن الانتقال من الحاجة الخالصة إلى الوعي بالشيء الذي نحتاج إليه، يفترض مقدمًا أن الحاجة تتمثل لذات تتميز عنها أساسًا بأنها تظل ثابتة طوال تعاقب الحاجات المتغيرة. وهنا أيضًا نجد، كما وجدنا من قبلُ، أن الذات تختلف عن العملية أو التعاقد، الماثل أمامها، وليست هي ذاتها مرحلة أو سلسلة من المراحل داخل هذا التعاقب، وإنما هي شيء باقٍ ثابت من وراء كل ذلك، شيء تستقر فيه المراحل الجزئية المتعاقبة.

وإذن فالحاجة الخالصة ليست بذاتها شيئًا، وإنما هي تشير دائمًا إلى شيءٍ أعلى، أي إلى الفعل الأخلاقي، وإلى ما نعزوه دائمًا إلى أنفسنا، وما نشعر بأننا مسئولون عنه. ويميز

جرين تمييزًا قاطعًا بين الفعل الأخلاقي وبين الفعل الغريزي البحت، ويسمى الأخير نفيًا للأول. وهو يبين أنه على حين أن شروط أفعالنا قد تنشأ من المجال الطبيعي، فإن بواعثنا لا يمكن أن تنشأ من هذا المجال؛ فالباعث لنا على الفعل هو دائمًا عمل من أعمال الوعي الذاتي، وهذا لا ينتمي إلى المجال الطبيعي وإنما إلى المجال الأخلاقي، فالمسئولية التي نضطلع بها عن الفعل هي التي تجعله أخلاقيًّا، حتى لو كان الحافز إلى الفعل أو إلى التعجيل به مجرد حاجة حيوانية. ونحن ننسب الفعل إلى شخصيتنا، والشخصية هي وحدة حاجاتنا المتعاقبة زمنيًّا، أي إن هناك في جميع أفعالنا وعي يظل على ما هو عليه، يمارس فاعليته على حاجات أصلها حيواني، ويرتفع بها إلى مستوى المجال الأخلاقي. والهدف من كل هذه الأفكار، التي لا نستطيع هنا أن نتابعها في تفاصيلها، هو التفرقة القاطعة بين العالم الأخلاقي وبين الظروف الطبيعية التي ينشأ منها، والتي يظل مغلَّفًا بها.

والإنسان هو موضوع الفعل الأخلاقي. وإنه لما يهم الأخلاق أكثر مما يهم الميتافيزيقا ذاتها أن يكون الإنسان منتميًا إلى عالَمين، فيكون ابنًا للطبيعة وفي الوقت ذاته مخلوقًا لله. وفكرة وجود جوانبَ تجريبية وجوانب عقلية في الإنسان هي سمةٌ أخرى من السمات الكانتية المنبثة في مذهب جرين الأخلاقي. فنظرًا إلى وجود مبدأٍ إلهي فعَّال في الإنسان، لا يستطيع الإنسان أن يقنع بالوجه الطبيعي لحياته فحسب، وإنما يصبو على نحوٍ متزايد إلى الحياة الأعلى الموجودة فيه، وتدفعه القوى اللامتناهية الكامنة فيه إلى أن يُحقِّق ذاته الأصيلة ويبلغ غايته الأخلاقية عن طريق كفاحٍ مستمر. وعلى ذلك فالفرض الذي تبنى عليه كل حياةٍ أخلاقية هو المبدأ الإلهي الذي لا يحقق ذاته إلا في شخصياتٍ إنسانية. وماهية الشخصية المتناهية إنما هي كونها علةً حرة، شأنها شأن الوعي الأزلي، فكل حادثٍ طبيعي منحصر في نسقٍ أعلى، وهو نتيجة حادثٍ سابق وعلة حادثٍ لاحق. وما لم نبلغ مستوى المعرفة، فإننا لا نستطيع أن نصل إلى تجربة العلية الحرة، أي لعلة يمكنها إحداث معلولات دون أن تكون هي ذاتها نتيجة لعلةٍ سابقة. ورغم اندماج الإنسان، في جانبه الحيواني، بالشروط الطبيعية، فإنه يستطيع، بوصفه كائنًا عارفًا، أن يرتفع بنفسه فوق الطبيعة ويتحكم في ذاته، ويكون الإنسان فاعلًا حرًّا بقدر ما تكون لديه، على خلاف الحيوانات العجماوات، معرفة، ومعرفة بذاته (أي يكون عارفًا بذاته بوصفه عارفًا). ومن الواضح هنا أيضًا أن جرين لم يحل مشكلة علاقة الحرية البشرية بالحرية الإلهية، وإنما اكتفى بتأكيد الحرية البشرية عن طريق تشبيهها بالحرية

الإلهية، وهكذا قال في استسلام «علينا أن نقنع بالقول إن الأمر كذلك، مهما بدا فيه من غرابة.»[٤١]

وعندما يصل جرين إلى المهام والغايات العينية للحياة الأخلاقية، يلتزم الطريق الذي حدَّد معالمه كانت وفشته. فالقيمة المطلقة للشخصية الإنسانية هي مبدؤه الأول، الذي يتلو منه شرط المساواة والإخاء بين جميع الناس. فليس لأحد أن يسعى وراء أي خير، سواء لنفسه أو لأي شخص غيره، بوسائل قد تنال من خير الآخرين، وليس لأحد أن يحكم على الناس المختلفين بمعايير مختلفة. ولما كان لكل شخصٍ إنساني قيمةٌ مطلقة، فمن الواجب أن تعامل الإنسانية في كل فرد على أنها غاية على الدوام، لا على أنها وسيلة. ولا يمكن تحقيق الخير بمعناه الصحيح إلا إذا كان لكل شخص كيانه الذي يلتزم كل شخصٍ آخر بالاعتراف به واحترامه. وقوام التقدم الأخلاقي إنما يكون في إدراكنا المتزايد للحقيقة القائلة إن الغاية الحقيقية للإنسان لا تكون في المظاهر الخارجية للخير، وبالتالي لا تكون في الفضائل التي نكتسب بها هذا الخير الخارجي، وإنما تكون كلها في الفاعلية الفاضلة منظورًا إليها بوصفها غايةً في ذاتها. فالموضوع الوحيدة الذي هو أساسي وله قيمةٌ مطلقة، بالنسبة إلى الإنسان، هو كمال الشخصية الأخلاقية منظورًا إليه على أنه تحقيق للذات الأصيلة. ولقد أدرك جرين أن الفكرة الأساسية في هذا المثل الأخلاقي الأعلى، الذي وجد أعلى تعبير عنه، في العصور الحديثة، في المثالية الألمانية، كانت موجودة ولها أثرها في كلٍّ من أفلاطون وأرسطو (اللذين أشار إليهما صراحةً)، ولكن على الرغم مما عزاه إلى الفلسفة اليونانية من قيمةٍ رفيعة، فقد رأى أن المسيحية، عندما أدخلت مصادرات المساواة والإخاء بين البشر (وهي فكرتها الاجتماعية المميزة)، قد وسَّعت المجال الأخلاقي إلى حدٍّ بعيد، وإن لم تكن قد غيَّرت المثل اليوناني الأعلى؛ ومن ثم فقد أعطى مكان الصدارة للمثل المسيحي الأعلى، ورأى أنه يمثل خطوةً عظيمة الأهمية إلى الأمام.

وإن مذهب جرين الأخلاقي ليمثل، في تطور الفلسفة في إنجلترا، انشقاقًا أشد، وتغييرًا أعمق من أي شيء حقَّقه في المجال النظري بمعناه الضيق، فهو في الأخلاق قد ضرب على وتر لم يُسمَع من قبل في إنجلترا أبدًا. ففي مذهبه الأخلاقي، كما في نظرية المعرفة عنده، نراه يهاجم المذهب التجريبي، ويرى أن رسالته في الحياة، والخدمة التي سيقدمها إلى

---

[٤١] مقدمة للأخلاق، القسم ٨٢.

عصره، إنما هي الحملة على أخلاق اللذة، إلى جانب ما عرضه من أفكاره الخاصة. فكيف يمكن تحقيق الغايات الرفيعة للمثل الأخلاقي الأعلى إذا لم يكن لسلوك الإنسان من مصدرٍ سوى طلب اللذة وتجنُّب الألم؟ إن اللذة، بما هي كذلك، لا ارتباط لها بالأخلاق، مثلما لا ترتبط بها الحاجة بما هي كذلك. وهي لا تكتسب دلالةً أخلاقية إلا عندما تدخل في علاقة مع وعي يعرفها بوصفها لذة، وعندئذٍ لا تعود لذةً مجردة، وإنما تتحول وترتفع إلى مستوًى أعلى، وتغدو عنصرًا في الحياة الأخلاقية. وبالمثل فإن مجرد إضافة اللذة إلى اللذة، وموازنة مقدار منها بمقدارٍ آخر، هو عمل لا معنى له، بل هو عمل مستحيل؛ إذ إن اللذة بما هي كذلك، مجردة من الموضوع الذي تتعلق به، والشروط التي تظهر فيها، تكون غير محددة على الإطلاق؛ وبالتالي لا يمكن إدراكها بوصفها حسًّا محضًا. ومن الجائز بالفعل أن يقترن بلوغ الهدف المرغوب فيه باللذة، ولكنها لا يمكن أن تكون هي ذاتها موضوعًا للرغبة، وإن طابع اللذة في الخير الذي نصل إليه ليتوقف على خيرية هذا الخير، وليست هذه الخيرية هي التي تتوقف على ما تجلبه من لذة. وهكذا يرفض جرين مذهب اللذة بأكمله بوصفه غير مقنع من الوجهة النظرية، وله نتائجُ خطرة من الوجهة العملية.

وبعد هذا الرفض القاطع لمذهب اللذة، يكون مما يدعو إلى الاستغراب حقًّا أن نرى جرين يعترف بالفضل العملي الرفيع الذي أسداه مذهب المنفعة إلى الأخلاق، فهو، مع إنكاره قضية مذهب المنفعة القائلة إن الخير الأسمى هو أكبر كميةٍ ممكنة من اللذة، قد اتفق رغم ذلك مع بنتام في مصادرته القائلة بأكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، واعتقد أن مذهب المنفعة قد تمكن، بفضل هذا التمييز، من القضاء على الفوارق الطبقية، ومن تنمية الحاسة الاجتماعية، والمساهمة في حل مشكلات الإصلاح الاجتماعي والسياسي، بل إنه تخيَّل صيغة للنظرية النفعية مطهرةً من أساسها القائم على فكرة اللذة. هذا التحول الملحوظ من الأخلاق الكانتية، التي تقصر اهتمامها على النزوع أو الاستعداد، إلى التقدير النفعي على أساس النتائج، يحدث في الباب الرابع من كتابه «مقدمة للأخلاق»، دون أن يكون قد ظهر في الأبواب السابقة أي أثرٍ ملحوظ له، وربما كان للمؤثرات الخارجية دور في إحداث هذا التغيير. وعلى أية حال فإن مذهب المنفعة قد وجد في شخص جون ستيوارت مل وفي مؤلفاته المعاصرة، تجسدًا رفيعًا ونبيلًا في آنٍ واحد، وبالتالي مقبولًا تمامًا لمفكر له ذهنٌ مثالي، لا سيما إذا كانت له ميوله الاجتماعية والإنسانية مثل جرين. وهكذا فإن مثالية جرين الأخلاقية، على الرغم من معارضتها الشديدة لمذهب السعادة النفعي على أسسٍ إبستمولوجية وميتافيزيقية، قد اتفقت مع هذا الأخير عندما وصلت إلى

مرحلة البحث في المطالب الأخلاقية بصورة عينية، وتغلغلت في المذهبين معًا روحٌ إنسانية واجتماعيةٌ أصيلة.[٤٢] ومع ذلك لا يسع المرء إلا أن يشعر بأن تلك النقاط التي تسامح فيها جرين مع مذهب المنفعة، مهما كان من نبل الباعث إليها، قد أدخلت عنصرًا غريبًا غير منسجم في التركيب العام لفلسفته، وأن الرجل الذي كانت نقطة بدايته هي إدراك عدم كفاية فلسفته القومية، وأخذ على عاتقه أن يعلن لمواطنيه حقيقةً جديدة تمامًا بالنسبة إليهم، أحس بها إحساسًا عميقًا، لم يتمكن بعد هذا كله من التخلص تمامًا من الماضي في تفكيره الخاص، وظل نفس العدو الذي تصدى لمحاربته، والذي هاجمه بنجاحٍ باهر؛ ظل في صدره غير مهزوم تمامًا. ولم يكن جرين أول من وضع تمييزًا قاطعًا بين الأخلاق المثالية عند الألمان وبين مذهب المنفعة القومي، وإنما كان أول من فعل ذلك هو برادلي في كتابه «دراسات أخلاقية Ethical Studies» (١٨٧٦)، ولكن هذا الكتاب لم يلقَ انتباهًا كبيرًا في ذلك الوقت.

أما فلسفة جرين السياسية، فإنها، على خلاف فلسفته الأخلاقية التي عرضها في كتاب انتوى نشره وأعدَّ معظمه بالفعل للنشر، قد وصلت إلينا في صورة محاضرات أشرف على نشرها شخصٌ آخر من بين مخلفاته، ومن ثم فإن أهميتها الفلسفية أقل. فمذهبه في المجتمع وفي الدولة هو مجرد امتداد لمبادئه الأساسية للأخلاق في مجال الحياة الاجتماعية، فالفرد والدولة يفترض كلٌّ منهما الآخر ويتحكم فيه، ولا يمكن تحقيق الشخصية الأخلاقية إلا في المجتمع ومن خلاله. ولكن رغم أن جرين أكد العامل الاجتماعي بقوة، واعترف بما فيه الكفاية بأهمية الدولة، فإنه هنا أيضًا يتوقف كعادته في منتصف الطريق؛ ذلك لأن فكرة الشخصية الأخلاقية التي أخذها عن كانت وفشته، والتي عمقت إلى حدٍّ بعيد، لم تمنعه من العودة إلى الفردية المأثورة عن الإنجليز؛ فظل يضع الفرد، منظورًا

[٤٢] أما القول مع هبهوس (في كتابه «النظرية الميتافيزيقية للدولة Metaphysical Theory of the State»، ١٩١٨) إن جرين قد احتفظ بنزعته الإنسانية على الرغم من مثاليته الميتافيزيقية، فهو قول يكشف عن سوء فهم غريب للروح الحقيقية للمثالية، بحيث لا يمكن أن يُعْزَى إلا إلى عقلية زمن الحرب. ولقد حاول ج. هـ. مويرهيد من قبلُ أن يزيل أثر سوء الفهم هذا، فكتب في ١٩١٥ (في «الفلسفة الألمانية في علاقتها بالحرب German Phil. in relation To the War» ص٣٩)، علينا ألا نبحث في الأسس الفلسفية للنزعة العسكرية السائدة اليوم، لا في الهيجلية، وإنما في رد الفعل العنيف على الفلسفة المثالية بأسرها، الذي حدث بعد وفاة هيجل بقليل، (انظر أيضًا مجلة Mind، المجلد الثالث والثلاثين، ١٩٢٤، ص٢٣ وما يليها). (الناشر)

إليه على أنه مستقل وحر، قبل الأفراد المنتمين إلى مرتبة أعلى كالمجتمع والدولة والأمة. وهكذا فإن عدم تحرره تمامًا من قيود التراث القومي، قد حال بينه وبين استخلاص تلك النتائج الجريئة التي استخلصها هيجل. وليس من الممكن تفسير ضآلة تأثير هيجل في فلسفته الأخلاقية إلى هذا الحد الذي يدعو إلى الدهشة، إلا في ضوء الحالة السياسية في إنجلترا. ولا بد لنا — لكي نصادف اعترافًا غير متحفظ بالنظرية الهيجلية في الدولة — من أن ننتظر حتى يظهر بوزانكيت وغيره من الأفراد الذين هم أحدث عهدًا في هذه المدرسة.

ورغم ذلك فإن جرين قد تجاوز الأفكار الإنجليزية الشائعة عن الدولة بكثير؛ فقد أكد بوجهٍ خاص أن الدولة لا ترتكز على القوة، وإنما على الإرادة الحرة لأفرادها، صحيح أن القوة يكون لها تأثيرها في تكوين الدول، ولكن ذلك يكون دائمًا على أساس حقوقٍ موجودة من قبلُ ومعترف بها من قبل. والفكرتان لا انفصال بينهما، فالقوة تنبثق من الحقوق وتؤدي إلى مزيد من الحقوق، وهي بالتالي ليست إلا وسيلة لخلق الحقوق وحفظها. وفضلًا عن ذلك فإن غاية الدولة هي حماية الحياة الأخلاقية لأفرادها وضمان هذه الحياة لهم، عن طريق تهيئة الظروف التي تستطيع فيها الشخصية الأخلاقية أن تزدهر وتحقق ذاتها، ومن هنا فإن القوانين هي الشروط الضرورية لهذا التحقيق للإنسان بوصفه كائنًا أخلاقيًّا عاقلًا. وإذن فليس لنا أن ندهش إذ نجد لدى جرين اتجاهًا إلى النزعة السلمية والعالمية. أما كون الدول لا زالت تتخذ من الحرب أداة في سياستها، فإن ذلك لم يكن في نظره دليلًا على ضرورة الحرب، بل على انحطاط مستوى الحياة الأخلاقية فحسب. أما عن النزعة العالمية، فإنها لا تسعى إلى تحطيم الدولة، وإنما تشمل القومية في داخلها، وكلما اقتربت الأمة من المثل الأخلاقي الأعلى للدولة، قلَّت حاجتها إلى خوض غمار حروب مع أممٍ أخرى؛ لأن نفس القوانين الأخلاقية التي تتحكم في حياة الأفراد في المجتمع تسري بالمثل على العلاقات السياسية المتبادَلة بين الأمم.

ولقد كانت مكانة جرين البارزة في أولى مراحل الحركة المثالية، والتأثير القوي الذي أحدثه، راجعًا إلى الإعجاب بشخصيته العظيمة، وإلى نجاحه الباهر بوصفه معلمًا جامعيًّا، فهو قد أحيا الحركة بطاقته العقلية، وأحيا تعاليمها بنبله وقوَّته الأخلاقية، وبذلك رفع ما كان يمكن أن يظل مجرد نظرية، إلى مرتبة القوة الروحية الحية. على أن وفاته المبكرة قد قطعت الطريق بقسوة على كل ما كان يمكن أن تحدثه شخصيته مباشرةً من تأثير. ولما كان هو ذاته لم ينشر أي مؤلَّفٍ طويل فيما عدا مقدمتَيه إلى هيوم، فقد بدا من المرغوب فيه جمع مخلفاته الأدبية ونشرها، وقد اضطلع بهذه المهمة أقرب تلاميذه إليه، وهو رتشارد ليويس نتلشيب Richard Lewis Nattleship (١٨٤٦–١٨٩٢) الذي أضاف إلى

طبعته عرضًا عامًّا لحياة جرين وأعماله. ولقد كان نتلشيب من المتحمسين في تعليم المثالية الجديدة؛ إذ إنه وضعها منذ نعومة أظفاره، إن جاز هذا التعبير. فقد التحق بكلية «جويت» و«جرين» بوصفه باحثًا، وظل فيها زميلًا حتى وفاته، وكان يشاطر جويت تبجيله لأفلاطون، وتعلقه بروح الفلسفة الأفلاطونية، وهو تعلق أدى به إلى استطلاع معالمها، لا لغرضٍ أكاديميٍّ بحت، بل من أجل تنشيط مستمعيه وقرائه عقليًّا؛ فأفلاطون كان بالنسبة إليه من الرجال المثاليين، وكان مرشدًا إلى الاستقامة والنبل وحكمة الحياة، ومبشرًا بنظرة إلى العالم ما زالت صحيحة، وستظل إلى الأبد كذلك، وهي نظرة ينبغي على كل جيل، إذا شاء أن يمتلكها، أن يتدبرها من جديد. وكان موقفه، في مذهبه الفلسفي، مشابهًا لموقف جرين، ليس فقط في اتجاهه العام، بل في التفاصيل أيضًا إلى حدٍّ بعيد. وقد تجسدت فيه القوى الأخلاقية والعقلية التي أشعت من جويت وجرين بأصالة وقوة تفوق تجسدها في أي شخصٍ غيره. وكان أفضل أعماله، مثلهما، هو تدريسه الشفوي، وما كان يتجلى فيه من حرارة القول وتعمقه وحدة الذهن، وكان تأثيره أعمق وأبقى بكثير مما قد يستدل المرء عليه من كتاباته القليلة. ولقد نشر هو ذاته، إلى جانب طبعته لمؤلفات جرين، بحثًا واحدًا هو «نظرية التعليم (التربية) في جمهورية أفلاطون The Theory of Education in Plato's Republic» (في مجلة Hellenica، ١٨٨٠)، أما كتاباته الأخرى فقد نُشِرت كلها من مخلفاته بعد وفاته المبكرة الأليمة في نفس السن الذي توفِّي فيه أستاذه جرين، وقد نشر هذه المؤلفات أ. ك. برادلي، مع تقديم عرضٍ عام لحياته، في ١٨٩٧.[٤٣]

(٣) القسم الثالث: الهيجليون

إدوارد كيرد Edward Caird (١٨٣٥–١٩٠٨)

[تَعَلَّمَ في جلاسجو، وسانت أندروز، وكلية باليول في أكسفورد، كان فيما بين ١٨٦٤ و١٨٦٦ زميلًا ومدرسًا بكلية «مرتن Merton» بأكسفورد، وفيما بين ١٨٦٦ و١٨٩٣

---

[٤٣] «محاضرات ومخلفات فلسفية Philosophical Lectures & Remains» في مجلدَين (أعيد طبع المجلد الثاني في ١٨٩٨ بعنوان «محاضرات من جمهورية أفلاطون Lectures on the Republic of Plato» الطبعة الثانية)، وقد ترجم نتلشيب جزءًا من المؤلَّف الخاص بالمنطق في الترجمة الإنجليزية لكتاب لوتسه Lotze «مذهب في الفلسفة .System of Phil». نشره بوزانكيت (١٨٨٤).

أستاذًا للفلسفة الأخلاقية في جلاسجو، وخلف جويت في ١٨٩٣ في وظيفته عميد كلية باليول، اعتزل العمل سنة ١٩٠٧. مؤلفاته: «عرض نقدي لفلسفة كانت A Critical Account of the Phil. of Kant» (طبعة مراجعة في مجلدَين، ١٨٨٩، بعنوان «الفلسفة النقدية عند كانت The Critical Phil. of Kant»)، و«هيجل» ١٨٨٣ (سلسلة الكلاسيكيات الفلسفية في مكتبة بلاكوود Blackwood's Philosophical Classics»، «الفلسفة الاجتماعية والدين عند كونت The Social Phil. & Religion of Comte») ١٨٨٥، «مقالات في الأدب والفلسفة Essays on Literature & Phil.». في مجلدَين، ١٨٩٢، «تطور الدين The Evolution of Religion» (محاضرات جيفورد) في مجلدَين، ١٨٩٣، «تطور الإلهيات عند الفلاسفة اليونانيين The Evolution of Theology The Greek Philosophers» (محاضرات جيفورد)، في مجلدَين، ١٩٠٤، ترجم إلى الألمانية في ١٩٠٩، انظر، حياة إدوارد كيرد وفلسفته The Life & Phil. of Edward Caird تأليف السير هنري جونس Sir Henry Jones وج. هـ. مويرهيد، ١٩٢١.]

* * *

كان الرائد التالي العظيم للمثالية في إنجلترا بعد جرين هو إدوارد كيرد، ولقد كان سنِّه مقاربًا لسن جرين، وأصبح صديقًا لجرين وهو لم يزل تلميذًا في أكسفورد، وبدأ عمله في التدريس بعد سنواتٍ قلائل من بداية عمل جرين في التدريس أيضًا، ومن هنا فقد كان تعيينه في جلاسجو في ١٨٦٦ أمرًا له أهميته العظمى في نشر الحركة المثالية؛ إذ جعل لها مركزَين قويَّين؛ فقد جعل كيرد من جلاسجو معقلًا للمثالية في اسكتلندا. وهكذا بدأ ما يمكن أن يسمى بحركة تطويق للفلسفات السائدة، فتولت أكسفورد أساسًا مهاجمة التفكير التجريبي والتطوري عند مل وبين وسبنسر وداروين وهكسلي، ووجهت جلاسجو هجومها، في المحل الأول، إلى مذهب هاملتن الذي كان يسيطر عندئذٍ على الجامعات الاسكتلندية. وفي هذا الصدد أحدث كيرد انقلابًا، فعندما ترك جلاسجو ليخلف جويت عميدًا لباليول، بعد سبعة وعشرين عامًا من الكتابة والتدريس، كان قد أنشأ جيلًا كاملًا من الهيجليين الشبان، الذين خلفوه في السيطرة على الأرض التي غزاها، ووسعوها. وبعودته إلى أكسفورد ملأ أخيرًا تلك الثغرة التي خلفتها وفاة جرين المبكرة، وأعاد الحركة المثالية إلى الكلية التي بدأت فيها، ودعمها هناك بشخصيته القوية وشهرته اللامعة.

ولقد كانت المهمة الملقاة على عاتق كيرد في توطين الفكر الألماني بإنجلترا مهمةً فريدة في نوعها؛ فقد كان سترلنج قد أتم العمل الرائد الأول، غير أن الجهد المضني الذي بذله في كفاحه من أجل استخلاص معنى تفكير هيجل والاهتداء إلى مرادفاتٍ إنجليزية لمصطلحاته، قد ترك القناع الذي يحيط بتفكير هيجل هذا على ما هو عليه، إلا بالنسبة إلى فئةٍ قليلة من الأذهان اللماحة، أما جرين فكان تفكيره أكثر استقلالًا من أن يتيح له تقديم عرضٍ واضح أمين لتعاليم كانت وهيجل. صحيح أن هذه التعاليم قد دخلت في إطار مذهبه، غير أن من الصعب أن يميزهما المرء، داخل هذا الإطار، الواحد عن الآخر، أو أن يفرق بينهما وبين الأفكار التي استمدها جرين من مصادرَ أخرى، أو بينها وبين تفكيره الخاص، كما أن أسلوبه الغامض المركز جعل قراءته أمرًا عسيرًا على أية حال. أما الممثلون المتأخرون للحركة، مثل برادلي وبوزانكيت وماكتجارت، فقد وسعوا الفكر الألماني وحوَّروه إلى حدٍّ يستحيل معه القول إن مهمتهم كانت تقتصر على توصيل مضمون هذا الفكر إلى الإنجليز بأي قدر من النقاء. وهكذا فإن كيرد، الذي كان يقل عن هؤلاء إلى حدٍّ بعيد في تقيده بأفكاره المذهبية الخاصة، كان هو الوسيط أو الموصل الحقيقي لتفكير كانت وهيجل، ولكنه لم يضطلع بهذا العمل بروح الموضوعية الجافة التي يتصف بها المؤرخ المحض، وإنما أقبل عليه بحماسة وشغف المريد والداعية المخلص، فتصرف بطريقةٍ فذة في ذلك الكنز الذي آل إليه، وسكَّ منه عملة متداولة يسهل على كل شخص استعمالها بعد ذلك، بل إن كيرد وحده هو الذي يرجع إليه الفضل، لأول مرة في إشاعة استخدام جميع الصيغ والتعبيرات المثالية بين جميع أفراد جيل الكانتيين والهيجليين الإنجليز، وإشاعة السخرية منها بين خصومهم. ولقد كانت لديه قدرةٌ فذة على التعبير عن أمورٍ عسيرةٍ غامضة بلغةٍ واضحةٍ سلسلةٍ بديعة، وأدى تحويله لالتواءات كانت وألغاز هيجل إلى أسلوبه المشرق الوضَّاء، إلى زيادة قدرة اللغة الإنجليزية على التعبير الفلسفي، فضرب بذلك مثلًا لمواطنيه في كيفية الكلام عن مثل هذه الأمور والكتابة فيها.

وقد تُوِّج كيرد هذا كله بشخصيةٍ رائعة لها مواهبها الفريدة، غنية بالخصال التي تجذب أذهان الشباب وتأسرها؛ من حماسة وانفعال وإخلاصٍ شديد لقضيةٍ عظيمة، وسلاسة التعبير وحرارته، فضلًا عن القدرة الأدبية الرائعة التي أشرنا إليها منذ قليل، فهو في إنجلترا يمثل أنقى وأفضل نمط تجسدت فيه روح الهيجلية، وربما نصها إلى حدٍّ ما. ولقد تجنب كيرد القيام بأية محاولة من شأنها إضفاء ثباتٍ قطعي على مذهب هيجل، أو فرضه على الناس قسرًا، أو تشويهه وتبديده، وإنما استهدف أن ينشر بين الناس،

وينقل إلى الآخرين، روح مذهب هيجل وماهيته، اللذين امتلك كيرد ناصيتهما واستوعبهما أكثر من كل من عداه تقريبًا، دون أن يكون له من هدف سوى خدمة الحقيقة وبعث حياةٍ جديدة في الفلسفة. لقد بلغ ذهنه من الحيوية ومن الامتلاء بالثقافة القومية والأجنبية حدًّا جعله لا يرضي بأن يقسم يمين الولاء للتعاليم الحرفية لأي أستاذ بعينه. فلم يكن هيجل بالنسبة إليه إلا آخر وأنضج تعبير عن نظرةٍ مثالية إلى الأمور ظلت حية منذ أيام اليونان، لا بين كبار الفلاسفة فحسب، بل عند الأدباء المبدعين أيضًا. وإن كتابه «مقالات في الأدب والفلسفة» ومحاضرات جيفورد التي ألقاها في موضوع الإلهيات عن فلاسفة اليونان، لتشهد باتساع أفق نظرته إلى المثالية بوصفها روحًا باقية يعترف فيها بكل ما هو رفيع ونبيل وجميل في الإنسان، ويتحقق فيها على أكمل وجه، وهي روحٌ كانت حية في العصر الوثني القديم، مثلما كانت حية في المسيحية، وفي دانتي وجوته، وفي روسو وورد سورث وكارليل. ولقد كانت مثالية هيجل شيئًا عاشه الفيلسوف مثلما علمه، ولم تكن نصًّا جامدًا أو نسقًا من الأفكار المجردة، وإنما قوة من قوى الحياة، تجدد الإنسان من الباطن. ولم يبدأ الاكتساح الظافر للحركة المثالية الإنجليزية إلا عندما أضفى عليها كيرد، زعيمها المعترف به بعد وفاة جرين، روحًا منشطة استمدَّها من ذهنه الرفيع، وأذاعها على القاصي والداني بكلماته القريبة إلى الأفهام، وجمع حوله حلقة من التلاميذ الذين تشربوا نفس الروح، وضمنوا استمرار عمله. والحق أن أي معلم للفلسفة لم يغرس في ذلك الوقت مثل ما غرسه إدوارد كيرد من البذور المثمرة، ولم يُثر ما أثاره من الحماسة، ولم يلقَ ما لقيه من الإعجاب والاحترام.

فإذا تأملنا كتاباته، لكان أول ما يلفت أنظارنا فيها هو أن حوالي ٢٠٠٠ صفحة قد كُرِّست لكانت، على حين لا يوجد عن هيجل إلا كتابٌ صغير شعبي إلى حدٍّ ما، وعلة هذه الحقيقة الغريبة هي اقتناعه بأن أهم ما في هيجل يمكن أن يفهم أولًا، بمزيد من الوضوح، عند كانت، وإن كلمة «فندلبنت Windelband» المشهورة التي قال فيها إن في فهم كانت تجاوزًا له، لَتصلحُ تعبيرًا عن اقتناع كيرد هذا، إذا ما أضفنا إليها أن هذا التجاوز ينبغي أن يسير في اتجاه هيجل؛ فقد كان يقيس مذهب كانت، في كل نقطة، بالمعيار الهيجلي، ويتعسف في تطبيق المقولات الهيجلية عليه، ويبين المواضع التي كان لا يزال ينوء فيها بالاتجاهات الفكرية القديمة؛ تلك التي كان يحمل فيها البذور الخفية للمثالية المطلقة. ولقد كان نقده لكانت موجهًا أساسًا ضد مظاهر الثنائية التي يحفل بها مذهب كانت، وضد التمييز والفصل الذي طالما تكرر لدى كانت، بين عناصر التجربة والفكر، وتلك التجريدات والتحديدات التي هي مميزاته السطحية. ومن جهةٍ أخرى فقد رأى أن ما

كان يسعى إليه كانت حقًّا لم يكن تلك العناصر المفككة والمتقابلات والنقائض التي لا ترفع، وإنما هو التوفيق بينها وتجاوزها في وحدةٍ فكرية أعلى، رغم أن كانت ذاته كان كلما أوغل في السعي إلى هذا الهدف الأخير، ازداد ابتعادًا عنه. وهكذا رأى كيرد أن مأساة المذهب الكانتي إنما تكون في هذا الصراع الدائم بين هدف كانت الحقيقي وما أنجزه منه بالفعل، بين هذا السعي إلى الوحدة وذاك التعلق بالثنائية، ولم يتحقق التحرر من هذا الصراع إلا في مذهب هيجل الرائع.

وهكذا ننتقل من المثالية النقدية إلى المثالية المطلقة، فتلك الوحدة التي سعى إليها كانت، والتي لم يبلغها إلا نادرًا (كما في الجزء الخاص بالإدراك الذاتي الترنسندنتالي transcendental apperception)، ليست هي الوحدة المجردة التي توجد من وراء كل الفروق، وإنما هي وحدة لا تُعبِّر عن نفسها إلا في هذه الفروق ومن خلالها. وبدون تلك الفكرة الرائعة، فكرة الهوية مع الاختلاف، لا يستطيع الفكر أن يتقدم خطوةً واحدة نحو الحقيقة الفلسفية، فإذا ما وضعنا الوجود واللاوجود، أو أي متضايفَين آخرَين، كلًّا مقابل الآخر، فلن نستطيع أن نقول إنهما مختلفان أو إنهما في هوية. ولا تكمن حقيقتهما في اختلافهما ولا في هويتهما، وإنما في هويتهما مع اختلافهما؛ فالاختلاف لا يقل أهمية عن الوحدة؛ إذ إن الوحدة المطلوبة في الفلسفة هي وحدةٌ فردية تظل محتفظة بنفسها، ليس فقط على الرغم مما يكمن فيها من اختلاف، بل في هذا الاختلاف ذاته ومن خلاله، ولا تتجاوز الأضداد والخلافات إلا تنحل ثانية إلى أضداد وخلافات أعلى، ثم تسترجع ذاتها مرةً أخرى على مستوًى أعلى من هذا. تلك هي الوحدة العضوية التي يتعين علينا أن نراها معبرةً عن الكون، وهي المبدأ الروحي الكامن في كل الأشياء، أي هي «المطلق».

على أنها ليست هي المطلق منظورًا إليه على أنه شيءٌ ثابتٌ مكتمل تمامًا، مقفل على ذاته غير قابل لأي تطور، وإنما على أنه عمليةٌ حية أو دينامية تكشف عن نفسها بطريقةٍ ديالكتيكية. ونظرًا إلى أن كيرد قد أخذ عن هيجل ديالكتيكه ونظر إليه على أنه النبض الحي لكل وجود وكل فكر، فقد اتخذ موقفًا مضادًّا تمامًا لموقف جماعة الهيجليين الأحدث منه عهدًا بقيادة برادلي، الذين وجدوا أن الديالكتيك هو ذلك الجزء من مذهب هيجل الذي لم يكن في وسعهم الانتفاع بشيء منه، والذين نظروا إلى المطلق، بالتالي، على أنه سكوني static، ففكرة «الكون الثابت Clock universe» عند برادلي لم تكن مقبولةً لدى المثالية كما فهمها كيرد، مثلما أنها لم تكن مقبولة لدى البرجماتية التي ذاعت وشاعت قرب نهاية حياته. ولقد كانت فكرة التجدد الخلاق المستمر للكون مشتركة بينه وبين البرجماتيين،

وكانت هذه هي نفس الفكرة التي نشرها برجسون بطريقته الجذابة قبل وفاة كيرد بقليل. وهكذا يتضح لنا السبب الذي تزايدت من أجله أهمية فكرة النمو أو التطور في فلسفة كيرد، حتى أصبحت هي الفكرة الرئيسية في كتابَيه الأخيرَين. ولهذا السبب ذاته لم يسعه إلا أن يبدي شيئًا من العطف على فلسفة التطور الواسعة الآفاق عند معاصره سبنسر، مهما كان من معارضته للجزء الأكبر منها ولكل الاتجاه التجريبي الإنجليزي الذي كان سبنسر آخر ممثلٍ هام له. ذلك لأنه شعر بوجود تقاربٍ وثيق بين التصاعد الديالكتيكي للمقولات الهيجلية وبين فكرة سبنسر في التفاضل (أو التنوع) والتكامل، وفي إعادة التجميع وإعادة التنظيم المستمر لعناصر الأشياء. وفي وسعنا أن نلمح بسهولة، في تعريفه للنمو development، ذلك المركب الذي سعى إلى إيجاده بين هيجل وسبنسر، أو على الأصح، صبغه لسبنسر بصبغة هيجلية، «فالنمو عملية تفاضل (أو تنوع) وتكامل في آنٍ واحد، أي إنها عملية يزداد فيها الاختلاف دوامًا، لا على حساب الوحدة، ولكن على نحوٍ من شأنه تعميق الوحدة أيضًا.»[٤٤] وكذلك قوله: «إن النمو عملية يصعب وصفها بلغةٍ متَّسقة منطقيًّا، ففيها يتغلغل الاختلاف والوحدة كلٌّ منهما في الآخر على نحوٍ وثيق تمامًا، غير قابل لأي انفصام.»[٤٥] كذلك كان موقفه من كونت والوضعية الذي عرضه في بحثٍ منفصل، كما عرضه في فصلٍ خاص من كتابه «تطور الدين»، يتصف بنوع من العطف والإشفاق، فرغم أنه لم يستطع أن يقبل الوضعية بوصفها نظرةً نهائية إلى الأشياء، فقد سلَّم بأنها خطوة نحو تكوين مثل هذه النظرة، أو جزء من الأساس اللازم لها. أما التجريبية الجديدة منها والقديمة، وفلسفة الموقف الطبيعي عند ريد وهاملتن، فلم يقبل منها شيئًا.

ويستطيع المرء أن يجد لدى كيرد عنصرًا هيجليًّا آخر، إلى جانب الديالكتيك وكثرة استخدام تنظيمه الثلاثي للأفكار، هو تفاؤل هيجل الظافر فيما يتعلق بقدرتنا على المعرفة، والجرأة المعرفية للتفكير الذي لا يمكن أن يوضع له حد، والذي يجرؤ حتى على انتزاع قناع الغموض عن «المطلق» ذاته. ففي كل تفلسف له تلمس دائمًا ثقته المطلقة في قدرات العقل، وهذه الثقة هي التي ألقت عليه نضارة وحيوية أدت به إلى احتقار روح العجز التي يتصف بها مذهب الشك، وروح الاستسلام التي تتصف بها اللاأدرية، كذلك

[٤٤] «تطور الدين» المجلد الأول ص٥٧٥.

[٤٥] المرجع نفسه ص١٧١.

كانت الصوفية، التي تختصر الطريق الموصل إلى المطلق، مُنفِّرة في نظره، فحيث يضيء نور العقل كل شيء، تتبدد سحب الصوفية المعتمة.

وتتناول كتابات كيرد، فيما عدا استثناءاتٍ قليلة، تاريخ الفلسفة فمنها كتابه الجبار عن كانْت (وهو أدقُّ وأشمل وأعمق ما كتب عنه في الإنجليزية)، وبحثه الصغير القيم عن هيجل، ونقده البارع لكونت، وكتاب كبير إلى حدٍّ ما عن تطور فكرة الله بين الفلاسفة اليونانيين، وبضعة مقالات قصيرة عن دانتي وجوته وروسو وورد سورث، جُمِعت كلها، بالإضافة إلى مقال عن المذهب الديكارتي،[٤٦] في «المقالات» (١٨٩٢)، ولم يكن أي مقال من هؤلاء مجرد تمرين في كتابة الأبحاث العلمية، وإنما كان الموضوع يقارن في كل الأحوال بمذهب هيجل، وكانت كتابته في هذه الموضوعات تحفل بالروح الهيجلية، أما مؤلفاته الأقرب إلى الصبغة المذهبية فلا تشمل إلا بحثًا في الميتافيزيقا،[٤٧] ومحاضرات جيفورد التي ألقاها في موضوع تطور الدين، وتعبر هذه الأخيرة عن فلسفته الدينية، التي ينبغي علينا إيضاح أفكارها الأساسية.

كان كيرد يهدف، كمعظم الهيجليين الأوائل، وكأخيه «جون» بوجهٍ خاص، إلى صبغ الميتافيزيقا الهيجلية بصبغة مذهب الألوهية، واستخدامها في خدمة الإيمان الديني. ولقد كان بطبيعته عميق التدين، على خلاف الهيجليين المتأخرين مثل برادلي وبوزانكيت وماكتجارت، وكان يؤمن بأن المسيحية هي أعلى تحقق للوعي الديني. ومع ذلك فقد أبقى نفسه بمعزل عن الاتجاهات المحافظة المتعصبة الضيقة الأفق، واحتفظ، حتى في الأمور الدينية ذاتها، بحرية التفكير الجديرة بالفيلسوف الحق. ورغم أن فلسفته الدينية مبنية على الأفكار الهيجلية وتعبر عن نفسها من خلالها، فإن فكرة التطور عند سبنسر تلعب فيها دورًا كبيرًا، بعد صبغها بصبغةٍ هيجلية، وهو يُعرِّف الدين بأنه وعي متفاوت الدرجات، بتلك الوحدة اللامتناهية التي تكمن من وراء كل انقسام للمتناهي، لا سيما انقسامه إلى ذات وموضوع. وهكذا يُعرِّف الله بأنه مبدأ الوحدة في كل الأشياء، وبأنه كائنٌ واعٍ بذاته متحكم في ذاته، فهو «المطلق» واللامتناهي، ولكنه مع ذلك ليس علوًّا لا يُعرَف

[٤٦] نُشِرَ أولًا في الطبعة التاسعة من «دائرة المعارف البريطانية» المجلد الخامس، ١٨٧٦، وأعيد طبعه في الطبعة الحادية عشرة.

[٤٧] نُشِرَ أولًا في الطبعة التاسعة من «دائرة المعارف البريطانية» المجلد ١٦، ١٨٨٣، وأعيد طبعه في «المقالات».

(وهنا يرفض كيرد فكرة «اللامتناهي» عند ماكس مولر، كما يرفض فكرة «اللامعروف» عند سبنسر في نفس الوقت)، وإنما هو يوجد تمامًا في حدود عالم المعرفة المعقولة؛ ذلك لأن اللامتناهي الذي هو خير ليس مجرد سلب للمتناهي، ولا يتحدد سلبيًّا فحسب، بوصفه ما يعلو على المتناهي، وإنما هو الشرط الإيجابي للمتناهي، وهو تحققه واكتماله، ومن هنا وجب أن يكون الفكر قادرًا على الوصول إليه. ففي الموجود الإلهي وحده تصل الأشياء المتناهية إلى حقيقتها الحقة وتكتسب دلالتها بوصفها عناصر يتكشف بها المبدأ الأعلى ويحقق ذاته فيها. فالدين كالعلم والفلسفة، إنما هو سعي إلى الكلي الكامن من وراء الجزئي، أو الواحد من وراء الكثرة، غير أن الدين إنما يكون كذلك على مستوًى أعلى، والعلم والفلسفة على مستوًى أدنى. وعلى ذلك فإن الإنسان، بوصفه كائنًا عاقلًا، إنما هو كائنٌ ديني. وفي كل وعيٍ عاقل تكون فكرة الله، بوصفه الوحدة النهائية للوجود والمعرفة، ماثلة وفعالة، وللإنسان — إلى جانب قدرته على التأمل خارجه في الإدراك الحسي للعالم المحيط به، وداخله في معرفته بذاته — قدرة أخرى على النظر إلى أعلى، إلى الموجود الإلهي الذي يوحِّد العالَمين الخارجي والباطن وينبئنا بوجوده في كليهما، وما الدين في أساسه إلا المعقول، وذلك في أعلى صوره على الأقل؛ إذ إن الدين الذي ينبثق عن الشعور أو عن الإيمان الأعمى فحسب، لا يكون قد حقق فكرته الكاملة، التي لا تكون ممكنة إلا على مستوى العقل. وما ذلك العقل إلا العقل الهيجلي، الذي يسود هذا المجال مثلما يسود غيره. فالدين عنده إذن هو بهذا الوصف مذهب في شمول الألوهية pantheism، مهما كان من رغبته في تجنيب هذه النتيجة، أي إن العالم هو الله، والله هو العالم، وليس الله هو القوة العالية التي قالت بها الأديان الوضعية، وليس كائنًا خارجًا عن العالم أو مغايرًا له، ندركه بالإيمان، وإنما هو نقطة القمة في تأملٍ نظري للكون، وأعلى التصورات في الفلسفة النظرية التأملية. وإن المرء ليفتقد، في هذا الدين العقلي المحض، الشعور بالعلو وما يلازمه من خشوع، وهو العلو الذي لم يستطع كيرد أن يضفيه على فكرته عن الله، رغم إيمانه الصادق. وهكذا كانت هيجليته أقوى من تجربته ذاتها.

ولقد تحكمت الهيجلية أيضًا في نظريته في تطور الدين، فالصور المتنوعة للحياة الدينية، كما تتكشف في التاريخ، إنما هي خطوات في تطور «الفكرة» الدينية، وهي مراحل تمر بها الفكرة في عملية الصيرورة التي تطرأ عليها عبر الأزمان، وبين الشعوب. وهو يميز بين ثلاث مراحل للوعي الديني: الموضوعية والذاتية والمطلقة. وهي تناظر المراحل الثلاث في تطور الإنسان، وهو التطور الذي تتحكم في الإنسان خلاله فكرة الموضوع أولًا،

ثم فكرة الذات، ثم فكرة الله بوصفه المبدأ الموحد لهذين. وتتمثل هذه المراحل الثلاث منظورًا إليها من الوجهة التاريخية، في مذاهب تعدد الآلهة polytheism، وشمول الألوهية pantheism والمسيحية على التوالي. فعقيدة المسيح هي التحقق الأعلى للفكرة الدينية، وهي الطور الذي يكتمل فيه الوعي الديني، والمرحلة التي تشتمل في ذاتها على كل المراحل الأخرى وتستوعبها وتتسامى بها. ومن الواضح أن كيرد كان هنا، كما كان في غير ذلك من المواضع، يقتفي أثر أستاذه الألماني العظيم، الذي اتخذ من الدعوة إليه غاية وهدفًا لحياته.

جون كيرد John Caird (١٨٢٠–١٨٩٨)

[شقيق إدوارد كيرد، كان قسيسًا في الكنيسة الاسكتلندية، عُيِّن في ١٨٦٢ أستاذًا للاهوت في جامعة جلاسجو، وفي ١٨٧٣ نائبًا لرئيس الجامعة ومديرًا لها، نشر الكتب الآتية، «مدخل إلى الفلسفة الدينية An Intro. to the Phil. of Religion» ١٨٨٠، «واسبينوزا» ١٨٨٨ (في سلسلة بلاكوود للكلاسيكيات الفلسفية) ترجم إلى الألمانية في ١٨٩٣.

مؤلفات نشرت بعد وفاته، «خطب جامعية University Addresses» ١٨٩٨، و«مواعظ جامعية Univ. Sermons» ١٨٩٨، و«الفكرة الرئيسية للمسيحية The Fundamental Idea of Christianity» محاضرات جيفورد، مع بحثٍ تذكاري بقلم «أ. كيرد، ١٨٩٩».

انظر، «ذكريات عن المدير كيرد Memoir of Principal Caird» تأليف س. ل. وار C. L. Warr، ١٩٢٦.]

* * *

كان جون كيرد، شقيق إدوارد كيرد الذي كان يكبره بكثير، والذي كان لاهوتيًّا بارزًا وواعظًا مرموقًا، ذا ميولٍ هيجليةٍ واضحة ظهرت في كتابه «مدخل إلى الفلسفة الدينية»، وهو أهم كتاباته الفلسفية. بل إنه قد دعا إلى الهيجلية من فوق منبر الكنيسة، وكان له دون شك نصيبٌ كبير في تغلغلها في الدوائر اللاهوتية باسكتلندا. ولقد كان كأخيه خطيبًا وكاتبًا لامعًا، وكانت له مقدرة تفوق مقدرة أخيه ذاتها في تحرير أفكار هيجل من الأغلال التي قيدها بها هيجل، وإضفاء تعبيراتٍ شعبية غير متخصصة عليها. كذلك كان الشقيقان متشابهَين في مذهبهما، فقد التزمت الفلسفة الدينية عند جون حدود الهيجلية

بدقة. وكانت فلسفته هذه تؤثر المخاطرة الفكرية التأملية على عزوف مذهب اللاأدرية عن الحكم عند هاملتن ومانسل وسبنسر. كما أعلن في فلسفته معارضته للمحاولة التي قام بها التجريبيون لتعريف الدين من خلال أولى مراحله وأدناها، فأكد أن قيمة أي دين لا تُقاس إلا بأعلى فكرة تحقق فيها، وهذه «الفكرة» سابقة على جميع الصور التي تبدَّت فيها الحياة الدينية، وهي تكون أساسًا لها كلها، بحيث لا يمكن فهم تاريخ الدين إلا في ضوئها. أما تلك العناصر الذاتية اللاعقلية — من خوف وأمل وعاطفة وخرافة — التي رأى التجريبيون أنها هي العناصر الأساسية للدين، فإن قيمتها أقل بكثير من العنصر العقلي، مهما كان لها من أهميةٍ تاريخية أو غيرها. فالقوة الدينية على التخصيص إنما هي العقل، ومن الواجب أن يتحدد طابع الدين وماهيته، لا بعمق الشعور، وإنما بالمعرفة والبصيرة النفَّاذة، وهنا تتخذ المعقولية عند جون كيرد طابعًا أصرح مما كان لها عند أخيه.

وهو يرفض فكرة الإله الخارج عن العالم، أو الإله الذي خلق العالم وما زال يحكمه من خارجه، وإنما الله هو أعمق ماهية للعالم، تلك الماهية التي تشتمل على جميع الأشياء المتناهية وتتغلغل فيها بوصفها روحها المطلقة. فالإنسان هو كائنٌ متناه ومشارك في حياة الله في آنٍ واحد، ومن ثم فهو مواطن في عالَمين، الروحي والطبيعي. من هنا كانت طبيعته تتسم بذلك القلق والشقاق الدائم الذي لا نجد له في عالم الحيوان نظيرًا. هذا الانفصام الذي تتصف به الطبيعة البشرية قد يجد له دواءً مؤقتًا في الحياة الأخلاقية، غير أن هذا ليس دواءً نهائيًّا، إذ إننا لا نصل في الحياة الأخلاقية إلى بداية ذلك الزوال للذات الفردية، وذلك التوحيد بين حياتنا وبين ذلك المجال الدائم الاتساع، مجال الحياة الروحية التي تتجاوزها. وهما أمران لا يتحققان بأكمل صورة إلا في الدين، فالدين هو المجال الذي يختفي فيه نهائيًّا التعارض بين الطبيعي والروحي، بين الفعلي والمثالي، والذي لا يعود فيه المثل الأعلى اللامتناهي غاية لا تتحقق، وإنما يصبح شيئًا متحققًا بالفعل. وهكذا فإن كل تفكيرٍ ديني عند كيرد إنما يهدف إلى التوفيق والتوحيد بين الإيمان والمعرفة، بين الدين والفلسفة، وأهم من ذلك كله، إلى زيادة كمال عقيدة المسيح بالهيجلية، أما الفروق العميقة بين هذين، فهو يدعها جانبًا دون أن يعيرها انتباهًا.

أما جون واطسون John Watson (وُلِدَ في ١٨٤٧)[٤٨] أستاذ الفلسفة الأخلاقية في جامعة «كوينز»، بولاية كنجستن (في كندا)، فقد كان تلميذًا للأخوين كيرد، وكان اسكتلنديًّا

[٤٨] وتوفِّي عام ١٩٣٩. (المترجم)

مثلهما، وقد اقتصرت معظم كتاباته — وهي عديدة، نُشِرَت كلها في جلاسجو — على عرض الموقف المثالي والتوسع فيه، والتعريف بأبرز ممثليه الألمان، أما مؤلفاته المذهبية (وهي «المسيحية والمثالية Christianity & Idealism» ١٨٩٦، و«الأساس الفلسفي للدين The Philosophic Basis of Religion»، ١٩٠٧، و«تفسير التجربة الدينية The Interpretation of Religions Experience»، ١٩١٢، في مجلدين، وهذا الأخير نشر لمحاضرات جيفورد)، فتتعلق في المحل الأول بفلسفة الدين، التي يقف فيها — كما في سائر المجالات — موقفًا أقرب إلى الأخوين كيرد منه إلى أي مصدرٍ آخر.

وليام والاس William Wallace (١٨٤٤–١٨٩٧)

[تعلَّم في سانت أندروز وكلية باليول بأكسفورد، وأصبح زميلًا في كلية مرتون Merton بأكسفورد سنة ١٨٦٧، وخلف جرين في كرسي الفلسفة الأخلاقية بأكسفورد من ١٨٨٢ إلى ١٨٩٧. مؤلفاته: «منطق هيجل The Logic of Hegel» وهو مترجم من «دائرة معارف العلوم الفلسفية» لهيجل، ١٨٧٤ (الطبعة الثانية في مجلدَين، ١٨٩٢–١٨٩٤)، «و المذهب الأبيقوري Epicureanism»، ١٨٨٠، و«كانت» ١٨٨٢ (سلسلة بلاكوود للكلاسيكيات الفلسفية)، «حياة شوبنهور Life of Schopenhauer، ١٨٩٠، «فلسفة العقل عند هيجل Hegel's Phil. of Mind»، مترجم من (دائرة معارف العلوم الفلسفية)، مع خمس مقالات تصديرية، ١٨٩٤.

مؤلفات نُشِرَت بعد وفاته: «محاضرات ومقالات في اللاهوت الطبيعي والأخلاق Lectures & Essays on Natural Theology & Ethics» نشره أ. كيرد مع مقدمة فيها ترجمة لحياة والاس، ١٨٩٨.]

* * *

كان والاس، وهو اسكتلندي بدوره، ينتمي إلى الجيل الأول من تلاميذ هيجل الذين تجمعوا في العقد السابع من القرن الماضي حول جويت وجرين وإدوارد كيرد. وقد تحكم هؤلاء الأساتذة إلى حدٍّ بعيد في تعليمه الفلسفي، وساعدوا على تحديد اتجاه تفكيره المتأخر ومحتواه. ولقد كان والاس من أول وأقدر مترجمي هيجل ومفسِّريه، وساهم في محاضراته وكتاباته معًا بدورٍ بارز في تفسير المثالية الألمانية. ولقد بدأت عملية إتاحة مؤلفات هيجل الرئيسية للطلاب الإنجليز في ترجماتٍ موثوق بها، وهي العملية التي لم تبدأ إلا أخيرًا

بترجمة لكتاب «المنطق الأكبر»،[٤٩] بدأت هذه العملية بترجمة لكتاب «المنطق» الأصغر، وأعقبه، بعد فترةٍ طويلة، كتاب «فلسفة العقل» (الجزآن الأول والثالث من «دائرة المعارف» لهيجل). ولقد لقي كتاباه عن كانت وشوبنهور إقبالًا واسعًا، ونقل أفكار هذين المفكرَين إلى عددٍ كبير من القراء. وكان ولاس يتمتع بقدرةٍ نادرة على تخليص الحجج الفلسفية من اللغة المحيِّرة المغرورة التي يعبر بها المتخصصون عنها، وعلى إعادة التعبير عنها بأسلوبٍ أدبيٍّ سلسٍ مشرق. ورغم أنه كان من أخلص تلاميذ هيجل، فإنه لم يكن يحجم أبدًا عن تغيير نصه ليزيد المعنى وضوحًا. ومن الجائز أن أحدًا لم يقم بمثل المجهود الذي قام به ولاس في تذليل صعوبة دراسة هيجل في إنجلترا؛ فقد خلع على هيجل ثوبًا جديدًا، جعله أقرب إلى النفوس والعقول في بلد يكره اللغة الثقيلة الغامضة التجريدية ولا يثق بها.

ولكن رغم أنه كان على وجه العموم يسير في أعقاب هيجل، فقد كان أكثر استقلالًا من أن يرتاح إلى مذهبٍ محكم الإغلاق، ولقد كان يفتقر إلى ذلك الحافز التأملي الذي اكتسبه كثير من الهيجليين الإنجليز من هيجل ذاته. وكان يؤثر دراسة فكرةٍ واحدة وإيضاحها بالنظر إليها من زوايا عديدة، على جمع عدد من الأفكار في مذهبٍ واحد. ويظهر ذلك بوضوح في تفسيره لهيجل، الذي يتخذ شكل أبحاث لمشكلاتٍ خاصة، تقلب وتختبر من جميع أوجهها، وهي أبحاث تتصف بالحيوية والدقة الشديدة، ولكن الكثير منها كان جزئيًّا غير مترابط، فيؤدي ذلك إلى عدم إظهار وحدة تفكير هيجل وإحكامه بما فيه الكفاية. ولكن، على الرغم من استقلال ولاس وعزوفه عن وضع تعاليمَ ثابتة، واعترافه بإمكان وجود طرقٍ متعددة توصل إلى المثالية، فإن إيمانه بحقيقة النظرة المثالية كان راسخًا عميقًا، وكان يرى أن ضيق الفلسفة الإنجليزية المنطوية على ذاتها لا يمكن التغلب عليه «بالأيديولوجيات» الفرنسية، أو بأفكار عصر التنوير السطحية، وإنما بذلك الدواء الأقوى الذي تقدمه المثالية في الصورة التي بلغتها في ألمانيا. «فالمثل الذي ضربه لنا الألمان قد نجح في توسيع أفكارنا عن الفلسفة وتعميقها، أي في جعلنا ننظر بمزيد من التقدير إلى وظيفتها، وندرك أنها في أساسها علم، وأنها علم الحقيقة العليا.»[٥٠]

[٤٩] «علم المنطق عند هيجل Hegel's Science of Logic» ترجمة جولستون وستروثرس Johuston & Struthers، في مجلدَين، ١٩٢٩.

[٥٠] «مقدمة لدراسة فلسفة هيجل Prolegomena to the Study of Hegel's Phil.». الطبعة الثانية، ص١٣ من المقدمة.

ولا يتصف أي كتاب مما نشره هو ذاته بالصفة المذهبية، وهكذا لا نستطيع أن نعرف ما كان يقول به هو ذاته من التعاليم إلا من خلال محاضراته ومقالاته التي نُشِرت بعد وفاته، والتي تتناول الفلسفة الأخلاقية والسياسية والدينية قبل كل شيء، ولقد كانت فكرته الرئيسية، في المجال الأول من هذه المجالات الثلاثة، هي التعاون الاجتماعي، أما في المجال الثاني فكان يفضل ديمقراطيةً حرة، مع ميولٍ اشتراكية واضحة، وكانت الدولة في نظره هي التنظيم الأعلى الذي يوحد كل الأشكال الأدنى للتجمع الاجتماعي ويشتمل عليها. أما في فلسفة الدين فقد كان قريبًا كل القرب من الأخوين كيرد، ولا سيما من تفسير جون كيرد النظري التأملي للمسيحية. فقد كان التجسد الذي لم يعد واقعةً تاريخيةً منفردة وإنما رآه حقيقةً أزلية، يعني بالنسبة إليه التجلي المنظور لكمون الله في الإنسان، وللروحي في المادي، والأزلي في الزماني. فالإنسان ليس مجرد ناتج للطبيعة، كما يقول الماديون، ولا مجرد ابن للسماء، كما يقول الأفلاطونيون، وإنما هو نتاجٌ مشترك لعواملَ طبيعية وروحية، غير أن الطبيعة والروح هما حقيقةٌ واحدة منظورًا إليها تارة من الظاهر وتارة من الباطن. فالألوهية التي توجد في الإنسان بالقوة وتحيا فيه، ترفعه فوق مستوى النظام الطبيعي الذي هو جزء منه، وتُكسبه سيطرة عليه وتحررًا منه. وهكذا تسفر المثالية عند والاس، كما هي الحال عند معظم الهيجليين الأوائل، عن مذهب في الألوهية، وتبدو دعامة للدين وأداة له.

ديفيد جورج ريتشي David George Ritchie (١٨٣٥–١٩٠٣)

[تَعَلَّمَ في إدنبرة وكلية باليول في أكسفورد، أصبح في ١٨٧٨ زميلًا في كلية «يسوع Jesus» ثم مدرسًا في باليول بأكسفورد من ١٨٨٢ إلى ١٨٨٦، وفي المدة من ١٨٩٤ إلى ١٩٠٣ أصبح أستاذًا للمنطق والميتافيزيقا في سانت أندروز. مؤلفاته: «معقولية التاريخ The Rationality of History» في «مقالات في النقد الفلسفي Essays in Philosophical Criticism»، نشره أ. سث A. Seth ور. ب. هولدين R. B. Holdane، ١٨٨٣، «الداروينية والسياسة Darwinism & Politics» ١٨٨٩، «مبادئ تدخل الدولة Principles of State Interference»، ١٨٩١ «دارون وهيجل، مع دراسات فلسفية أخرى Darwin & Hegel, With other Philosophical Studies» ١٨٩٣، «الحقوق الطبيعية Natural Rights»، ١٨٩٥، «دراسات في الأخلاق السياسية والاجتماعية Studies in Political & Social Ethics»، ١٩٠٢، «أفلاطون» ١٩٥٢.

وقد نشر له «ر. لاتا R. Latta» بعد وفاته، كتاب «دراسات فلسفية Philosophical Studies»، مع بحثٍ تذكري، ١٩٠٥.]

* * *

كان ريتشي من أولئك الذين كان يدينون بتحولهم للمثالية إلى اتصالهم الشخصي بجرين. ولقد تلقَّى أول تعليمٍ فلسفي له على يد فريزر وكالدروود في إدنبرة، غير أن تفكيره لم يتخذ وجهته النهائية حتى دخل جو الحياة العقلية في أكسفورد في أواسط القرن الثامن. في ذلك الوقت كان أرنولد توينبي (١٨٥٢–١٨٨٣)، الاقتصادي والمصلح يعمل بنشاط هناك، وكان إيمانه المتحمس بالاشتراكية، الذي لم يعبر عنه في قاعة المحاضرات فحسب، بل في خدماتٍ متفانية قدَّمها خارج الجامعة. كان هذا الإيمان يقدم للجيل الجديد من طلاب الجامعة والدراسات العليا مثلًا رائعًا للشعور بالمسئولية الاجتماعية. وهكذا فإن ريتشي، الذي كان في اتجاهه العام ومثله العليا قريبًا من ذهن توينبي وجرين قد نضج في صحبتهما، وبفضلهما قبل غيرهما، واتخذ في نضجه وجهة سارت به في اتجاه البحث العملي، كالفلسفة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية، التي كرس لها كل كتاباته تقريبًا. لقد كان هدفه الأول هو إيضاح هذه الميادين وتنظيمها عن طريق مقولات المثالية الجديدة ومبادئها. وليس معنى ذلك أنه تجاهل مشكلة إيجاد أساسٍ نظري لها؛ فقد كان في هذا الصدد أشد تمسكًا بالهيجلية من جرين؛ ذلك لأنه تلقى من هذا الأخير الحافز الذي دفعه في اتجاه المثالية بوجهٍ عام. أما فيما يتعلق بالمضمون الخاص لمثاليته، فقد كان يرجع في معظم الأحيان إلى هيجل نفسه مباشرةً، وهذا واضح حتى في أول مؤلفاته، الذي تناول فيه مشكلة «معقولية التاريخ»، أو إمكان قيام فلسفة للتاريخ — وهي مشكلة نادرًا ما خاضها الإنجليز — وناقش جميع أطرافها من وجهة نظر هيجلية، هذا على الرغم من أنه لم يتوسع في هذا البحث إطلاقًا فيما بعدُ. كذلك حرص على أن يوضح — بطريقةٍ فلسفية — العلاقة بين الأصل والقيمة، وبين المنهجَين التاريخي والمنطقي، وأوضح مرارًا أن مسائل الواقع ينبغي أن تظل دائمًا منفصلة عن مسائل القيمة؛ إذ إن تفسير واقعة على أساس أصلها هو أمر لا صلة له بقيمتها. وكان يرى أن لهذا المبدأ أهميةً عظمى في كل تفكير عن الأخلاق والدين والمجتمع والدولة، ولكنه طبقه بوجهٍ خاص في نقده للمذهب التطوري، فالتطوريون، الذين يقصرون اهتمامهم على بحث أصل الشيء، والتتابع الزمني لأحواله، عاجزون تقريبًا عن إدراك مغزاه.

أما في آرائه في المنطق ونظرية المعرفة والأنتولوجيا فقد كان أقرب إلى المذهب المطلق منه إلى مذهب الكثرة الذي تتصف به المثالية الشخصية، واتفق إلى حدٍّ بعيد مع آراء برادلي في الواحد والكثير، والفردي والكلي، والمظهر والواقع، ودرجات الواقع، وما إلى ذلك. وفي نظريته في الدولة، عارض المذهب الفردي الشائع في المدرسة الإنجليزية القومية؛ فالدولة في نظره كلٌّ عضوي، له حق العلو على المجتمع والأفراد، والتدخل على نطاقٍ واسع في شئون الآخرين. وعلى الرغم من أنه كان يؤيد قيام شكلٍ ديمقراطي للحكومة، فإنه لم يكن غافلًا عن نقط الضعف في المذهب البرلماني الليبرالي، ومبدأ الاقتراع العام، وطالب باختيار السياسيين المسئولين عن طريق معيارٍ أرستقراطي هو النزاهة والمقدرة. أما في بقية التفاصيل فقد كان يشارك جرين ميله الواضح إلى الاشتراكية، وإن لم يكن قد بناها بالطبع على أية أخلاق للمنفعة، وإنما على مبدأ قيمة الإنسان الأخلاقية، واستمدها من المبدأ المثالي القائل بالذات الاجتماعية، ومسئولية هذه الذات تجاه الجماعة. ولم تكن رسالته هي الرفاهة والسعادة، وإنما التوازن الاجتماعي والفاعلية الاجتماعية.

ولما كان تفكير ريتشي يتحرك كله تقريبًا، كما هو واضح، في نطاق المشكلات والحلول المعروفة المميزة للهيجلية الإنجليزية، فربما كان العرض السريع السابق كافيًا. غير أن هناك مسألةً أخرى ينبغي ملاحظتها، إذ إنها تدل على خروجه على النمط المألوف؛ ذلك لأن المدرسة المثالية قد هاجمت الداروينية والمذاهب المبنية عليها، بقوة منذ البداية، وقد أعطى كتاب سترلنج عن هيجل إشارة الهجوم، وكان كثير ممن تبعوه يعدون قهر الداروينية واجبهم الخاص إزاء عصرهم وبلدهم، أما بحث ريتشي عن «داروين وهيجل»،[٥١] الذي جمع فيه بين هذين الخصمَين معًا، فقد أحدث ضجةً هائلة في الأوساط الفلسفية. ومن الطبيعي أن المحاولة الجريئة التي بذلها لإظهار وجود علاقةٍ باطنة بين فكرة التطور البيولوجية وفكرة التطور الهيجلية، وبالتالي لإدماج الداروينية في المذهب المثالي؛ هذه المحاولة كان مقضيًّا عليها بالإخفاق منذ البداية. أما المشكلة الخاصة التي تعرَّض لها ريتشي فكانت مشكلة الانتقاء الطبيعي، التي حاول أن يربطها بنظرية معقولية الواقع عند هيجل، فبقاء الأصلح يعني أن ما له قيمةٌ معينة؛ أي قدرٌ معين من المعقولية هو وحده الفعلي أو الحقيقي، وزوال الأضعف يناظر العلو على العامل السلبي في الديالكتيك الهيجلي. ولا جدال

---

[٥١] طُبِعَ أولًا في «أعمال الجمعية الأرسطاطالية Proceedings of the Aristotelian Society» المجلد الأول، ١٨٩١، وأعيد طبعه في ١٨٩٣ في كتابه الذي يحمل نفس العنوان.

في أن محاولة ريتشي بعث الانسجام بين أكبر قوتَين عقليتَين في القرن الماضي قد انحرفت كثيرًا عن الطريق السديد، غير أن اهتمامه بداروِن قد جعل له مع ذلك بصيرةً صادقة في نقطةٍ واحدة، فقد رأى أن تطبيق المقولات البيولوجية على الحياة الاجتماعية للإنسان لا يمكن أن يتحقق دون بحثٍ نقدي في العلاقات المحددة التي تسري على المجال الجديد. فمهما كان من فائدة أو أهمية تطبيق مبدأ الانتقاء، فإن من واجبنا أن نتذكر أن المجتمع البشري لا ينطوي على مجرد صراع من أجل الوجود، كذلك الذي نراه في عالم الحيوان، وإنما على صراعٍ مخالف تمامًا، له ظروف أكثر تعقيدًا بكثير. فنظير المبدأ البيولوجي في المجال البشري هو المنافسة الصناعية والتجارية، والتنظيم التكنولوجي لأحوال المعيشة، والظروف الاجتماعية والتعليم وما إلى ذلك، والتطور الاجتماعي يرتكز على التعاون، لا على سحق الأقوى للأضعف. وبانتهاج ريتشي لهذه الفكرة في التفكير، ارتفع فوق مستوى مذهب التطور الطبيعي إلى ما أسماه بمذهب التطور المثالي. وبهذا الاتجاه العام ساهم في التفكير اللاحق بدورٍ أنجح كثيرًا من الدور الذي ساهمت به محاولته الخاصة لتوسيع نطاق المثالية عن طريق إيجاد تلك الرابطة غير الطبيعية بين الأفكار الهيجلية والداروينية.

السير هنري جونس Sir Henry Jones (١٨٥٢–١٩٢٢)

[تَعَلَّمَ في ويلز وفي جامعة جلاسجو على أ. كيرد، عُيِّن في ١٨٨٣، محاضرًا في الفلسفة في أبرستويت Aberystuyth، وفي ١٨٨٤ أصبح أستاذًا للفلسفة في بانجور Bangor، وفي ١٨٩١ أصبح أستاذًا للمنطق واللغة الإنجليزية في سانت أندروز، وخلف أ. كيرد في كرسي الفلسفة الأخلاقية بجامعة جلاسجو في ١٨٩٤.

مؤلفاته، «الكائن العضوي الاجتماعي The Social Organism» في «مقالات في النقد الفلسفي» نشرها ست. ور. ب. هولدين، ١٨٨٣، «برويننج بوصفه معلمًا فلسفيًّا ودينيًّا Brewaing as a Philosophical & Religions Teacher»، ١٨٩١، «عرض نقدي لفلسفة لوتسه A Critical Account of the Phil. of Lotze»، ١٨٩٥، «المثالية بوصفها عقيدةً عملية Idealism as a Practical Creed»، ١٩٠٩، «الإيمان العملي لمصلح اجتماعي The Working Faith of a Social Reformer»، ١٩١٠، «السلطات الاجتماعية Social Power»، ١٩١٣، «مبادئ المواطنة The Principles Citizenship»، «حياة أ. كيرد وفلسفته The Life & Phil. of E. Caird» (بالاشتراك مع ج. هـ. مويرهيد)، ١٩٢١، «إيمان يتساءل A Faith That Enquires» (محاضرات جيفورد) ١٩٢٢.

انظر ذكريات قديمة Old Memories، (ترجمة ذاتيه لحياته)، ١٩٢٢، «حياة السير هنري جولس ورسائله Life & Letters of Sir Henry Jones» تأليف هذرنجتن H. J. W. Hetherington، ١٩٢٤، ذكرياته عن هنري جونس، مقال كتبه ج. هـ. مويرهيد، في «أعماله الأكاديمية البريطانية Proceedings of the British Academy»، المجلد العاشر، «قاموس السير القومية Dict. of National Biography»، ١٩٢٢–١٩٣٠.]

* * *

كانت فلسفة جونس، بقدر ما كان لها من مضمونٍ محدد، مثاليةً هيجلية بالصورة التي أضفاها عليها كيرد، فمنذ اللحظة التي طلب فيها العلم على أستاذه العظيم، وهو طالبٌ شابٌّ وافد إلى جلاسجو من ويلز، اعتنق مذهب الحركة الجديدة وكرَّس نفسه لها بكل ما في طبيعته المتحمسة من قوة. وظل طيلة حياته تلميذًا مخلصًا لكيرد، الذي كان يدين له بكل شيء تقريبًا. ولقد كان يدرك أنه ليس مفكرًا أصيلًا؛ لذلك عدَّ نفسه واعيًا وحارسًا لكنزٍ ثمين، هو النظرة المثالية إلى كل الأشياء، التي أخذ على عاتقه أن يذيعها بين أكبر عددٍ ممكن من الأذهان ويبثها فيهم. فالمثالية كانت هي اليقين الفلسفي الوحيد، الذي يتعين حفظه مصونًا، على الرغم من أن أسسها يمكن أن توسَّع ومضمونها يمكن أن يطبق بنجاح في ميادينَ متزايدة للنشاط الإنساني. وكان تحقيق هذا التوسيع والتطبيق هو المهمة التي كرس لها جونس جهده، وهي مهمة حققها على أفضل وجه في الفلسفة الدينية والاجتماعية والسياسية.

وربما لم يدعُ أحد إلى المثالية بمثل هذا التفاني والإخلاص الجريء، والحماسة الأصيلة التي دعا بها إليها جونس؛ فقد كان أقل اهتمامًا بالبرهان منه بالدفاع البليغ والإقناع الحي؛ إذ إن كل فلسفة هي في نظره موقف عن الحياة وقوةٌ روحية أكثر منها مذهبًا من التعاليم النظرية. وهكذا فإن جونس قد استوعب — بحرارة التجربة الشخصية المباشرة — ما شيده كيرد وكسبه عن طريق التفكير المضني الدقيق، فحوَّله من بحث إلى إيمان، ومن مذهب إلى شعور، بل حوَّله في أحيان غير قليلة إلى حماسةٍ خيالية أو نوع من الوجد الصوفي. فالمثالية كانت في نظره جزءًا من حياة عملية، واعتناقًا لإيمان وعقيدة، وشيئًا عاشه وآمن به وأعلن أنه هو الأمر الوحيد اللازم. وبالاختصار فقد أصبحت الهيجلية عاطفية عند جونس، وهو نبيها وحواريها، وقد حملها كأنه رسول إلى

أقصى حدود الإمبراطورية عندما دُعِي في ١٩٠٨ إلى إلقاء محاضرات في جامعة سيدني عن «المثالية بوصفها عقيدةً عملية»، وهي مناسبة فيها بعض الشبه من محاضرة هيجل الافتتاحية المشهورة في هيدلبرج سنة ١٨١٦.

وإذن فلم يكن من المستغرب أن يبحث جونس عن المحتوى المميز للفلسفة المثالية خارج المؤلفات الفلسفية المتخصصة، وأن يجده في ذلك الطابع الأخلاقي الذي تتسم به أوجه النشاط العملية للإنسان، وفي اعتناق عقيدة (ولا سيما العقيدة المسيحية)، وقبل ذلك كله، في عاملٍ دائمٍ خلَّاق هو الأعمال الأدبية العظيمة. فالشعراء يعبرون بصورةٍ جميلة عما يصوغه للفلاسفة بلغة التصورات المجردة. ومن ثم فإن جونس قد اقتبس من كبار فناني الأدب كثيرًا من العناصر التي تؤيد مذهبه وتدعمه؛ فعنده أن لسنج وجوته وورد سوث وبروننج، قد أعلنوا على طريقتهم الخاصة تلك النظرة إلى العالم التي عبرت عنها فلسفة كانْت وفشته وهيجل وأتباعهم من الإنجليز بطريقة التصورات. ولقد رأى في شعر بروننج بوجهٍ خاص تعبيرًا رفيعًا عن الشعور والمقصد المثالي، ووصفه، في كتابٍ رائع خصصه كله له، بأنه «معلمٌ فلسفيٌّ ودينيٌّ أصيل». ولهذه الأسباب ذاتها أحسَّ بتقاربٍ وثيق مع كارليل، الذي وجدت طبيعته التنبئية وبلاغته الدافقة تجسدًا جديدًا لها في شخص جونس.

ولسنا هنا بحاجة إلى الدخول في تفاصيل مضمون تعاليمه الفلسفية؛ إذ إنها لم تكد تتجاوز تعاليم الهيجليين الأوائل الذين عرضنا لهم من قبلُ، فنحن نصادف لديه مرةً أخرى جميع العناصر المألوفة في المذهب، بعد إعادة صياغتها بطريقةٍ بارعة؛ كتضايف الفكر والوجود، والمثالي والواقعي، والروحي والطبيعي، والجمع بين الأضداد في وحدة «الكل» العليا الشاملة لكل شيء، والتركيب الروحي للكون، والحملة على كل أنواع الثنائية بوصفها تجريداتٍ باطلة، واستبعاد العرضي واللامعقول، وفكرة النسق المترابط، والمطلق بكل صفاته ووظائفه المألوفة، وكمون الله في الطبيعة والإنسان، والتوحيد بينه وبين المطلق، وتشخيص الله، وتحقق الأخلاق في الدين، والتفاؤل الميتافيزيقي الساذج، وما إلى ذلك.

ولم يبقَ علينا إلا أن نلاحظ أن الفارق بين الاتجاهات المتقدمة والاتجاهات المتأخرة في المدرسة الهيجلية ازداد وضوحًا وشدة عند جونس؛ فقد أحسَّ مرارًا وتكرارًا بأنه مضطر إلى نقد تشويهات برادلي وبوزانكيت وتزييفهم للهيجلية في صورتها الأصلية. وقد حرص مرارًا على إيجاد تمييز قاطع بين موقفه وبين موقف بوزانكيت بوجهٍ خاص. وكانت نقطة الخلاف الرئيسية هي التقابل بين الواحدية والثنائية، صحيح أن الموقف

الذي اتخذه برادلي وبوزانكيت يمكن قطعًا أن يوصف بأنه واحدي بمعنًى ما، ولكنه بدا موقفًا ثنائيًّا واضحًا من وجهة نظر أولئك الذين يمضون، مثل كيرد وجونس، في اتجاه الوحدة إلى حد استخلاص أبعد نتائجها؛ لذلك عكف جونس على تصيُّد مظاهر الثنائية عند برادلي، وعند بوزانكيت على نحوٍ أوضح، وهي ثنائية المظهر والحقيقة، والمتناهي واللامتناهي، والنسبي والمطلق، والأهم من ذلك كله تلك الثنائية التي تفصم الطبيعة البشرية إلى شقَّين متغايرَين. فجونس كان يرى أن الإنسان ليس بحاجة إلى الخروج عن ذاته ليبلغ المثل الأعلى، ولا يتعيَّن عليه أن يغير ذاته بالاندماج في المطلق؛ إذ إن ذاته ستضيع تمامًا عندئذٍ، وإنما الواجب عليه بالأحرى أن يصبح ذاته، ويحقق الإمكانيات الكامنة فيه، وعندئذٍ يكون قد وصل إلى اللامتناهي بحق، بل يغدو «هو» المتناهي في عملية صيرورته.

وهكذا استعاض جونس عن العلو على الذات عند بوزانكيت بتحقيق الذات وبعث الكمال فيها، كذلك كان يرى أن المطلق ليس حالة تسكن فيها كل حركة، وتستقر في ذاتها مباركة إلى الأبد، وإنما هو عمليةٌ ديناميةٌ أزلية التقدم، يكون الزمان فيها عاملًا حقيقيًّا، لا مجرد مظهر، وهنا نلمس التضاد بين نزوع جونس إلى الفاعلية والبرجماتية، وهو نزوع يُذكِّرنا كثيرًا بنظيره عند فشته، وبين الموقف الأقرب إلى التأمل والسكينة عند القائلين بالمثالية المطلقة.

وهناك نقطة اختلاف أخرى، فجونس قد اعتقد أنه قد اكتشف أعراض مرضٍ خطير في نظرية المعرفة التي قال بها برادلي وآخرون؛ إذ إن في هذه النظرية نزعةٌ ذاتية تكاد تقرب من مذهب «الذات الوحيدة»، وهي تستتبع النظر إلى الواقع على أنه هزيل أو متلاشٍ تمامًا، وهكذا آلى على نفسه أن يحاربها. ولما كان يرى أن لوتسه، الذي كان تأثيره في الفكر الإنجليزي هائلًا، مسئول عن ظهور هذا المرض، فقد كرَّس لنقد نظرية لوتسه مؤلَّفًا خاصًّا، هو واحد من أفضل كتاباته، فهو يرى أن المشكلة الرئيسية في نظرية المعرفة لا تجد حلًّا مرضيًا في الذاتية ولا في الموضوعية، فالذهن ليس مستقلًّا عن الموضوعات، ولا الموضوعات مستقلة عن الذهن، وما نصادفه في المعرفة إنما هو حركة عالمٍ موضوعيٍّ حقيقي في وسيط هو الفكر، وبدلًا من أن نتصور المعرفة على أنها محاولة لاقتناص الواقع في شبكة من التمثلات والتصورات، علينا أن نتصوَّر الواقع على أنه مبدأٌ فعَّال يكشف عن ذاته لنا في عملية التفكير. فليس ثمة حاجة إلى جلب الذات والموضوع والفكر والواقع سويًّا، وإنما هما مقترنان منذ البداية، بوصفهما القطبَين اللذين يقع بينهما ما نسميه

بعالمنا. فالمثالي والواقعي ليسا عالَمين منفصلَين، وإنما هما عنصران لا ينفصلان داخل كونٍ واحد، وهكذا يسود مفهوم الواحدية تفكير جونس.

جون هنري مويرهيد John Henry Muirhead (وُلِدَ في ١٨٥٥)[٥٢]

[تَعلَّم في جلاسجو وكلية باليول بأكسفورد، وشغل عدة مناصب جامعية، ثم عُيِّن أستاذًا للفلسفة والاقتصاد السياسي في برمنجهام، من ١٨٩٧ إلى ١٩٢١ (تاريخ اعتزاله الخدمة).

مؤلفاته: «أركان الأخلاق The Elements of Ethics» ١٨٩٢ (الطبعة الرابعة، ١٩٣٢)، «فصول من «الأخلاق» عند أرسطو Chapters from Aristotle's Ethics»، ١٩٠٠، «الفلسفة والحياة ومقالات أخرى Phil. & Life and other Essays»، ١٩٠٢، «خدمة الدولة The Service of the State» ١٩٠٨، «الفلسفة الألمانية في صلتها بالحرب German Phil. in Relation to the War»، ١٩١٥، «الغاية الاجتماعية Social Purpose» (بالاشتراك مع هذرنجتن H. J. W. Hetherington) ١٩١٨، «حياة إدوارد كيرد وفلسفته The Life & Phil. of E. Caird» (بالاشتراك مع السير هنري جونس)، ١٩٢١، «الماضي والحاضر في الفلسفة المعاصرة Past & Present in Contemporary Phil.»، مقال في الفلسفة الإنجليزية المعاصرة Cont. British Phil.، المجموعة الأولى، ١٩٢٤ (وقد أشرف مويرهيد على هذه المجموعة، وكذلك على المجموعة الثانية)، «فائدة الفلسفة The Use of Phil.»، ١٩٢٨، «كولردج فيلسوفًا Coleridge as Philosopher» ١٩٣٠، «التراث الأفلاطوني في الفلسفة الأنجلوسكسونية The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Phil.»، ١٩٣١، «القاعدة والغاية في الأخلاق Rule & End in Morals»، ١٩٣٢، «برنارد بوزانكيت وأصدقاؤه Bernard Bosanquet & His Friends»، ١٩٣٥.]

* * *

ترجع الأصول الفلسفية لمويرهيد إلى جيل الهيجليين الأقدم عهدًا، وقد تلقى تعليمه في مركزي الحركة، وهما جلاسجو وكلية باليول بأكسفورد. ودرس على كيرد وجرين على

---

[٥٢] توفي في ١٩٤٠. (المترجم)

التوالي، فطبع هذان تفكيره بالطابع الخاص المميز له، وحدَّدا الاتجاه الذي سار فيه فيما بعدُ. ولقد أخذ عن كيرد الهيجلية في الصورة التي اصطبغت بها تحت تأثير الهيجليين الإنجليز الأصليين في العقد الثامن، أما جرين فإليه يرجع اهتمامه بتطبيقها على مشكلة الحياة العادية. وتتناول معظم مؤلفاته المذهبية مشكلات الأخلاق والحياة الاجتماعية والسياسية، بينما لم يعالج الفروع النظرية البحتة للفلسفة إلا لمامًا، وحتى في هذه الحالة كان بحثه متجهًا إلى علاقتها بالفروع العلمية أكثر مما كان مبعثه أي اهتمام بها لذاتها. وفيما يتعلق بالأسس النظرية لتفكيره، فقد كان على اتفاق يكاد يكون كاملًا مع فلسفة أستاذه كيرد، التي حاول بالفعل أن يوسعها لا أن يغيرها.

ولكن على الرغم من أن مويرهيد لم يحاول أن يدخل أي عنصرٍ جديد بحق على المثالية الإنجليزية، فإنه يحتل بين أولئك الذين قاموا بدور الأوصياء على تراث كيرد وجرين مكانةً بارزة؛ فقد احتفظ حتى يومنا هذا بحيوية ونضارة القوة الدافعة التي ولَّدت الحركة ذاتها، وسار بها في جوٍّ متغير عبر زمن تتحرك فيه الفلسفة بمؤثراتٍ آتية من جهاتٍ مختلفة كل الاختلاف. وغيَّرت فيه المثالية ذاتها معالمها الأصلية تغييرًا عميقًا متعدد الأوجه، بعد أن كادت جذوتها تخبو، وإن لم تكن قد خَبَتْ تمامًا، فهو لا يزال واحدًا من القلة القليلة الباقية من تلك الأيام الزاهرة التي دخل فيها الفكر الإنجليزي مرحلةً جديدة من تطوره.

على أنه لم يحفظ المثالية بوصفها تراثًا ميتًا، أضفى عليه ثباتًا قطعيًّا، وإنما تظهر مزاياه الخاصة والخدمة التي أداها في حرصه الدائم على أن يحتفظ بصفاتها الحيوية المثمرة عن طريق تكييفها مع الظروف الزمنية المتغيرة. وهكذا أعمل فكره في المشكلات والمواقف حديثة العهد، وحاول أن يوسِّع نطاق الأشكال والمذاهب القديمة بقدر الإمكان، ليجعلها قادرة على تقبُّل كل ما هو صحيح في الأفكار الجديدة. ويتمثل هذا النزوع في الموقف الوسط الذي اتخذه من الخلافات السائدة في مجال علم الأخلاق في عصره، ففي مذهب اللذة تكون غاية الفعل الأخلاقي ومعياره هي اللذة. ولكن مذهب السعادة Eudaemonism يأتي بتصحيحٍ هام؛ إذ يعلن أن الخير الأسمى ليس هو اللذة وإنما السعادة، وليس مجرد مجموع من المشاعر التي يُعَدُّ كلٌّ منها مستقلًّا عن الباقين، وإنما هو تلك المشاعر التي تهدف إلى خدمة كلٍّ ويعلو على أية ذات بعينها. وليس معنى ذلك أن في وسع مذهب السعادة أن يقدم حلًّا مرضيًّا للمشكلة الأخلاقية، وإنما فيه، كما يقول مويرهيد، مقابل مفيد لتلك النظرية الأخرى، أخلاق الواجب، التي تركز

اهتمامها بنفس القوة على عنصرٍ واحد فقط، هو العنصر المعقول في الطبيعة البشرية، فأخلاق الواجب من أجل الواجب تخضع الحياة الأخلاقية لقانونٍ شكليٍّ مجرد فحسب، وبذلك تسلبها كل ما هو نفيسٌ غالٍ بالنسبة إلينا، فالواجب لا يكون أبدًا واجبًا بالمعنى التجريدي أو مطلقًا محضًا، وإنما هو يشير دائمًا إلى موضوعٍ محدَّد لاهتمام البشر، وهو يشعر بنفس القدر من النفور من المثل الأعلى لعالم يوجد فيه كل فعل عمدًا ضد رغباتنا ومصالحنا، والمثل الأعلى لعالم لا يوجد فيه إحساس بالواجب على الإطلاق. وهكذا يعرف مويرهيد الأخلاقية بأنها إطاعة قانون يفرضه الإنسان، بوصفه وحدةً واعية بذاتها، على العناصر الكثيرة المؤتمرة subordinate في طبيعته. وفضلًا عن ذلك فقد حاول مويرهيد أن يجعل فكرة التطور، كفكرة السعادة، مثمرة في الأخلاق، وإن يكن قد عارض بالطبع النظريات الأخلاقية للفلاسفة التطوريين، فكون المعايير الأخلاقية تتغير بتغير الزمان والمكان لا يعني عدم وجود معيارٍ شامل للأفعال الأخلاقية، والأمر الذي يكشف عنه التطور فعلًا هو أن الفروق الواقعية في الأحكام الأخلاقية تفترض مقدمًا مبدأً واحدًا للتقويم تستمد منه اتجاهها المعياري، وأن المعايير المختلفة ينبغي أن تُعدَّ مراحل في تطور مثلٍ أعلى أخلاقيٍّ واحد وفي تحقيقه لذاته. وهكذا يكون من الممكن — من وجهة النظر هذه — ترتيب المعايير المختلفة في الماضي والحاضر ترتيبًا تصاعديًّا حسب قيمتها، وبالرجوع إلى هذا الترتيب نستطيع أن نُحدِّد درجة التقدم الأخلاقي.

ولقد أتاح الطابع المرن الواسع الأفق لمثالية مويرهيد، أتاح له أن يُخفِّف حدة التعارض بين التعبيرات المتقدمة والمتأخرة عن الحركة المثالية، وأن يجمع قوى المثالية في اتجاهٍ واحد، وبذلك أضاف إلى الذخيرة المشتركة للمدرسة أفكارًا قيِّمةً مستمدة من مختلف المذاهب المطلقة والشخصية التي تولَّدت عن المدرسة. كذلك أتاح له «مذهبه المفتوح» أن يساير، وأن يستوعب إلى حدٍّ ما، التيارات المضادة للمثالية، وهي البرجماتية والواقعية، التي ظهرت قرب أواخر القرن الماضي. ولقد أقرَّ بصحة النقد البرجماتي القائل: إن الهيجلية، ولا سيما في صورتها المطلقة، قد تجاهلت أكثر مما ينبغي ذلك العنصر النزوعي الغَرَضي في التجربة، ووضعت «فكرة» جامدة فوق مثلٍ أعلى مرنٍ حي. وهكذا قال إن المثالية تستطيع أن تقبل هذا النقد، وعندما تفعل ذلك لا يكون قد بقي تعارض بينها وبين البرجماتية العقلية. أما بالنسبة إلى حركات مثل الواقعية الجديدة، التي أوحى بها العلم الطبيعي، والتي أعملت الفكر الفلسفي في نتائج هذا العلم، فقد اعترف بأن على

المثالية أن تلائم بينها وبين التفكير العلمي؛ فلم يعد من الممكن ترك تلك النظرة المثالية إلى العالم، التي فعلت الكثير من أجل الفلسفة، تتجاهل فلسفة الطبيعة أو تعزف عنها، ومن ثم فمن الواجب إيجاد أساس أوسع للثقافة العقلية للمثاليين، إذ إن هذه وحدها هي الطريقة التي تتيح للمثالية — من حيث هي فلسفة — أن تظل حية وسط المسائل الملحَّة في العصر الحديث، وأن تدخل بوصفها شريكًا متساوي الحقوق في الاتفاق الذي يجري إعداده بين الفيزياء وبين الميتافيزيقا، والذي قد يحدد مصير الفكر. وهكذا دعا مويرهيد الفلاسفة إلى تناسي الخلافات التي تفرق بين المدارس والمذاهب، وأضفى على دعوته هذه صورة عملية في سلسلة «مكتبة الفلسفة .Liber. of Phil». التي يشرف على نشرها، وهي سلسلة من المؤلفات لمفكرين معاصرين، أجانب وإنجليز، ينتمون إلى اتجاهاتٍ مختلفة كل الاختلاف، وكذلك في كتاب «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة» (الذي يناظر كتب «العرض الذاتي للمذاهب Selbstdarstellungen» الألمانية …) والذي اجتمع فيه لأول مرة مختلف ممثلي الفلسفة المعاصرة في إنجلترا لتقديم موجزات شخصية لآرائهم.

وأخيرًا فقد ساهم مويرهيد بنصيبٍ ملحوظ في تاريخ الحركة المثالية، فقد وضع الحركة في إطارٍ عقليٍّ أوسع، وحاول على هذا الأساس أن يفهم أصلها وتطورها، فضلًا عن مغزاها العام، وقد تتبع ما أسماه «بالتراث الأفلاطوني في الفلسفة الأنجلوسكسونية» حتى بداياته الأولى، وكشف — على خلاف الطريقة المألوفة في العرض — عن تيارٍ موحَّدٍ مستمر للتفكير المثالي، يسري طوال تاريخ الفلسفة الإنجليزية بأسره، وإن كان يتخذ أحيانًا صورة تيار غير ظاهر. وقد أوضح كيف أن الأرض في إنجلترا كانت ممهدة للتجديد الذي حدث في القرن التاسع عشر بتأثير ألمانيا، قبل ظهوره المفاجئ بوقتٍ طويل، وذلك أولًا عن طريق الشعر الرومانتيكي لشلي وكيتس ووردسورث وكولردج (وقد كتب مويرهيد عن هذا الأخير بحثًا كان غاية في العمق)، ثم عن طريق أدب الكتاب في العصر الفكتوري، مثل كارليل وإمرسون وتينسون وبروننج وأرنولد، وأخيرًا عن طريق ذلك التغير العام في الأفكار والنظم، الذي تميز به النصف الثاني من القرن الماضي. ولما كان مويرهيد شاهد عيان على ظهور الحركة المفاجئ في العَقْد الثامن من ذلك القرن، ومساهمًا فيها بنشاط منذ ذلك الحين، فقد كان أصلح الجميع للعودة بنظره إليها في فترة الكهولة من حياته الطويلة، وتأملها في مجموعها، والكشف للجيل الجديد، عن قصة تطورها والكنوز التي تحويها تعاليمها.

جون ستيوارت ماكنزي John Stuart Mackenzie (١٨٦٠–١٩٣٥)

[تَعلَّم في جلاسجو وكيمبردج وبرلين، أصبح في ١٨٩٠ زميلًا في كلية «ترينتي» بكيمبردج، وعُيِّن في ١٨٩٥ أستاذًا للفلسفة والمنطق في كاردف، وتقاعد عام ١٩١٥. مؤلفاته «مدخل إلى الفلسفة الاجتماعية An Inter, to Social Phil.». ١٨٩٠، وقد حل محله كتاب «معالم الفلسفة الاجتماعية Outlines of Social Phil.»، ١٩١٨ (الطبعة الثانية ١٩٢١)، «الموجز في الأخلاق Manual of Ethics» ١٨٩٣ (الطبعة السادسة ١٩٢٩)، «معالم الميتافيزيقا Outlines of Met» ١٩٠٢ (الطبعة الثالثة، ١٩٢٩)، «محاضرات في النزعة الإنسانية Lectures on Humanism» ١٩٠٧، «أركان الفلسفة الإيجابية Elements of Constructive Phil.»، ١٩١٧، «القيم العليا في ضوء التفكير المعاصر Ultimate Values in the Light of Cont, Thought»، ١٩٢٤، «الفلسفة الإيجابية Constructive Phil.». مقال في «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، ١٩٢٤، أشرف على نشره ج. هـ. مويرهيد، السلسلة الأولى، ١٩٢٤، «المشكلات الأساسية للحياة Fundamental Problems of Life» ١٩٢٨، «المشكلات الكونية Cosmic Problems»، ١٩٣١.

مؤلفات نُشِرَت بعد وفاته: «جون ستيوارت ماكنزي» ترجمة ذاتية نشرتها زوجته.

انظر «جون ستيوارت ماكنزي» تأليف ج. هـ. مويرهيد، في «أعمال الأكاديمية البريطانية»، ١٩٣٦.]

* * *

كان ماكنزي، مثل جونس ومويرهيد، من أولئك الذين يدينون لإدوارد كيرد باهتمامهم المبكر بالفلسفة. ولقد ظل إلى النهاية على ولائه لأستاذه العظيم، واعترف في آخر مؤلفاته بأنه «مجرد سائر متواضع في طريق التأمل المثالي الذي أعتقد أن أستاذي الأول، إدوارد كيرد، كان خير مرشد فيه.»[٥٣] وقد تناول أول كتبه موضوع الفلسفة الاجتماعية وثانيها الأخلاق، أما في سنواته الأخيرة فقد اهتم أساسًا بالمشكلات الكبرى للميتافيزيقا، ومشكلة

[٥٣] «مشكلات كونية»، ص٦ من المقدمة.

القيم المرتبطة بها. وكان، مثل معظم الهيجليين، قليل الاهتمام بنظرية المعرفة وعلم النفس، كما أهمل المنطق.

وهو يُعرِّف الميتافيزيقا بأنها «الدراسة المنهجية التي تسعى إلى إيجاد نظرةٍ شاملة إلى التجربة، بغية فهمها في كل منهجي.»[٥٤] وهو يعني بالتجربة هنا الكون بما هو كذلك، أو الواقع في مجموعه، الذي يسميه بالكون المنظم Cosmos، والذي يكون العالم الزماني المكاني وجهًا جزئيًّا واحدًا له. وكما يدل اسم «الكوزموس»، فإنه يجعل فكرة النظام أساسية في تصوره للكون، أما العالم المحيط بنا فبعيد كل البعد عن ذلك النظام الكامل الذي يتصف به الكون (الكوزموس)، ومن جهة أخرى فلا يمكن أن يُعدَّ هذا العالم مجرد فوضى؛ لأنه ينطوي على قدرٍ غير قليل من النظام، ولأن العوامل المؤدية إلى النظام فيه تغلب، عمومًا، على تلك المؤدية إلى الاضطراب. ولما كان الأمر كذلك، فإن لنا الحق في أن نفترض أن عالمنا ليس إلا جزءًا من كلٍّ أكبر يتصف بالنظام الكامل، هو «الكوزموس». ومن أمثلة العوامل المؤدية إلى الاضطراب، كل ما هو عَرَضي متغير، والأهم من ذلك: التعاسة والشقاء والألم والشر، فوجود الشر في عالمنا هو العقبة الكبرى في وجه الإيمان بالانسجام الكامل في الكون، ولا يستطيع أحد أن ينكر أن هناك «شيئًا له طبيعة الشر»، يظل موجودًا بالضرورة، من وجهة نظرنا المحدودة، غير أن هذا لا يتناقض مع الافتراض القائل إنه قد يكون هناك انسجامٌ كامل من وجهة النظر الشاملة. ويعرض ماكنزي هذه الآراء بدقةٍ كاملة في الفقرة الآتية: «إن العرضية والتغير والشر الظاهري، التي نجدها في العالم كما نعرفه، يمكن أن تُعدَّ كلها متمشية مع حقيقة نظامٍ كامل، إذا ما استطعنا أن نفترض أن الكل روحي في أساسه، وأنه يحقق ذاته عن طريق عملية تغير، تتضمن في مراحلها الأولية نوعًا من الافتقار إلى النظام وما يتبعه من ظهور العرضية والشر، ولكنها تسير متدرجة نحو الوحدة الكاملة، التي يحتفظ فيها بالعملية بطريقةٍ أزلية واعية.»[٥٥]

ويستتبع التمييز بين الكون المنظم وبين العالم الزماني المكاني أن يكون الأول لا متناهيًا والثاني متناهيًا، وقد وجد ماكنزي في الفيزياء حديثة العهد تأييدًا لثاني هذين الرأيَين، وهو يتوسع في هذه الآراء الشديدة العمومية، «التي هي بالضرورة ذات

[٥٤] «معالم الميتافيزيقا»، الطبعة الثالثة (١٩٢٩)، ص١١.

[٥٥] «أركان الفلسفة الإيجابية»، ص٣٩٢.

طابعٍ نظريٍّ تأملي إلى أبعد حد.»[٥٦] ويؤيدها بعرضٍ مفصل لهذين المجالَين وعلاقة كلٍّ منهما بالآخر، أعني المجال المكاني الزماني الكيفي العِلِّي، ومجال الوعي والقيمة والمنطق والأخلاق وهكذا. ويناظر هذا الجزء من نظريته، بشكل عام، مبحث المقولات.

ولقد تزايد إلى حدٍّ بعيد تأكيد ماكنزي، في تأملاته الميتافيزيقية الأخيرة، للطابع الإيجابي لما هو عرضيٌّ مفتقر إلى الضرورة، بالنسبة إلى تأملاته القديمة العهد، فقد وقع تحت تأثير بعض أفكار ف. ك. س. شيلر، ود. فوست D. Fawcett،[٥٧] وأصبح في هذه الفترة المتأخرة يقول إن الأساس الأخير للأشياء عقلٌ خلاق، لا يتصور على أنه فردٌ مشخص، وإنما على أنه عقلٌ كوني، يكشف عن ذاته ويعبر عن نفسه في أذهانٍ متناهية، وواضح أن هذا هو «المطلق» عند الهيجليين، ولكنه ليس المطلق السكوني المفارق الثابت عند برادلي، وإنما هو مطلق يُحرِّكه خلال مجرى العالم نزوعٌ خلاق، كما هي الحال في المطلق عند فوست. ولقد حدث تغير يناظر هذا في وجهة نظره، أدى به إلى وضع الخيال في موضعٍ موازٍ للعقل، وإلى ربطه به بوصفه ملكةً فلسفيةً هامة. ومن الواضح أن ماكنزي هنا يصطنع تحالفًا زائفًا؛ إذ ليس ثمة عنصرٌ مشترك بين الهيجلية وبين خيالات «فوست» الفلسفية، وإنا لنجده أيضًا في مواضعَ أخرى يُفتِّت كيان الهيجلية الذي كان متسقًا من قبلُ، عن طريق إدماج أفكارٍ غريبة فيه، مستمدة من أحدث تيارات الفكر الإنجليزي.

ويظهر مثل هذا الميل في مذهب ماكنزي في الأخلاق، الذي عرضه بدقة وبالتفصيل في كتابٍ موجزٍ رائع، فهذا المذهب، في صورته الأصلية، يرفض النزعة الشكلية الصارمة عند كانْت، ويدعو إلى المثل الأخلاقي الأعلى بوصفه تحقيق الذات العاقلة، وينظر إلى فكرة

---

[٥٦] «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، نشره مويرهيد، المجلد الأول، ص٢٤٢.

[٥٧] يعتقد مويرهيد، في بحثه الرائع عن ماكنزي (في «أعمال الأكاديمية البريطانية»، ١٩٣٦) أن ماكنزي هو الذي قال بفكرة العالم بوصفه من خلق الخيال قبل أن يقول بها «فوست» بوقتٍ طويل، وهذا اعتقاد تؤيده فقرات معيَّنة ينسب فيها ماكنزي الفكرة إلى إدوارد كيرد («معالم الميتافيزيقا»، الطبعة الثالثة، التصدير، و«مشكلات كونية»، ص٤٥)، ومع ذلك فإني أعتقد أن من الصحيح القول إن الاهتمام المتزايد الذي أصبح يُولِيه لفكرة الخيال الخلاق، وكذلك تعلُّقه بفكرة العرضية في كتبه الأخيرة؛ كان ناجمًا عن تأثره بوليم جيمس وشيلر وفوست، ولا سيما بهذا الأخير. ويبدو أن ماكنزي يعترف بالكثير في الفقرتَين اللتين أوردناهما منذ قليل، غير أن من الصحيح مع ذلك — بطبيعة الحال — أن بينه وبين فوست أوجه اختلاف عظيمة الأهمية.

الخير على أنها أعلى القيم كلها. وتلك بطبيعة الحال هي الأفكار الأخلاقية الرئيسية في المدرسة الهيجلية التي هي أقدم عهدًا، غير أن الأخلاق عند ماكنزي قد طرأ عليها فيما بعدُ، بتأثير ج. أ. مور G. E. Moore وآخرين، تغييرٌ ملحوظ، ابتعد بها عن نقطة بدايتها، فلم يعد الخير في نظره هو القيمة العليا، وإنما أصبح مجرد قيمةٍ واحدة ضمن قيمٍ أخرى، شأنه شأن الحق والجمال، بل لقد أصبح ماكنزي ميالًا إلى إعطاء المكانة العليا للجمال، وذلك نتيجة لميله المتزايد إلى تحقيق الاكتمال في مذهبه، ولرغبةٍ جمالية في صياغة جميع المشكلات الفلسفية في نظامٍ كامل.

ولقد كرس ماكنزي كتابَين كاملَين للفلسفة الاجتماعية، وكانت فكرته الرئيسية هي التعاون الخلاق بوصفه أهم أساس للحياة الاجتماعية في كل صورها، وقهر النوازع الحيوانية في تركيبنا، وتنمية طبيعتنا العقلية والروحية، وتناظر ذلك ثلاثة أوجه أو وظائف للدولة، هي الاقتصادية، والسياسية أو التشريعية، والتعليمية أو الروحية. ولقد كان ماكنزي متأثرًا في هذا بفكرة شتينر Steiner عن الكائن العضوي ذي الأعضاء الثلاثة،[٥٨] وقد رفض الاعتراف بأن فكرة الدولة القومية هي الشكل الوحيد، أو الأفضل، للتنظيم الاجتماعي، ودعا بدلًا منها إلى نظام للإخاء واحد بين جميع الدول، وهناك ارتباطٌ واضح بين نزعته العالمية هذه (Cosmopolitanism) وبين قوله بالعالم المنظم Cosmism في الميتافيزيقا.

وكما أوضحنا من قبلُ، فإن الصفة المميزة لماكنزي هي تفتيته للأرض الصلبة للمدرسة الهيجلية القديمة، وتفتحه المتزايد للأفكار الجديدة، بل لأحدث الأفكار عهدًا. وقد أدى تفتحه الذهني الواسع الأفق هذا، وطريقته المرنة المتسامحة في التفلسف، وطبيعته الحذرة التي جعلته يمتنع عن ادعاء الإتيان بأية حلول نهائية؛ أدى ذلك كله إلى جعله يصلح وسيطًا بين مختلف تيارات الفكر، ويرمز إلى مدى تحرر الهيجلية حتى من ذلك القدر الضئيل من التزمُّت وثبات العقيدة الذي كانت قد اكتسبته من قبلُ. فهو أوضح

[٥٨] رودلف شتينر، (١٨٦١–١٩٢٥)، فيلسوفٌ اجتماعيٌّ نمساوي، كان شديد الإعجاب بنظريات «جوته» العلمية، وأسس مدرسة في «دورتاج» بسويسرا طبَّق فيها نظرياته التعليمية الخاصة، التي ترتكز أساسًا على ربط التربية بالمظاهر الروحية والفنية لحياة الإنسان، وقد انتشرت فكرة هذه المدارس منذ ذلك الحين في أرجاء مختلفة من أوروبا الغربية، والأعضاء الثلاثة المشار إليها هنا هي الجسم والنفس والروح. (المترجم)

مثال لما أسماه بوزانكيت «بتقابل الأضداد في الفلسفة المعاصرة». ولقد كان الشعار الذي اتخذه لنفسه، والقائل: إن كل عقيدة ثابتة، في مجال الفلسفة، تجديف؛ كان هذا الشعار خير تلخيص لموقفه، فهو قد أخذ أفكارًا جديدة من جميع الجهات، ووزنها واختبرها، واستبقى أفضلها، غير أنه لم ينجح على أي نحو في إدماج الجديد في القديم. وكيف كان يتسنَّى له ذلك وقد اشتمل الجديد على أمورٍ متنافرة مثل خيالات «فوست» الغريبة المسرفة، وتحليل مور المفرط في التدقيق والتعمق، وفكرة الفاعلية عند البرجماتيين، ومذهب التطور الظافر emergent Evolutionism عند ألكسندر، وصوفية ماكتجارت الجافة، والنتائج العلمية الدقيقة التي أتت بها الفيزياء الحديثة؟ كل هذه اتجاهات لا يمكن جمعها تحت سقفٍ واحد، ومن هنا كان ذلك الانطباع العام الذي يعطينا إياه بوجود نزعةٍ تلفيقية لديه، ونوع من الإعياء الفكري، وعدم الاستقرار، يوضح لنا السبب الذي لم يواجه من أجله ماكنزي مشكلاته مواجهةً حقيقيةً أبدًا، وإنما تركها تدفعه وراءها دون أن يتمكن هو ذاته من السيطرة عليها. ولقد كان ذلك كله راجعًا إلى حصيلته المفرطة من المعرفة، وتطرف النزعة إلى التوفيق لديه؛ مما جعله يرغب في إنصاف كل اتجاه، واستيعاب كل ما كان صحيحًا وشريفًا وذا سمعةٍ طيبة. وهكذا كان ماكنزي مفكِّرًا مهذَّبًا محبَّبًا إلى النفس أكثر مما كان مفكرًا قويًّا متمسكًا بموقفه.

رتشارد بيردن هولدين Richard Burdon Haldane (١٨٥٦–١٩٢٨)

(«فيكونت هولدين أوف كلون الأول First Viscount Haldane of Cloan».)

[تَعلَّم في إدنبرة وجوتنجن. كان في المدة من ١٩١٢ إلى ١٩١٥، كذلك في ١٩٢٤ رئيسًا لمجلس اللوردات، وَمُنِحَ لقب فيكونت في ١٩١١.

مؤلفاته: «علاقة الفلسفة بالعلم» بحث في كتاب «مقالات في النقد الفلسفي Essays in Philosophical Criticism» نشر، أ. ست ور. ب. هولدين، ١٨٨٣، «مسلك إلى الحقيقة The Pathway to Reality» في مجلدَين، ١٩٠٣–١٩٠٤، «عهد النسبية The Reign of Relativity»، ١٩٢١ (الطبعة الرابعة، ١٩٢٢)، «فلسفة النزعة الإنسانية وموضوعات أخرى The Phil. of Humanism & other Subjects»، ١٩٢٢، «وظيفة الميتافيزيقا في المنهج العلمي»، مقال في «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، نشره ج. هـ. مويرهيد، المجموعة الأولى، ١٩٢٤، «التجربة الإنسانية Human Experience»، ١٩٢٦ «حياتي An Autobiography»، ١٩٢٩،

ترجم إلى الألمانية في ١٩٣٠، كذلك اشترك مع ج. كمب J. Kemp في ترجمة كتاب «العالم إرادة وتمثلًا» لشوبنهور، بعنوان The World as Will & Idea، ١٨٨٣–١٨٨٦.]

* * *

على الرغم من أن مؤلفات اللورد هولدين الفلسفية لا تكوِّن إلا جزءًا صغيرًا من أعماله الرائعة التي كانت متعددة الأوجه إلى حدٍّ يبعث على الدهشة؛ إذ كان فقيهًا مشرعًا وبرلمانيًّا وسياسيًّا ومصلحًا جامعيًّا وفيلسوفًا وكاتبًا؛ فلزام علينا أن نعدَّها مركز حياته، الذي كانت جميع أوجه نشاطه الأخرى مجرد إشعاعات له، وقد أنبأنا هو ذاته في ترجمته الذاتية لحياته، أن مثاليته الفلسفية قد صاحبته في جميع أوجه نشاطه العملية، وأنه قد عاشها فعلًا، وأدمجها في كل وجه من الأوجه المتعددة لحياته. ولقد كان هولدين — من بين الهيجليين الإنجليز في جيله — أصرحهم في إبداء إعجابه بالمفكر الألماني العظيم، وأخلصهم في التتلمذ عليه، فأخذ بمذهبه كاملًا تقريبًا. وهكذا نجد في كتاباته أقوى اعتراف بالهيجلية في اللغة الإنجليزية، باستثناء ما نجده لدى سترلنج، فهو يقول: «إن كل ما في هذه المحاضرات قد أخذته أو اقتبسته عن هيجل ... فليس في وسع أي مفكرٍ آخر أن يُفيد الباحث عن الحقيقة بمثل ما يفيده به هيجل، فهيجل هو «أعظم معلم» للمنهج النظري التأملي عرفه العالم منذ أيام أرسطو.»[٥٩] ولا نكاد نجد واحدًا غير هولدين، ممن كانوا ينتمون إلى نفس هذه المدرسة، يجرؤ على أن يقول عن نفسه، دون أي تحفظ: «إنني راضٍ بالقول إنني هيجلي، وأود أن أسمى كذلك.»[٦٠] وتميز هولدين، فضلًا عن ذلك بفهمٍ عميق للحياة والحضارة الألمانية عامة، وتعاطفٍ تامٍّ معها، وهو أمر لم يفُقْه فيه واحد من معاصريه الإنجليز، كما لم يقترب منه، في سعة نطاق معلوماته ورحابة ذهنه، إلا القلة القليلة. ولقد انصبَّ تبجيله الأعظم، إلى جانب هيجل، على حكمة «جوته» العميقة والواضحة في نفس الآن، فكان هذان — أعني الفيلسوف العظيم والشاعر العظيم — هما النجمين اللذين استرشد بهما في حياته. ومما يدل على ذلك أنه طبع صورتهما في كتابه «مسلك إلى الحقيقة». أما في الفلسفة على التخصيص فكان دينه الأعظم لأرسطو، من بعد

[٥٩] «مسلك إلى الحقيقة Pathway to Reality»، طبعة في مجلدٍ واحد، ١٩٢٦، ص٣٠٩، ٣١٠، ٣١١.

[٦٠] المرجع نفسه، ص٤٠٧.

هيجل، وكان دائمًا ينظر إلى تفكيره الخاص على أنه ينتمي إلى ذلك التراث المثالي العظيم الممتد من اليونانيين الأوائل، مارًّا بأفلاطون وأرسطو، إلى كانْت وهيجل ولوتسه. ولقد قابل لوتسه وهو طالب في جامعة جوتنجن، في السابعة عشرة من عمره؛ فضاعف هذا من اهتمامه بالفلسفة، وأثرت شخصيته الرائعة في نفسه تأثيرًا عميقًا ظل يلازمه طوال حياته، كما تعرف إلى سترلنج في إدنبرة قبل ذلك بقليل، وعرف هناك أيضًا كتابات جرين وكيرد التي أدت، كما شهد هو نفسه، «إلى دفعي في اتجاه المثالية.»[٦١]

ولقد استمدَّ هولدين، من أجل إثراء الفلسفة، عناصر من الحياة العملية والفن والدين والشعر والعلم، وهو أمر لا يُستغرَب على شخص كان له مثل هذا الذهن الواسع الأفق. وكانت تجمعه في ذلك قرابةٌ روحية بهيجل، بل إنه قد فاق هذا الأخير في اهتمامه البالغ بالعلوم الطبيعية، وإدماجه نتائجها في مذهبه؛ إذ كان هدفه هو تجديد الهيجلية بمساعدة ما توافر منذ عهد هيجل من معارفَ جديدة أكثر دقة. ولقد أظهر هذا الرجل، الذي كانت مشاغله عديدةً هائلة، حماسةً وتفهمًا يدعو إلى الدهشة، حتى في الأعوام التي أصبح فيها متقدمًا في السن، في التعمق في أسرار الفيزياء الحديثة، ولا سيما نظرية النسبية، وفي ربط مبادئها بالمشكلات الفلسفية. ولقد كانت النسبية فكرة من أفكاره المركزية، التي عرفها على أسسٍ فلسفيةٍ محضة قبل نشر نظرية أينشتين، في كتابه «مسلك إلى الحقيقة» (١٩٠٣–١٩٠٤). ولما تبيَّن له — فيما بعدُ — أن في نظرية أينشتين ما يبدو أنه تأييد لها؛ توسع فيها، ولا سيما في كتابه «عهد النسبية». فالحقيقة واحدة غير أن هذه الواحدية أو الكلية ليست واضحة للذهن البشري للوهلة الأولى؛ إذ لا يرى هذا الذهن إلا أوجهًا جزئية منها، ويتأمل هذه الأوجه في تركيبها الخاص وفي طريقة وجودها الخاصة، من وجهة نظر جزئية. على أن وجهة نظر عالم الفيزياء مختلفة عن وجهة نظر عالم البيولوجيا، وهذه مختلفة عن وجهة نظر الفيلسوف؛ لذلك كانت معرفة الفيزيائي جزئية شأنها شأن عالم الموضوعات التي يدرسها، ولم يكن في وسع مقولاته أن تمتد إلى العالم البيولوجي. والواقع أن كل وجهة نظر خاصة إنما هي نسبية فحسب إذا ما نُظِر إليها في ضوء الحقيقة الكلية. هذا بصورةٍ مجملة هو المبدأ العام والفلسفي البحت للنسبية، الذي لا يُعدُّ مبدأ أينشتين — في نظر هولدين — إلا تطبيقًا جزئيًّا له. ونستطيع أن نطلق على هذا الموقف اسم «العلاقية relationism»، تمييزًا له من

[٦١] «ترجمة ذاتية لحياتي» ص٧.

الموقف الذي شاع أن يطلق عليه اسم النسبية relativism، والذي لا يجمعه به أي عنصرٍ مشترك.

ويقتضي مبدأ النسبية ارتباطًا وثيقًا بين الفلسفة والعلوم الخاصة، أي بين وجهة النظر الكلية ووجهات النظر الجزئية. وقد عبر هولدين عن هذا المطلب صراحةً في أول بحثٍ فلسفي كتبه (علاقة الفلسفة بالعلم)، وهو البحث الذي تكاد تظهر فيه جميع الأفكار الهامة التي قال بها فيما بعدُ. وليس قانون النسبية، في أساسه، إلا قول هيجل إن الحقيقة هي الكل، صحيح أن وجهات النظر الخاصة في العلوم المختلفة تظل محفوظة في المعرفة من حيث هي كلٌّ، ولكن ينبغي أن نضيف إلى ذلك أمرًا لا يقل عنه أهمية، هو أنها لا تجد لها مكانًا، ولا تدخل في علاقة بعضها مع البعض، إلا في هذا الكل. أما النظر إلى أي وجهٍ جزئي على أنه مطلق، وتجميد أي فرع للمعرفة على صورة يصبح معها مستقلًّا عن الفروع الأخرى وعن الكل، فأمر فيه تناقض مع مبدأ كلية الحقيقة ووحدة الواقع. فالواقع، في ماهيته النهائية، هو روح، لا تدرك خلال المراحل المتعددة للوجود والمعرفة إلا نفسها، ولا تكشف إلا ذاتها، خلال مرورها بعملية الإدراك الذاتي الديالكتيكية، فهي الكل العيني، وهي وحدة المعرفة والوجود، والحقيقة والواقع.

كل هذا ينطوي على فكرة الكل العيني، وهي الفكرة التي تلعب لدى هولدين دورًا يماثل في أهميته دورها لدى بقية الهيجليين. وهي تدل على ماهية الفكر، وتنطوي على العناصر المميزة لعامليه، وهما الكلي المحض والجزئي المحض، اللذان يكونان مجردَين تمامًا، إذا ما أُخِذا على حدة، شأنهما شأن الذاتي والموضوعي مأخوذَين على حدة. فعينية الفكر تعني إدماج أوجهه المنعزلة المجردة عمدًا، بحيث يتم التغلب على الانعزالية عن طريق فاعلية الفكر الدينامية أو الديالكتيكية، التي تتقدم من وجه إلى وجه حتى تبلغ الحقيقة في كل عيني يجمع بين هذه الأوجه كلها.

هكذا كانت أفكار هولدين الأساسية هيجلية كلها، ومن الواضح أن رأيه القائل إن كل ما هو حقيقي محتشد بالمعنى منذ البداية، وإن المعنى هو ماهية الحقيقة الواقعة، هذا الرأي يعبر مرةً أخرى عن قول هيجل بمعقولية الواقع، وهنا يصبح الواقع، مرةً أخرى، مقيدًا بعلاقته بالفكر، ولا يكون ممكنًا إلا داخل المعرفة. وتلك، من الوجهة الإبستمولوجية، هي فكرة هيجل القائلة إن الفكر هو الذي يصنع لنفسه حدوده، وهو الذي يستطيع أن يتجاوزها. وأخيرًا فإن هولدين — مثل هيجل — يرى أن الفلسفة، بوصفها وصول الروح المطلقة إلى الوعي الذاتي والتحقيق الذاتي، لا تكون ممكنةً إلا من حيث هي مذهب، وهو

يضع أسس هذا المذهب في المجلد الثاني من «المسلك إلى الحقيقة»، فيكشف عن الأوجه المتعددة للروح في المراحل المتناهية والمطلقة من تطورها.

ويمكن وصف موقف هولدين، منظورًا إليه على نحوٍ شامل، بأنه مزج بين الهيجلية وبين نظرية النسبية، أو بعبارةٍ أصح: بأنه إثراء للأولى بالثانية. وهكذا كشفت الفلسفية الهيجلية عن خصبها الدائم في هذا التجديد المستقل لذاتها في ميدانٍ خاص للمعرفة غريب عنها تمامًا، كالفيزياء النظرية الجديدة؛ إذ إن نظرية أينشتين لم تكن، في نظر هولدين، إلا اعترافًا بأن مبدأ هيجل الأساسي هو المبدأ الصحيح لكل علم على الإطلاق، وبأن المعرفة التي كُشف النقاب عنها حديثًا إنما هي مثلٌ جديد يوضح الإطار المذهبي الذي وضعه هيجل ويزيده ثراءً.

السير جيمس بلاك بيلي Sir James Black Baillie[62] (ولد سنة ١٨٧٢)

[تَعَلَّمَ في إدنبرة، وكلية «ترينتي» بكيمبردج، شغل من ١٩٠٢ إلى ١٩٢٤ منصب أستاذ الفلسفة الأخلاقية في أيردين، وعُيِّن في ١٩٢٤ وكيلًا لجامعة ليدز، وَمُنِحَ لقب سير في ١٩٣١.

مؤلفاته: «أصل منطق هيجل ودلالته The Origin & Significance of Hegel's Logic»، ١٩٠١، «عرض عام للتركيب المثالي للتجربة An Outliene of the Ideal-istic Construction of Experience» ١٩٠٦، «ظاهريات الروح لهيجل Hegel's Phenomenology of Mind» (ترجمة)، في مجلدَين، ١٩١٠ (الطبعة الثانية، في مجلدٍ واحد، ١٩٣١)، «دراسات في الطبيعة البشرية Studies in Human Nature» ١٩٢١، «الفرد وعالمه The Individual & His World»، مقال في كتاب «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، نشره ج. هـ. مويرهيد، المجموعة الأولى، ١٩٢٤.]

* * *

تنتمي كتابات بيلي قبل الحرب العالمية الأولى إلى تراث الهيجلية الإنجليزية، بل لقد قيل عنه إنه كان «من نواحٍ عديدة، أشد الهيجليين الحاليين تمسكًا بأصول المذهب»،[63]

[62] وتوفِّي عام ١٩٤٠. (المترجم)

[63] هورنليه Hoernlé في مجلة Mind، المجلد ١٦ (١٩٠٧) ص٥٤٩.

غير أن كتاباته التالية، التي تأثرت بصدمة الحرب تسير في اتجاهٍ مخالف تمامًا؛ لذلك فإن أعماله الفلسفية تنقسم قسمَين متميزَين، بل متعارضَين إلى حدٍّ ما.

ولقد ربط بيلي اسمه باسم هيجل، لا بوصفه شارحًا ومترجمًا له فحسب — وذلك في كتابَين قيِّمَين ساهم بهما بنصيبٍ كبير في تشجيع الدراسات الهيجلية بإنجلترا — بل أيضًا في كتابه المذهبي الأول «عرض عام للتركيب المثالي للتجربة». فهذا الكتاب، وإن يكن مستقلًّا فيما عرضه من التفاصيل، لا يعدو في أساسه أن يكون تلخيصًا — بتصرف — للأفكار الرئيسية في كتاب «ظاهريات الروح» لهيجل، وهو الكتاب الذي عدَّه بيلي «أعظم ما أنتجه الفكر المثالي في الفلسفة الحديثة». وهو يعرض — معتمدًا على كتاب هيجل اعتمادًا كبيرًا — الطريقة التي ترتفع بها التجربة البشرية من مرحلة إلى أخرى، مكونة تركيباتٍ جديدةً أخصب في كل مرحلة أعلى، حتى تصل — في مستوى الوعي الذاتي — إلى وحدة الذات والموضوع، التي تعلو فيها المستويات الدنيا، من إدراك وفهم، على ذاتها وتتصل إلى أعلى وحدة لها. وهنا يعطي بيلي للديالكتيك الهيجلي، الذي كان المذهب الهيجلي الإنجليزي يتجاهله عادة، حقه كاملًا، وتظهر «الفكرة»، لا على أنها مبدأٌ متحجرٌ ثابت، كما هي عند جرين وبرادلي وبوزانكيت وغيرهم، بل على أنها عمليةٌ حية تتقدم بطريقة ديالكتيكية. على أن هذا التجديد الذي اكتفى فيها بمحاكاة تفكير هيجل قد تأخر عن أوانه جيلًا، بمعنى أنه أتى بعد أن كانت الحركة الهيجلية في إنجلترا قد تجاوزت بكثير مرحلة التقيُّد الحرفي بهيجل، وأصبح لها كيانها المستقل.

ولا يكاد يوجد أي ارتباطٍ فكري بين المثالية المطلقة التي ظهرت في كتابات بيلي الأولى وبين الموقف المختلف تمامًا، الذي نصادفه في كتاب له ظهر بعد الحرب الأولى، هو «دراسات في الطبيعة البشرية». ولا شك أن السبب الرئيسي لهذا التغيير الملحوظ، هو تلك التجربة التي أحس فيها إحساسًا عميقًا بمأساة الحرب العالمية الأولى وعدم وجود داعٍ لها، وهي المأساة التي أدت، بما ولدته من اضطرابٍ شامل ودمارٍ هائل في العلاقات البشرية، إلى زعزعةٍ تامة لإيمانه بالعقل الهيجلي الذي يحكم العالم، بحيث لم يعد يقبل بعد ذلك أي تبرير؛ لذلك تحول بيلي إلى البحث في الطبيعة البشرية. ويمكننا أن نقول إنه انتقل رجوعًا من هيجل إلى هيوم؛ إذ أصبح يجعل من الفردية العينية للإنسان موضوعًا رئيسيًّا لاهتمامه الفلسفي. ولقد ظهرت بالفعل نقاط اتصال بينه وبين هيوم، من أمثلتها: الاهتمام البالغ بتأكيد العوامل غير العقلية في التفكير والمعرفة، والنظر إلى جميع المشكلات الفلسفية بطريقة كلها تركُّز حول الإنسان وتشبُّه به. ولم تعد الفلسفة

عند بيلي — حينئذٍ — طلبًا للحقيقة الكلية أو وصول العقل إلى الوعي بذاته، وإنما أصبحت مسألةً شخصيةً محضة لكل مفكر، تتجه أساسًا إلى إرضاء حاجاته النظرية الفردية، فهي السعي إلى بلوغ أقصى حد من الرضا يمكن أن يجلبه التفكير للفرد. والغاية الوحيدة للحقيقة هي الوصول بالذهن الإنساني إلى الانسجام والطمأنينة. مثل هذه التعاليم، التي يظهر فيها، بالإضافة إلى ما سبق، تيارٌ برجماتيٌّ واضح، تستتبع صبغ الفكر بصبغةٍ ذاتيةٍ فرديةٍ نفسانية، أي إنها تقلب تمامًا اتجاه المثالية المطلقة الذي دافع عنه بيلي من قبل عن اقتناعٍ كامل. وبالمثل أصبح ينظر إلى العلم نظرةً تشبيهية بالإنسان، بوصفه اختراعًا بشريًّا يعبر عن نشاطٍ بشري تدفعه حاجةٌ مُلحَّة. وهكذا فإن هذه المرحلة الأخيرة من مراحل تعليمه، التي أحرق فيها كل جسور ماضيه الفلسفي تقريبًا، قد استقرت أخيرًا في تراث الفكر القومي الإنجليزي. وتلك هي الحالة الوحيدة لمثل هذا التطور، وهي حالة لم تكن راجعة إلى اعتباراتٍ باطنة، وإنما إلى ظروفٍ خارجية.

جون ألكسندر سمث John Alexander Smith (وُلِدَ في ١٨٦٣)[٦٤]

[تعلَّم في إدنبرة وكلية باليول بأكسفورد، عمل منذ ١٨٩٦ إلى ١٩١٠ محاضرًا في الفلسفة بكلية باليول، ثم أصبح في ١٩١٠ أستاذ كرسي «ويفليت» للفلسفة الأخلاقية والميتافيزيقية بأكسفورد، وتقاعد في ١٩٣٥.

مؤلفاته: «المعرفة والفعل Knowing & Acting»، محاضرة افتتاحية في ١٩١٠، «الفلسفة والتقدم بوصفه مثلًا أعلى للفعل Phil. & Progress as an Ideal of Action» بحث في كتاب «التقدم والتاريخ Progress & History»، الذي نشره «ف. س. مارفن F. S. Marvin»، ١٩٢٠، «طبيعة الفن The Nature of Art»، ١٩٢٤، «الفلسفة بوصفها نمو فكرة الوعي الذاتي وحقيقته Phil. as the Development of the Nation & Reality of Self-Consciousness» بحث في كتاب «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة» نشره ج. هـ. مويرهيد، المجموعة الثانية، ١٩٢٥، وقام بالاشتراك مع و. د. روس W. D. Ross، بالإشراف على نشر «ترجمة أكسفورد لمؤلفات أرسطو»

[٦٤] وتوفِّي عام ١٩٣٩. (المترجم)

في أحد عشر مجلدًا، ١٩٠٨–١٩٣١، وقد ترجم كتاب «النفس De Anima» في هذه السلسلة، عام ١٩٣١.]

* * *

لا يسعنا، إذا شئنا أن يكتمل العرض الذي نقدمه، أن نتجاهل ج. أ. سمث، الذي اختتم به فرع الهيجليين، ولقد تلقى سمث تعليمه، شأنه شأن الكثيرين من السابقين عليه، في أكسفورد، وفي الكلية التي ظهرت فيها الحركة، حيث اتصل شخصيًّا، منذ وقتٍ مبكر، بممثليها البارزين مثل جويت وإدوارد كيرد ونتلشيب، الذي كان المشرف عليه في الكلية. كذلك استمد رصيدًا من الأفكار الهيجلية من برادلي وبوزانكيت، وإن كان ذلك بصورةٍ أقل تمسكًا بالأصل، على أنه عكف في الوقت ذاته، اقتداءً منه بالتراث السائد في أكسفورد، على دراسة الكتَّاب اليونانيين، فكرَّس أبحاثًا طويلةً عميقة لأرسطو، وظل سنواتٍ متعددة يعدُّ واحدًا من أبرز الباحثين في أرسطو بإنجلترا، وشارك بهذه الصفة في نشر ترجمة أكسفورد الهامة لأرسطو، التي خُتِمت في عام ١٩٣١ بترجمته الخاصة لكتاب «النفس». ولقد كان إتمام هذا العمل، وكذلك تأثيره العميق بوصفه معلمًا، هما أهم ما ساهم به في ميدان البحث الفلسفي.

أما فلسفته الخاصة فليست لها أهميةٌ كبيرة إذا ما قورنت بمساهماته السابقة، كما أن قلة كتاباته تجعل من الصعب تقديم صورةٍ دقيقة لها. ولقد مرت هذه الفلسفة بتقلبات وتغيرات كانت أكثر من أن تتيح لنا إدراجها تحت أية تسميةٍ واحدة، بل إن افتقارها إلى الثبات هو بالفعل أبرز سماتها، وقد ألقى سمث ذاته ضوءًا واضحًا على هذه المسألة في عرضه الشخصي لتطوره الفلسفي في كتاب «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، فهو هنا يقدم اعترافًا غريبًا، في صراحة تصل إلى حد السذاجة، فيقول إنه لم يدرك بالضرورة التفكير في وضع مذهبٍ فلسفي إلا عندما عُيِّن لشغل كرسي الأستاذية في الفلسفة، بل لشغل واحد من أهم كراسي الأستاذية في الجامعات الإنجليزية، ولقد أعانته على هذا التفكير المذهبي صدفةٌ موفَّقة، هي عثوره على مؤلفات كروتشه Croce في أثناء إقامة له في نابولي، ومنذ ذلك الحين شعر بأن واجبه يقضي عليه بالارتباط بمذهب الهيجليين الإيطاليين (أي بمذهب جنتيلي Gentile فضلًا عن كروتشه) والعمل على كسب اعتراف الإنجليزية. وقد أسفرت جهوده، في السنوات التي أعقبت الحرب الأولى مباشرةً، عن موجةٍ قوية من الإعجاب بكروتشه،[٦٥] ولا سيما في أكسفورد (حيث اشتد هذا الإعجاب بفضل

زيارة قام بها كروتشه ذاته). ولكن هذه الموجة تلاشت بسرعة، وقد حدد موقفه، في كثير من كتاباته، بأنه ضرب من مثالية كروتشه، مع أخذ أفكار معينة عن جنتيلي، وبذلك وجد لنفسه — مؤقتًا على الأقل — ما يمكن أن يقال إنه موقف خاص به.

والفكرة الرئيسية في هذه المثالية، التي عرضها أساسًا في بحثه «الفلسفة بوصفها نموًّا لفكرة الوعي الذاتي وحقيقته»، تتمثل في قوله بالطابع التاريخي للواقع، فالواقع في ماهيته، تبعًا لهذا الرأي، ليس سكونيًّا ثابتًا، وإنما هو حركيٌّ متغير؛ فله طابع العملية، وهو حادثٌ أصيل، وهو تاريخي في جميع أجزائه وفي كل تعبير عنه. على أن تاريخيته لا زمانية، بمعنى أنها هي التحقق الأعلى للزمان، أي الأزلية. وفضلًا عن ذلك فهو روحي تمامًا، ولا يوجد خارجه شيءٌ روحي، وبالتالي لا يوجد شيءٌ حقيقي أو واقعي بالمعنى الكامل. أما ما نطلق عليه اسم «المادة» أو «الطبيعة» فليس حقيقيًّا، ولو شئنا أن نعبر عن الواقع بطريقةٍ إيجابية، لقلنا إنه فاعلية خالقة لذاتها، ولما كانت هذه الفاعلية روحية، فإنها تعبر عن نفسها على أكمل وأفضل نحو في الوعي الذاتي. ومن هنا فإن النشاط المميز للوعي الذاتي هو الفلسفة، مفهومة على أنها النمو الذاتي للروح، والواقع كله يدخل في نطاقها، وهي — من حيث المبدأ على الأقل — قادرة على التغلغل فيه. وهنا نجده مرةً أخرى ينتفع بفكرةٍ هيجلية هي فكرة معقولية الواقع، ويوجهها في هذه الحالة، في رد فعلٍ عنيف، ضد المذهب المطلق عند برادلي وضد كل مذهب ذاتي أو برجماتي (ولو أن إغراءات البرجماتية، التي أسماها باللافلسفة un-Philosophy،[٦٦] كانت أحيانًا أقوى من أن يستطيع مقاومتها)، ففلسفة سمث هي مثاليةٌ موضوعيةٌ ديالكتيكية بالمعنى الهيجلي، تظهر فيها تلك التنوعات المميزة التي أدخلها الهيجليون الإيطاليون المحدثون على مذهب هيجل.

(٤) القسم الرابع: فلاسفة المثالية المطلقة

فرانسيس هربرت برادلي Francis Herbert Bradley (١٨٤٦–١٩٢٤)

[تَعلَّم في «يونيفرستي كوليدج»، بأكسفورد، كان من ١٨٢٠ إلى ١٩٢٤ زميلًا في كلية مرتون Merton بأكسفورد.

[٦٥] كذلك حاول بوزانكيت وولدن كار Wilden Carr، في سنوات ما بعد الحرب الأولى، أن يربطا الفلسفة الإنجليزية بالفلسفة الإيطالية، وأستطيع الآن أن أحيل القارئ، فيما يتعلق بمجهود الأول منهما، إلى كتاب «بوزانكيت وأصدقاؤه Bosanquet & His Friends»، نشره ج. هـ. مويرهيد (١٩٣٥)، ص٣٠٣–٣٥٣.

[٦٦] «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة» نشره ج. هـ. مويرهيد، المجلد الثاني، ص٢٣٠.

مؤلفاته: «مسلَّمات التاريخ النقدي The Presuppositions of Critical History» ١٨٧٤، أعيد طبعه في «مجموعة المقالات Collected Essays»، «دراسات أخلاقية Ethical Studies»، ١٨٧٦ (الطبعة الثانية، ١٩٢٧)، «مذهب اللذة عند سدجويك Mr. Sidgwick's Hedonism»، ١٨٧٧، أعيد طبعه في «مجموعة المقالات»، «مبادئ المنطق The Principles of Logic» ١٨٨٣ (الطبعة الثانية في مجلدَين، ١٩٢٢)، «المظهر والواقع Appearance and Reality»، ١٨٩٣ (الطبعة الثانية، مع تذييل، ١٨٩٧، وقد أعيد طبعه مرارًا، وتُرجم إلى الألمانية في ١٩٢٨)، «أبحاث في الحقيقة والواقع Essays on Truth & Reality» ١٩١٤، «مجموعة المقالات»، في مجلدَين، ١٩٣٥ (أعيد فيه طبع مقالات وانتقادات، ويشمل بحثَين لم يسبق نشرهما).

انظر، «ف. هـ. برادلي F. H. Bradley»، بحث تذكاري ألَّفه أ. إ. تيلور A. E. Taylor في «أعمال الأكاديمية البريطانية»، المجلد الحادي عشر، (١٩٢٤–١٩٢٥)، ص٤٥٨–٤٦٨، «التراث الأفلاطوني في الفلسفة الأنجلوسكسونية The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Phil.». (الفصول من ٥ إلى ٩)، تأليف ج. هـ. مويرهيد، ١٩٣١، «قاموس السير القومية Dict. of National Biography»، ١٩٢٢–١٩٣٠.]

* * *

لا يفوق برادلي في أهمية النصيب الذي ساهم به في عرض المذهب المثالي ونشره في إنجلترا، سوى جرين وكيرد، غير أنه يُعدُّ المركز الرئيسي لمرحلةٍ جديدة في هذه الحركة. فكل ما تم حتى الآن يعدُّ، بدرجاتٍ متفاوتة، مجرد جهدٍ تمهيدي، هو عرض لعالم الأفكار الجديد في صورة ترجمة وتفسير وعرض ومحاكاة ونقد. وإذا استثنينا جرين، فإنا لا نصادف حالةً واحدة تستحق الاهتمام صيغت فيها المادة الجديدة وعُرضت بطريقةٍ مستقلة. أما عند برادلي، فقد شبَّ المذهب المثالي الإنجليزي عن الطوق، وبدأ يسلك طريقًا خاصًّا به. ولقد كان برادلي أول من تناول هذا المذهب بطريقةٍ خلاقة، وأول من جرؤ على أن يضع بذور مذهبٍ خاص به في الأرض التي فتحت حديثًا، بل لقد كان واحدًا من القلائل من عظماء بناة المذاهب، وواحدًا من أجرأ المفكرين التأمليين الذين أنجبتهم إنجلترا ومن أكثرهم أصالة. وهو يحتل في الفكر الإنجليزي الحديث منزلةً رفيعةً، وربما

أرفع منزلة، على الرغم من أن أعماله الفلسفية ما زالت تثير نزاعًا شديدًا حاميًا، وربما ستظل تثيره طويلًا، فلا يكاد يوجد مفكرٌ آخر ساهم بمثل ما ساهم به في إثارة الاهتمام الأصيل بالفلسفة.

ولقد كان كل النجاح الهائل الذي أحرزته فلسفة برادلي يرجع إلى جهوده من حيث هو كاتب فحسب؛ ذلك لأنه، على الرغم من أنه ظل زميلًا في كلية بأكسفورد لمدة تزيد على نصف قرن، لم يتولَّ التدريس أبدًا، وإنما عاش في كليته أشبه ما يكون بالناسك، لا يصل إليه إلا أصدقاء قلائل، عاكفًا على استخلاص أفكاره، وكان اعتلال صحته هو الذي فرض عليه هذه العزلة. ولقد تجلَّى التقدير الرفيع الذي كان يتمتع به خارج الأوساط الفلسفية وداخلها، تجلى ذلك التقدير على الملأ في تلك المنحة الملكية التي نالها قبل وفاته بقليل، وهي وسام الاستحقاق Order of Merit، الذي كان برادلي أول فيلسوف يناله. وقد كرَّمه إخوانه من الفلاسفة في ذلك الإهداء الحافل بالمعاني الذي صدر به المجلد الثاني من كتاب «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، وهو: «إلى ف. هـ. برادلي، حامل وسام الاستحقاق، الذي دانت له الفلسفة الإنجليزية بالقوة الدافعة التي أضفت عليها حياةً متجددة في عصرنا.»

ونستطيع أن نوضح مكانته في المثالية الإنجليزية إذا لاحظنا أولًا أنه ظل تقريبًا غير متأثر بكانت على الإطلاق، وإنما كان يدين لهيجل بكل ما أتاه من الخارج تقريبًا، على أن علاقته بهذا الأخير كانت دائمًا موضوع خلاف، وكثيرًا ما كان هو ذاته يرفض أن يسمى هيجليًّا، على أساس أنه لا يعرف بأي شيء كان يدين لهيجل، وإلى أي مدًى كان دينه هذا. ومن الأمثلة الدالة على ذلك، هامش في أحد كتبه اعترف فيه بدَينه لهيجل، ثم أضاف: «ولكن ينبغي أن يذكر القارئ أنني أنا وحدي المسئول عما أقول.»[٦٧] وفي وسعنا، إذا تأملنا الأمر من وجهة نظر عامة إلى أقصى حد، أن نقول إنه تلقى من هيجل القوة الدافعة الأولى للتفكير المستقل، وإن التفكير الهيجلي يتغلغل بعمق في فلسفته، في مجموعها وتفاصيلها، غير أن كل ما أخذه عن هيجل أو غيره قد صُهِرَ في بوتقة ذهنه الخاص وأضيفت عليه صورةٌ مميزة. ومن المؤكد أن تأثير هيجل قد ضعف مع نمو مذهب برادلي ونضوجه.

كذلك ذهب البعض إلى وجود بعض أفكارٍ رئيسيةٍ اسبينوزية لديه، ولهذا الرأي شيء من الصحة. وقد حبذ برادلي ذاته فلسفة هربارت Herbart بوصفها ترياقًا مفيدًا ضد هيجل، وتدل بعض أجزاء مذهبه الميتافيزيقي على أنه قد عمل بنصيحته الخاصة هذه.

[٦٧] «دراسات أخلاقية»، الطبعة الثانية، ص١٤٨، هامش، انظر هامش ص٣٣.

كذلك كانت هناك بعض مظاهر التقارب بينه وبين شلنج، كما كان يبدي نوعًا من الإيثار لشوبنهور، وإن لم يكن قد أخذ عنه إلا قليلًا جدًّا من الأفكار. وهناك فلاسفةٌ ألمان آخرون أثروا فيه في ميادينَ خاصة، مثل لوتسه وسيجارث في المنطق، وفاتكه Vatke في الأخلاق، وفولكمان Volkmann في علم النفس.

ولكن لم يكن لواحد من هؤلاء تأثيرٌ حاسم بأية حال. فلسنا نملك إلا أن نؤكد أن برادلي هو الذي صاغ فلسفته الخاصة، التي انبثقت عن أصالةٍ فكريةٍ حقيقية، ونمت ونضجت في جوها الخاص. على الرغم من رفضه المتواضع لكل وصف له بالأصالة، وهو رفض قد يراه المرء متكلِّفًا في بعض الأحيان، فإنا لا نملك إلا أن نعدَّه مفكرًا مستقلًّا إلى أبعد حد، بل مفكرًا هوائيًّا عنيدًا. وهذا واضح في كل سطر كتبه، وفي جمود أسلوبه وخشونته، وفي طريقته الجافة التي تكاد تكون قاسيةً عنيفة، في التخلص من خصومه، وفي الطريقة التي ألَّف بها كتبه، وهي الطريقة التي لا يحس معها المرء أن هذه الكتب عرضٌ هادئٌ موضوعيٌّ محكم، وإنما يشعر بأن الكاتب يخاطب ذاته، أو يجري مع القارئ محادثةً منطلقة بلا قيود، تكون أحيانًا بسيطة وصريحة إلى أقصى حد، وأحيانًا أخرى تتخللها دعاباتٌ جافةٌ خفيفة الوقع أو لاذعة، واستطراداتٌ تهكميةٌ ساخرة، واندفاعاتٌ ثائرة، وسخرية من خصومه أو من نفسه. ولقد كان يحب المواقف الممتنعة، ويؤثر غير المألوف، وينتقل بين الأضداد ويطرب للمتناقضات، ويحلق عاليًا، ولكنه نادرًا ما كان يدع أقدامه تترك الأرض الصلبة. وكان سفسطائيًّا شَكَّاكًا توكيديًّا صوفيًّا في آنٍ واحد. ومن هنا كانت فلسفته تتسم بكل ما في الحياة من تنوُّع وتلوُّن، وبما فيها من فردية لا تتكرر أيضًا، إذ إن أي تقليد لها لا يمكنه أن يحتفظ بقوامها ومذاقها المميز. وفضلًا عن ذلك فقد كان تفكيره مرنًا إلى حدٍّ غير عادي، فكان يؤثر المواقف الانتقالية على النتائج النهائية، ويعمل على الدوام على صهر هذه المواقف وإعادة تشكيلها في ديالكتيك ذهنه غير المستقر. ويتميز فكره كله بقدرٍ غير قليل من نزعة الشك، ولكنها ليست نزعة الشك المميزة لذهنٍ هدام، بل لذهنٍ حيٍّ مصقول إلى حدٍّ بعيد، يعلو بإرادته على الأشياء ويتمتع باللهو معها، بدلًا من أن يقبض عليها ويكتفي بحقيقةٍ واحدة لا يمكن مع ذلك أن تكون نهائية. وإنه ليُذكِّرنا كثيرًا بطريقة هيوم الاستخفافية، المفتقرة إلى الشعور بالمسئولية، في معالجة مشكلاته. ولم يكن لبرادلي اهتمامٌ كبير بالديالكتيك الهيجلي منظورًا إليه على أنه منهجٌ فلسفيٌّ دقيق، ولكنه يطبقه على نحوٍ ضمني في طريقته المرنة في الانتقال على الدوام من موقف إلى آخر. ويمكننا أن نسمي طريقته ديالكتيكية، طالما أننا نعني بذلك ارتقاء

ذهنٍ أشد قلقًا من أن يقنع بنتائجَ يقينيةٍ مزعومة، إلى مستويات للفكر تزداد علوًّا. فلذة البحث والكشف أعظم عند برادلي من لذة الامتلاك، «فعلينا — في الفلسفة — ألا نسعى إلى الرضا المطلق ... فالفلسفة ليست إلا ممارسة جانبٍ واحد من طبيعتنا والتمتع به.»[٦٨] والنوع الوحيد المشروع من الشك هو التخلي عن أمل الوصول في أي وقت إلى امتلاكٍ نهائي للحقيقة. أما ذلك الذي يطلق عليه عادةً اسم نزعة الشك فإنه يسميه بالقطعية الانتحارية Suicidal Dogmatism.

غير أن برادلي كثيرًا ما كان يعبر، بنفس المرونة والحيوية التي أبرزنا أهميتها، عن موقفٍ مخالف تمامًا، فالحقيقة «هي ما يرضي العقل Intellect» و«الفلسفة ترمي إلى الرضاء العقلي، أي بعبارةٍ أخرى إلى الحقيقة النهائية.»[٦٩] ذلك هو الموقف الذي استرشد به في تأملاته الميتافيزيقية، أعني الحاجة إلى الأمان والنظام، والسعي النظري إلى التغلب على كل ما هو مختلطٌ متناقض، بغية الوصول إلى نظرةٍ منسجمة إلى العالم يجد الذهن فيها طمأنينة. ويبدو لي أن هذا هو الأساس العاطفي لميتافيزيقا برادلي الرفيعة في «المطلق»، فهو يحاول بحماسةٍ صوفيةٍ خالصة، أن يفهم المطلق ويتأمله بوصفه مستقر النفس، وذلك بخشوع فيه تقديس، وباستسلامٍ خائر إلى حدٍّ ما، يقف على نقيض ذلك الشك الجريء المرن الذي بينًّا أنه يمثل الوجه الآخر من طبيعته.

وفي ضوء ما سبق ينبغي لنا أن نتأمل العداء المرير الذي حُمِل به البرجماتيون على مذهب برادلي وسخروا به منه سخريةً لاذعة، فأصل النزاع إنما هو الاختلاف الكامل في المزاج والموقف الكامن من وراء كلٍّ من الفلسفتَين، أعني التقابل بين العقلية المغامرة المناضلة التي تحب أن تجوس خلال العالم وتغيره، وبين العقلية الخائرة الحريصة على الطمأنينة والهدوء، والتي تغلق نفسها في مذهب وتلتزم الطريق الواسع المؤدي إلى الحقيقة المطلقة. ولا شك في أن الاختلاف أساسي، وأن الخلاف الطويل المرير بين برادلي وشيلر ينبغي أن يُعدَّ تعبيرًا عن هذا الاختلاف.

وسوف نتناول أعمال برادلي الفلسفية حسب الترتيب الزمني لتطورها، فنتحدث أولًا عن مذهبه الأخلاقي ثم منطقه، وأخيرًا عن ميتافيزيقاه. ولقد كان كتابه في الأخلاق من أوائل مؤلفات المدرسة المثالية، فظهر بعد وقتٍ قصير من نشر مقدمتَي جرين إلى هيوم،

[٦٨] مقالات عن الحقيقة والواقع، ص١٣.

[٦٩] المرجع نفسه، ص١ و١١ وما يليها.

وترجمة ولاس للمنطق الأصغر عند هيجل، وقبل وقتٍ قصير من ظهور الكتاب الأول لإدوارد كيرد عن كانت. ولقد كان ذلك الكتاب الذي سبق «المقدمة Prolegomena» لجرين بسبع سنوات، أول مؤلَّف يقوم بمهمة الواسطة لنقل أخلاق المثالية الألمانية إلى الإنجليز، وبذلك كان من المعالم الأساسية في المجرى التاريخي للفلسفة الأخلاقية الإنجليزية. وفي هذا كتب بوزانكيت، بعد سنواتٍ متعددة، يقول: «لقد كان نشر ف. هـ. برادلي لكتابه «دراسات أخلاقية» — في نظر الكثيرين منا — حادثًا غيَّر مجرى تاريخ ذلك العلم.»[٧٠]

ففي مذهب برادلي الأخلاقي تجد نزعته الهيجلية أوضح وأصدق تعبير عنها، وتتجلَّى بأوضح صورة تلك التجربة الشخصية العنيفة التي تعلق بها المذهب الهيجلي، وذلك على الرغم من قلة استخدامه لمصطلح هيجل. وهنا أيضًا يشير في فقرةٍ مأثورة إلى الفلسفة الألمانية على أنها الفلسفة الصحيحة، والوحيدة القادرة على إنقاذ الفكر الإنجليزي من عزلته الخطرة. وهنا كذلك نجد أول نقدٍ هدَّام، بأسلحةٍ هيجلية، للفلسفات الأخلاقية التقليدية البالية التي قالت بها مذاهب المنفعة واللذة والتجريبية بوجهٍ عام. وأخيرًا فعلى الرغم من كل اعتماده على هيجل وغيره من الألمان في هذا الكتاب المبكر في الأخلاق، فإنه يظهر فيه مفكرًا مستقلًّا من الطراز الأول، قُدِّرَ له أن يطوِّر تلك القوة الدافعة الجديدة التي تلقَّاها من الآخرين ويسير بها إلى الأمام.

ويرد برادلي أن الغاية الأخلاقية هي قبل كل شيء اكتمال الذات وتحققها، ولكن ما هي هذه الذات؟ إنها قطعًا ليست هي الذات البشرية، التي هي مجرد مجموعة أو سلسلة من العواطف أو الإرادات أو الإحساسات الجزئية، وإنما هي تبتدئ منذ البداية بوصفها كلًّا واحدًا أو منهجيًّا، وحقيقةً كليةً عينية، تعد أجزاؤها المتعددة أو المتلاحقة مجرد مراحل أو عوامل بالنسبة إليها. فالذات التي تعرفها الأخلاق ذاتٌ أعلى، ذاتٌ كلية تعلو على هذه الذات أو تلك، على ذاتي أو ذاتك أو أية ذاتٍ أخرى؛ ومن هنا فإن القاعدة الأخلاقية: «حقق ذاتك بوصفك كلًّا لا متناهيًا» تعني «حقق ذاتك بوصفك عضوًا واعيًا بنفسه في كل لا متناهٍ، عن طريق تحقيق هذا الكل في ذاتك.»[٧١] وباتخاذ هذا الموقف يبين برادلي كيف أن الغاية الأخلاقية لمذهب اللذة وهي تحصيل اللذة لذاتها، تعجز عن التعبير عن المعنى الحقيقي للأخلاقية، وأن موقفه ليمثل تخلصًا كلاسيكيًّا من كل الأخلاق

[٧٠] في كتاب «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، المجلد الأول، ص٥٧ والصفحة التالية.

[٧١] دراسات أخلاقية، الطبعة الثانية، ص٨٠.

الضحلة التي تعبر عنها فكرة اللذة والسعادة والمنفعة، كما يمثلها مل وسبنسر وستيفن وسدجويك (وقد هاجم برادلي هذا الأخير في كتيبٍ خاص نُشِر بعد عام من ظهور كتابه «دراسات أخلاقية») كذلك رفض برادلي الغاية الأخلاقية المقابلة، وهي أداء الواجب لذاته، على أساس أنها بدورها تنطوي على تحيزٍ ضيق الأفق في الجانب المضاد؛ إذ إنها تكتفي بأن تستعيض عن الجزئي المحض بالكلي المحض، وتأتي بمبدأٍ مجردٍ شكلي تمامًا، لا يمكن أن يتخذ مرشدًا في السلوك، فلا جدوى من أن يقال للمرء: إن عليه أن يفعل ما هو خير لأجل الخير، إذا لم يحدد له المضمون العيني للخير. وواضح أن برادلي هنا يهاجم النزعة الشكلية الصارمة في الأخلاق الكانتية، وإن يكن يعترف بأن النظرية التي ينتقدها ليست نظرية قيل بها فعلًا، بقدر ما هي نظرية وُضِعت لغرض الجدل. ويكاد نقده لهذا المذهب الأخلاقي يماثل تمامًا نقد هيجل له.

هاتان النظريتان اللتان تتحيَّز كلٌّ منهما إلى جانبٍ واحد، هو اللذة لذاتها أو الواجب لذاته، ينبغي تجاوزهما من وجهة نظر أعلى يسميها برادلي بوجهة نظر «مركزي my station وواجباته». ولوجهة النظر هذه، في أساسها، معنًى يعادل معنى قاعدة تحقيق الذات، إذ إن الإنسان، الذي لا يمكن أن يكون مجرد فردٍ منعزل عن المجتمع ومستقلٍّ عنه، فمثل هذا الفرد تجريد لا معنى له، وإنما هو كائنٌ اجتماعي؛ هذا الإنسان لا يستطيع أن يحقق ذاته الحقة، أو الإرادة الخيرة أو الاجتماعية التي ينبغي تمييزها من ذاته الشخصية البحتة، الباحثة عن لذَّاتها فحسب، إلا عندما يكون قد اهتدى إلى مركزه وواجباته، أي وظيفته داخل كلٍّ اجتماعي. وهنا يحطم برادلي أساس المذهب الفردي الأخلاقي الذي يلازم الفلسفة الأخلاقية الإنجليزية من لوك إلى سبنسر، وهو يتخلص في الوقت ذاته من الثنائية الكانتية التي تحفر هوَّة لا تعبر بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. فالواجب الذي يفرضه على مركزي لا يمكن أن يكون عملية لا تنتهي يقترن فيها «الوجوب Ought» الدائم بتكرار لا ينتهي لكلمة «ليس بعد»، وإنما ينبغي أن يتحقق هنا والآن. فمن الواجب أن يكون المثل الأخلاقي الأعلى قابلًا للتحقق في المجال الزمني للوجود، وفي ذلك الرضاء الناجم عن التحقق الفعلي للواجب، وبفضل هذا القضاء على التوتر بين الوجوب وبين الوجود، يجعل برادلي للحياة الأخلاقية جوًّا أرقَّ وأرحم، يقترن فيه الحب بالواجب ويُعيِّنه.

فما هي الغاية الأخلاقية إذن، إن لم تكن هي المثل الأعلى القصي الذي لا يُبْلَغ، الذي قالت به الأخلاق الكانتية؟ إن برادلي، بقدر ما يهتدي إلى معيار السلوك الأخلاقي في المجتمع الذي يعيش فيه المرء، وفي عرفه وقوانينه ونظمه، ويرى أنه ليس من المرغوب فيه

أن يسعى المرء إلى تجاوزه، بهذا القدر يكون برادلي قد تمسك بتراث بلاده، الذي يستبعد السيادة المطلقة للفرد، ويخضعه بشدة للمعايير الأخلاقية للمجتمع، ولهذا السبب نفسه يرفض برادلي أخلاق الإنسان الأرقى، ومعها أخلاق المجتمع الفاضل Utopian بوصفها ابتداعاتٍ ذهنية لا يمكن أن تكون لها سلطة على السلوك العملي في الحياة اليومية.

على أن برادلي ينتقل، من بعد هذه الأخلاق الفعلية الواقعية، إلى تشييد «أخلاق مثالية»، أي نظام أخلاقي من مستوًى أعلى، لا تعود فيه الذات حبيسة بيئتها الاجتماعية. وهو في هذه المحاولة، التي يتخلى فيها جزئيًّا عن الموقف الذي بلغه من قبلُ، يقدم إلينا لمحة لعالم القيم لا يكون من الضروري فيه إقامة علاقةٍ مباشرة مع البيئة الاجتماعية، وإنما الواجب أن تطلب قيمة لذاتها، شأنها شأن سعينا إلى الحق والجمال. وهكذا فإن برادلي يعترف هنا بمجال للكمال غير الاجتماعي، ومع ذلك فلا يمكن أن يحلق هذا المستوى الأعلى في الهواء فوق المستوى الأدنى، وإنما ينبغي أن تكون جذوره متأصلة في هذا الأخير وأن ينمو منه، فالأخلاق المثالية ترتكز على الأخلاق الاجتماعية. وهكذا ينسجم تفكير برادلي مع حساسية الشعب الذي ينتمي إليه، فهو يجسد فكرة «الجنتلمان» الإنجليزي، وهي فكرةٌ لا تحتمل خروجًا عن الحواجز الاجتماعية والقومية، وهو في هذه النقطة أقرب إلى هيوم بكثير منه إلى هيجل.

وإذا نظر برادلي إلى الغاية الأخلاقية على أنها شيء ينبغي تحقيقه في الواقع الحالي، فقد تجاوز ثنائية كانْت بطريقةٍ هيجلية، ولكن يتضح بعد ذلك أن هذا الموقف الرفيع ذاته إنما هو موقفٌ تمهيدي فحسب، يلقي به برادلي بدوره في دوامةٍ ديالكتيكة، الذي لا يتوقف عند حد؛ ذلك لأن الثنائية القديمة، التي سبق حلها، بين الوجوب والوجود، تطل برأسها من جديد عندما يتضح أن الفكرة الأخلاقية لا يمكن أبدًا أن تتحقق تحققًا كاملًا. ففكرة الوجوب أو الإلزام تنطوي على تناقض؛ إذ إنه حيث لا يوجد نقص لا يوجد إلزام، وحيث لا يوجد إلزام لا توجد أخلاقية، ولا يمكن أن يوجد حلٌّ مباشر لهذه المشكلة القائلة بوجود تباين بين الأخلاقي، بوصفه شيئًا متحققًا بالفعل أو قابلًا للتحقق، وبينه من حيث هو غايةٌ مثالية مرغوب فيها. ومعنى ذلك أن من واجبنا، إذا شئنا الخلاص من هذه المشكلة، أن نترك مجال الأخلاق ونفكر قدمًا في مجال يعلو على الأخلاق، لا تعود فيه فكرة الإلزام حاضرة. هذا المجال الأعلى هو الدين، الذي هو تحقق الأخلاقية أو اكتمالها الرفيع، بمعنى أن الذات المثالية، التي تظل دائمًا، بالنسبة إلى الأخلاق، شيئًا ينبغي أن تكونه، تتحقق بالفعل في الدين، هذه الأفكار تفضي إلى تلك التأملات التي لم ينتقل برادلي إليها إلا عند صياغته لمذهبه الميتافيزيقي بعد سنوات عدة.

وسوف نرى، عندما نعرض لهذا المذهب، أن الخير الذي يلحقه تناقضٌ ذاتي لا يحقُّ له ادعاء الواقعية بالمعنى الدقيق، وإنما ينتمي فقط إلى عالم الظواهر غير الواقعي، وعلى ذلك فحتى حين يتجاوز هذا الخير ذاته في الدين، فإنه لا يجد في ذلك إلا حلًّا أو تحققًا تمهيديًّا. وفي «المطلق» وحده بوصفه الواقع الحقيقي، يصل الخير — ومعه ضده أي الشر — إلى مستقره النهائي، بعد أن يفقد طبيعته الخاصة في تحولٍ كامل. وهكذا فإن اكتمال الأخلاق عند برادلي إنما يكون في ميتافيزيقا المطلق عنده.

ولقد أحدث برادلي، بكتابه «مبادئ المنطق» (١٨٨٣)، انقلابًا في المنطق يوازي ذلك الذي أحدثه في الأخلاق بكتابه «دراسات أخلاقية»؛ إذ إنه زعزع في هذا الميدان بدوره، سيطرة التجريبيين التي كانت كاملة تقريبًا، وفتح باب فروعٍ جديدة للبحث في إنجلترا. ولقد وصف وليم جيمس — وهو خصم برادلي — كتابه الأخير هذا، مثلما وصف بوزانكيت كتابه الأول، بأنه قد «غيَّر مجرى تاريخ ذلك العلم.» وقال: «لقد فرغت لتوِّي من قراءة «المنطق» لبرادلي، باهتمام وحماسة لا حدَّ لهما … ومن المؤكد أنه من الكتب التي غيرت مجرى تاريخ الفلسفة الإنجليزية، ولزام على التجريبيين وعلى القائلين بالمعقولية الشاملة معًا أن يسوُّوا حساباتهم معه، فهو يخرج عن كل الاتجاهات التقليدية.»[٧٢]

وعلى الرغم من أن ظل هيجل كان يختفي وراء منطق برادلي بدوره — ولكن من مسافةٍ أبعد وبوضوحٍ أقل — فقد اعترف برادلي بأنه كان مدينًا للوتسه أولًا، ومن بعده لزيجفارث وغيره من المناطقة الألمان؛ فبفضلهم استطاع أن يردَّ بحجةٍ قويةٍ مضادة على النزعة النفسية لدى المناطقة التجريبيين الإنجليز. وكانت مهمته الأولى هي إعمال معول الهدم في أسس هذه النزعة بكشف زيف الأساس النفسي للمنطق التجريبي، أعني فكرة الترابط، التي تكون المعرفة بالنسبة إليها ربطًا بين عناصرَ عقليةٍ لها طابعٌ فرديٌّ مُفكَّك. فهو هنا يتساءل: كيف يتسنَّى لواقعةٍ منعزلة لا تكاد تظهر حتى تختفي، أن تكون هي مناسبة عودة ظهور شيء كان ماثلًا (a presentation)؟ وما هو نوع العناصر التي تربط معًا في الإدراك الحسي على نحو يجعل عودة ظهور أحدها في الوعي مؤديًا إلى الإتيان معه بالباقين؟ إن ما يأتي من جديد في الوعي لا يمكن أن يكون هو نفس ما كان فيه من قبلُ، وكل عنصر في الذهن يحمل في ذاته نوعًا من الجدة؛ إذ إنه يدخل في

[٧٢] «رسائل وليم جيمس Letters of William James»، ١٩٢٠، المجلد الأول، ص٢٥٨.

علاقاتٍ جديدة، وبذلك يتغير طابعه، حتى لو كان المظهر الوحيد لذلك التغير هو تلك النقطة الزمانية الجديدة التي عاد فيها إلى الظهور. أما ارتباط محتويات العناصر الماثلة (presentations) فينبغي أن يرتكز على شيءٍ مشترك أو متماثل في هذه المحتويات، ولا يمكن أن يحدث بين جزئياتٍ خالصةٍ زائلة. ومن هنا وضع برادلي قضيته القائلة إن كل ارتباط إنما يحدث بين كليات، وقد اعترف برادلي بأنه كان يدين لهيجل بهذه الفكرة الهامة، الكفيلة بهدم كل المذهب الترابطي ابتداءً من هارتلي وهيوم حتى مل «وبين»، كما اعترف بأنها هي التي أخذت بيده من الظلمات إلى النور. والواقع أننا لا نكاد نستطيع الآن، بعد أن تعودنا تمامًا على هذه الفكرة بفضل جهود المفكرين الهيجليين خلال عشرات السنين، أن ندرك دلالتها بالنسبة إلى المرحلة التي كان علم النفس والمنطق الإنجليزيين قد بلغاها عندئذٍ. ويكفي أن برادلي، عندما نشر الطبعة الثانية من «مبادئ المنطق» بعد فترة دامت حوالي أربعين عامًا، قد رأى أن أي نقدٍ آخر لخصومه السابقين إنما هو لغو لا داعي له، واكتفى، في إشارته إلى بعض المتشبثين المتأخرين بالمعسكر التجريبي، بقوله: «دع الموتى يدفنون الموتى.»[٧٣]

وإن كتاب برادلي ليختلف، حتى من حيث المظهر الخارجي، عن البحوث المألوفة في المنطق، فهو ليس منطقًا صوريًّا ولا رياضيًّا ولا تجريبيًّا، وإنما هو بحثٌ أصيل إلى أبعد حد، شخصي تمامًا، في قوانين الفكر والصور المنطقية. وهو موجَّه أساسًا وبعنف ضد منطق التجريبيين، ويرجع تأثيره التاريخي إلى أنه قضى على التأثير القوي لمنطق مل، وأبعد تعاليمه عن الميدان عشراتٍ متعددةً من السنين، إلى أن حدث، في وقتٍ قريب جدًّا، رد فعلٍ بطيء لصالح مل إلى حدٍّ ما. وأفضل ما يوصف به منطق برادلي هو أنه منطقٌ ميتافيزيقي، بمعنى أن للمسلَّمات الميتافيزيقية تأثيرها الفعال فيه، أو أنها على الأقل تكون أساسه الخفي، ولكنه لا يناظر إلا على نحوٍ عام ذلك النوع من المنطق الذي يتجلَّى بأنقى صوره في هيجل، والذي لا تربطه به إلا نقط التقاء متفرقة، والذي نادرًا ما استخدم ماهيته، وهي الديالكتيك، إذ تجنب تمامًا الارتقاء الديالكتيكي من مقولة إلى أخرى، وفضلًا عن ذلك فإن علاقاته بالمذهب الأرسطي التقليدي في المنطق سطحية إلى حدٍّ ما، وذلك على الرغم من أنه مبني جزئيًّا على نتائجه، فهو يتخلى عمدًا عن فكرة التصور، وينقد فكرة القياس بقسوة.

[٧٣] المجلد الأول، ص٣٥٤.

وفي مقابل التقسيم الثلاثي المألوف للبحث المنطقي إلى تصور وحكم أو تصديق واستدلال، يقتصر برادلي على الأخيرين، وهو يبدأ بالحكم لأنه يرى أن الحكم — لا التصور — هو الصورة المنطقية الأولى أو الوحدة الأصيلة للفكر، وهو يعلن منذ البداية أن الحكم لا يمكن أن يكون ربط فكرة بإحساس أو بفكرةٍ أخرى، على أساس أن العوامل النفسانية لا دخل لها في هذا الأمر، وإنما الذي يهمنا في الحكم معناه، ومضمونه الفكري الكلي، الذي يختلف اختلافًا أساسيًّا عن أية حادثة أو واقعةٍ ذهنية. فالمعنى أو الفكرة المنطقية يظل على ما هو عليه مهما تغيرت المعطيات، وهو ذلك الجزء من مضمون الوعي، الذي أوقفه الذهن وأخرجه بالتالي من مجال الزمان. وعلى حين أن الحادثة الذهنية جزئيةٌ فريدةٌ موجودة واقعيًّا، فإن المعنى لا ينتمي إلى مجال الوجود الفعلي على الإطلاق، وإنما هو فكريٌّ كلي. وهكذا فإن نظرية برادلي المنطقية إنما هي محاولة لإيجاد انفصالٍ واضح بين المجالَين المنطقي والنفسي، بين العوامل الفكرية الأولية من جهة، وبين الوقائع البحتة للتجربة المعرفية من جهةٍ أخرى، والفكرة الرئيسية فيه هي أن من المستحيل قيام حكم أو أية صورةٍ أخرى للمعرفة ما لم يوجد عامل يظل في هوية مع ذاته طوال تغير الوقائع وصيرورتها. كل هذا يعبر عنه برادلي في تعريفه المشهور للحكم، وهو التعريف الذي أثار جدلًا كثيرًا، والقائل إن الحكم هو «الفعل الذي يحيل مضمونًا فكريًّا (يعترف به بما هو كذلك) إلى واقعٍ متجاوز لذلك الفعل.»[٧٤] فكل حكم ينطوي بالضرورة على مثل هذه الإحالة أو الإضافة، وكل إضافة تفترض مقدمًا، إلى جانب الطرفَين المضافَين، وحدة تجمعهما سويًّا. وهكذا يؤدي نقد فكرة الترابط إلى مذهبٍ خاص في الحكم.

ولكن على الرغم من كل انتقادات برادلي للنزعة النفسية، فإنه هو ذاته لم يسلم منها؛ ذلك لأنه عرَّف الحكم تارةً بأنه فعل، أي بأنه شيءٌ ذهني، وتارةً أخرى بأنه ما يقصده الفعل أو يعنيه، أي القضية المنطقية، ومثل هذا الإخفاق في الفصل بما فيه الكفاية بين المنطق وعلم النفس، يحول دون إدراجه ضمن ممثلي المنطق الخالص، ولقد كان تأرجحه بين الموقفَين هو النقطة التي تركزت عليها انتقادات خصومه، وأولهم كوك ولسن Cook Wilson، ثم ستوت Stout ورسل وغيرهما.

وعندما وصل برادلي إلى صياغه مذهبه في الميتافيزيقا، اهتدى إلى وجهة نظر جديدة يعرف منها الحكم، فقد أدى به تمييزه بين الواقعي والفكري على أساس أن أولهما

[٧٤] مبادئ المنطق، الطبعة الثانية، المجلد الأول، ص١٥.

هو «هذا That» وثانيهما هو «ماذا What»، أي هما الاسم والصفة على التوالي؛ أدى به ذلك التمييز إلى النظر إلى الحكم على أنه إيضاح لـ«هذا» بوصفه موضوعًا، عن طريق «ماذا» بوصفه محمولًا، أي إنه هو أن نطلق على الواقع صفة لا تكون واقعة وإنما فكرة، أما الموضوع فهو وجودٌ فعلي، وتتوقف حقيقة الحكم على نوع الواقع الذي نصدر عنه التأكيد. وبين برادلي في ميتافيزيقاه أن الوجود الفعلي جزئيٌّ متناقض دائمًا، ولا يعبر إلا عن وجهٍ جزئي من كلٍّ أكبر، ومن ثم فإن أي حكم يشير إلى واقعةٍ محددة، يتصف دائمًا بالخطأ، وغاية ما يبلغه هو حقيقةٌ جزئية أو نسبية فحسب. والحكم الكامل هو الذي يكون موضوعه، على طول المدى، هو الواقع كاملًا أو المطلق. وهكذا يدمج برادلي منطقه في ميتافيزيقاه كما فعل هيجل.

ويعاود برادلي — في مذهبه في الاستدلال — مهاجمة أخطاءٍ تقليديةٍ متأصلة؛ ذلك لأن نفوره من كل قبولٍ أعمى للسلطة جعله يرفض نظرية القياس بأسرها، بوصفها محض خرافة؛ فالقياس يزعم أنه أنموذج كل استدلال وبرهان منطقي، غير أن هناك صورًا متعددة للاستدلال والبرهان لا يمكن إدماجها فيه. ويضرب برادلي — لتوضيح رأيه هذا — أمثلة يثبت بها أن المقدمة الكبرى كثيرًا ما تكون غير ضرورية،[٧٥] فإليه يرجع الفضل في الإشارة إلى عدد من الصور غير القياسية للاستدلال، وهي الصور التي لم يكد يلاحظها المنطق التقليدي على الإطلاق.

والفرق بين الاستدلال والحكم هو أن الأخير أقرب كثيرًا إلى الإدراك المباشر، أي إلى المادة الحسية، فقبل إمكان قيام أي استدلال، ينبغي أن يطرأ قدر مُعيَّن من التنظيم على المادة الخام للمعرفة، وهذه هي مهمة الحكم أساسًا، ويمكن القول: إن الحكم يبدأ، بصورةٍ بسيطةٍ أولية، في التجربة الحسية، على حين أن الاستدلال يفترض مقدمًا أساسًا عقليًّا، وهذا لا يعني أن الاستدلال يبدأ حيث ينتهي الحكم؛ إذ إن برادلي يؤكد أن الصور البدائية للاستدلال تظهر في البدايات الأولى للحكم، وعلى أدنى مستويات الحياة المعرفية. غير أن الحكم الصريح هو قطعًا سابق منطقيًّا، إن لم يكن نفسيًّا، على الاستدلال الصريح، وإن يكن الاثنان معًا وجهَين لعمليةٍ واحدة. وهكذا فإن فكرة برادلي هذه تستبق فكرة بوزانكيت (التي كانت وثيقة الصلة بها)؛ إذ تجعل مهمة المنطق هي عرض نمو الذهن وتتبع العمليات المنطقية طوال مراحل نموها المتعددة.

[٧٥] المرجع نفسه، المجلد الأول، ص٢٤٧ والصفحة التالية.

وعند تحليل الاستدلال، يمكننا أن نميز بين ثلاثة عناصر: المعطيات، والفاعلية العقلية في الاستدلال من هذه المعطيات، والنتيجة. ويتصف عنصر الفاعلية بأنه مركَّب، أي إنه تركيبٌ فكري، وفي الارتباط الزائد الذي يضاف عندئذٍ إلى الاتصال الأصلي القائم بين المعطيات، تمرُّ هذه المعطيات بتغير وتنتقل إلى وحدةٍ جديدة؛ ذلك لأنه حيث لا يظهر شيءٌ جديد لا يكون ثمة استدلال. على أن برادلي قد ابتعد كثيرًا عن رأيه هذا في الاستدلال في الطبعة الثانية من كتاب «مبادئ المنطق»، وآثر أن ينظر إليه على أنه في الأساس يمثل التطور أو النمو الذاتي self-development لمضمون موضوعي.

وهو في كل الأحوال يتمسك بتأكيده للفارق الأساسي بين المجالات المادية والذهنية والمنطقية، ولا يملُّ أبدًا من مهاجمة الخلط الذي يتمثل لدى النزعة النفسية بين المجالَين الأخيرَين، فللفكرة المنطقية طريقة في الوجود تختلف أساسًا عن طريقة وجود الشيء المادي والحادثة الذهنية، وهي لا توجد (exist)، ولا يمكن أن تحدث، إذا كنا نعني بهذه الألفاظ الدخول في مجال الظواهر، وإنما هي مضمونٌ فكري وماهية ومعنًى كلي في مقابل الواقعة أو الحادث؛ لذلك فإن المنطق لا يمكنه أن يدرك — ناهيك به أن يفهم — ما تتصف به الجزئيات والفرديات التي تتمثل في الواقع العيني من ثراءٍ زاخر بالتنوع لا ينضب مَعِينُه، فالتنوع المتعدد الألوان للحياة يقع خارج نطاق المنطق.

ولقد أعاد برادلي طَبع النص الأصلي «لمبادئ المنطق» في طبعته الثانية التي يفصلها عن الأولى حوالي أربعين عامًا، مع إضافة حاشية في صورة ملاحظات في نهاية كل فصل، وسلسلة من الأبحاث الختامية. وهذه المادة الجديدة تصحح النص الأصلي وتتجاوزه في نقاط ليست كلها ثانوية، والجزء الأكبر منها مستمدٌّ من بوزانكيت، الذي قام باختبارٍ نقدي لكتاب برادلي «مبادئ المنطق» في ١٨٨٥ (في كتاب المعرفة والواقع Knowledge & Reality)، والذي نشر بعد ذلك بثلاث سنوات كتابًا خاصًّا له في «المنطق» اتخذ من برادلي نقطة بداية له، وقد اعترف برادلي بدينه صراحة ودون تحفظ.

ولقد سبق أن نوَّهنا مرارًا بالأهمية التاريخية الكبرى لأعمال برادلي في ميادين الأخلاق وعلم النفس والمنطق. وقد صادفت هذه الأعمال قبولًا واسعًا، وسرعان ما أصبحت جزءًا من تراث الفكر الإنجليزي. أما آراؤه الميتافيزيقية، كما عرضها في كتابه الرئيسي «المظهر والواقع»، فإنها أثارت جدلًا أوسعَ بكثير، فقد كان هذا الكتاب مثارًا للشقاق في الفلسفة الإنجليزية الحديثة، وتفاوتت الآراء بشأنه كل التفاوت، ما بين ثناء لا حد له، إلى عدم اكتراث أبله، إلى سخريةٍ مريرة واحتقارٍ صريح، فقد وصفه إدوارد كيرد بأنه أكبر

حدث منذ «كانت»، كما قال مويرهيد إنه «لم يظهر أي شيء مثله منذ «بحث» هيوم، فهذا الكتاب، شأنه شأن كتاب هيوم، قد أيقظ المفكرين من جميع المدارس من سباتهم القطعي.»[٧٦] أما خصومه، وعلى رأسهم البرجماتيون، فقد انقضُّوا عليه بوحشية، وجعلوا منه مسخًا مشوَّهًا، ورأى غير هؤلاء فيه مزيجًا عشوائيًّا من الجد والهزل، ولم يستطيعوا أخذه مأخذ الجد، واقترح أحد الظرفاء تغيير العنوان إلى «اختفاء مظهر الواقع The disappearance of Reality»،[٧٧] وعلى الرغم من ذلك فلا يوجد كتابٌ آخر هزَّ الفلسفة الإنجليزية الحالية من أعماقها، وأثار من التفكير، ومارس من التأثير إيجابًا وسلبًا، مثل كتاب برادلي «المظهر والواقع».

سارت ميتافيزيقا برادلي في طريق تشييد مذهب، ولكنها لم تفعل ذلك بالتحليق الأهوج فوق التجربة، وإنما طبقت الشرط الذي وضعه برادلي في تصدير كتابه «مبادئ المنطق» فقامت ببحثٍ نقدي (أو سمِّه بحثًا شكاكًا إذا شئت) في المبادئ الأولى، وقد اشتهرت كلمته المأثورة التي قال فيها: «إن الميتافيزيقا هي العثور على أسبابٍ رديئة لما نؤمن به بالغريزة، غير أن العثور على هذه الأسباب هو بدوره غريزة بنفس المقدار.»[٧٨] فهو يرى — مثل شوبنهور — أن الإنسان «حيوانٌ ميتافيزيقي»، والميتافيزيقا هي ترياقه الأفضل ضد الخرافة القطعية للاهوت المتزمِّت، وضد سطحية المذهب المادي، فهي سلاح ذهنٍ نشيطٍ متحرر عقليًّا، يسعى إلى الخلاص من قيود المذهب الجامد، وهي موقف أكثر منها نظرية، وهي إثارة للمشكلات وبحث عنها أكثر منها حلًّا لها. ومن هنا كان لنا — إذا شئنا — أن نجعل منها ملهاة، وستظل تحتفظ ببعض قيمتها حتى لو أسفرت عن الشك الكامل؛ ذلك لأن الاتجاه إلى الشك له عند برادلي من الفعالية ما للاتجاه التأملي النظري.

وهو يعزو إلى الميتافيزيقا مهمتَين: أولاهما طلب معرفة للواقع متميزة عن مجرد المظهر، والثانية تصور العالم عقليًّا، لا بطريقةٍ مفككة، وإنما من حيث هو كلٌّ على نحوٍ ما. هاتان هما الفكرتان الرئيسيتان في نظريته، أما عن الأولى، فواضح أن من

---

[٧٦] «التراث الأفلاطوني»، ص٢٢٤.

[٧٧] روى ذلك أ. و. بن A. W. Benn في كتابه «تاريخ المذهب العقلي الإنجليزي في القرن التاسع عشر History of English Rationalism in the 19th Century» المجلد الثاني، ص٤٢١.

[٧٨] تصدير الطبعة الأولى لكتاب «المظهر والواقع».

المهم تعريف اللفظَين اللذين تضمنهما الفكرة، فما هو المظهر appearance؟ إنه ليس الظاهري phenomenal في البداية على الأقل — سواء فُهِمَ هذا الأخير على أنه ما هو معطًى في الوعي أو ما هو مقابل الشيء في ذاته — كما أنه ليس أي مجال محدد للوجود أو الفكر مميزًا عن أي مجالٍ آخر، وربما كان هو كل هذه معًا، ولكنه قبل كل شيء ما نكون إزاءه كلما صادفنا تباينًا بين ما هو موجود وما هو موضوع للفكر. وكلما غاص الفكر في متناقضات أو اقتصرت قدرته على إدراك جزء بدلًا من الكل، وكثرة بدلًا من الوحدة، وشيئًا نسبيًّا بدلًا من شيءٍ مطلق، فالمظهر هو ما هو علائقي relational مُفكَّك، وما تسري عليه الصيرورة والتغير، وهو سلب للمعنى والقيمة، إنه يكون حيث يكون الخطأ والشر والخطيئة، وحيثما ننساق في سعيٍ قلق، وحيثما نكتفي، في بحثنا عما هو أسمى وأفضل، باستنفاد أنفسنا واستهلاكها بدلًا من أن نصل إلى ما يرضينا.

وهكذا يعرف المظهر في عبارات تكاد كلها تكون سلبية فحسب، فما هو الواقع reality إذن؟ إنه ما يقابل المظهر من جميع النواحي، بحيث لا يكون علينا، لكي نعبر عن طبيعته كما تصورها برادلي، إلا أن نستعيض عن الصفات السالبة السابقة بمقابلاتها الإيجابية، فلنرجئ مؤقتًا الإتيان بوصفٍ أكمل له، ولنعرف الواقع — بصفةٍ مبدئية — بأنه ما خلا من التناقض، وبأنه وحدة وكلية واستقرار وانسجام، وبأنه شامل لكل شيء، وبأنه حقيقةٌ كاملة، أي بالاختصار: بأنه المطلق.

فما الذي يعزوه برادلي إلى مجال المظهر؟ إن لُبَّ تعاليمه إنما يوجد في الفصل الخاص بالعلاقة (أو بالإضافة) والكيف، ولعلنا نذكر أن جرين، والمدرسة القديمة عامةً، كانوا يعزون إلى مقولة الإضافة أهميةً كبرى، فهو ذلك الذي يضفي على الأشياء حقيقتها بالربط فيما بينها، أما برادلي فيحاول أن يثبت العكس، فهو يقول إننا عندما نختبر بطريقةٍ نظرية ترتيبنا للوقائع تبعًا لعلاقاتها وصفاتها نقع في صعوبات ومتناقضات غير متوقَّعة؛ ذلك لأن العلاقة (أو الإضافة) والصفة يفترض كلٌّ منهما الآخر، والصفات ليست شيئًا بدون العلاقات، ونحن نكون إزاء علاقات كلما ميَّزنا أو حكمنا أو فكَّرنا على أي نحو، وكما قال برادلي في موضعٍ ما، فإن التفكير ينتحر إذا لم يعد علائقيًّا relational. وطبيعي أننا عندما نتجاوز الفكر إلى الوحدة المتصلة بالشعور، نكون قد انصرفنا عن العلاقات والصفات، ولكنا لا نستطيع التفكير في صفات دون التفكير في سماتٍ محددةٍ متميزة بعضها عن البعض، كما أننا لا نستطيع التفكير في هذه الأخيرة دون التفكير في علاقات بينها. وهكذا فإن الصفات لا يكون لها معنًى بدون العلاقات، والاثنان لا يتميزان

إلا بالفكر، ولا ينفصلان واقعيًّا. وبالمثل لا يمكن أن توجد علاقة دون صفة؛ إذ لا يوجد ما يربط إذا لم توجد صفات بوصفها حدودًا. وعلى ذلك فلا يمكن تصور أي حد مأخوذًا على حدة، ولكنه من المؤسف أنه حتى عندما تؤخذ الحدود مرتبطة فيما بينها، فسيظل من المستحيل تصورها؛ إذ إننا عندما نحاول تصور العلاقة بين العلاقة الأصلية وبين الصفة أو الحد، فإننا نبدأ في عملية نسير فيها إلى ما لا نهاية، ما دامت كل علاقةٍ جديدة بين العلاقة الأصلية وبين الحد تحتاج بدورها إلى الارتباط في علاقة مع هذا الحد. ومن هذا كله يستنتج برادلي أنه كلما تحرك الفكر في علاقات أصبح — حسب معيار المعرفة — بديلًا أو حلًّا وسطًا، عاجزًا عن بلوغ الحقيقة أو الكشف عن واقع الأشياء، فالتفكير العلائقي أو المقالي discursive يوقع نفسه بالضرورة في متناقضات، وبالتالي لا يشير إلا إلى عالم الظواهر. وكما قلنا من قبلُ، فإن القابلية للتناقض هي المعيار الذي ندرك به كون الشيء أو التصور ينتمي إلى مجال المظهر.

وبعد تخلُّص برادلي من تصور العلاقة، يرد كل التصورات الأولية الأخرى للفكر إلى علاقات، هي بدورها عاجزة عن الاتصال بحدودها إلا من خلال سلسلة لا متناهية — وبالتالي مستحيلة — من العلاقات المتوسطة. وهكذا فإن عالم المظهر عنده مزدحم بدرجة لم تُعْرَف من قبلُ، وقد كرس الباب الأول كله من كتابه لإثبات أن المقولات والتصورات الأخرى للفكر، وكذلك محتوى التجربة، كل هذا يعاني مما تتضمنه العلاقة من تناقض غير قابل للحل، وبالتالي ينتمي إلى عالم المظهر. وفي هذه الفصول يترك برادلي السفسطائي الشكاك نفسه على سجيتها، في دوامة من التمييزات الحادة والحجج الدقيقة التي تثير سحابةً هائلة من الغبار الديالكتيكي بحيث لا يكون لنا أن ندهش حين نرى الأشياء تتهاوى بين يديه، ولا تترك في النهاية إلا عالمًا من الأنقاض. ففي دوامته الديالكتيكية يكتسح، الواحدة تلو الأخرى، كلًّا من: الكيفيات الأولى والثانية، والشيء والصفة، الكيف والإضافة، الزمان والمكان، الحركة والتغير والتعاقب، العلية والفعل والانفعال، الجوهر وهوية الأشياء، بل وهوية الذات، وكل علمٍ طبيعي، والخطأ والشر والخير، بل الدين والله.

ولا حاجة بنا إلى تتبع كلٍّ من هذه على حدة، وإنما سننتقي حالة الذات لنضرب مثلًا بها على الطريقة التي سار عليها؛ إذ إنها تكشف على أكمل وجه عن مدى استعداد برادلي للخروج عن مواقف المثاليين السابقين عليه، مثل جرين وولاس كلما اقتضى مبدؤه ذلك. وتلك هي أوضح حالة تُبين مدى تحكم الإطار الجامد الذي وضعه برادلي في نتائجه مقدمًا، وإلى أي حدٍّ أغمض عينَيه عن حلٍّ كان قريبًا من متناول يده، وفي الوقت ذاته

كانت تقتضيه المشكلة ذاتها. فدون أن يبذل حتى مجرد محاولة لحل مشكلة الهوية الشخصية بتحليلٍ مباشر للوقائع المجردة، نراه يكتفي ببحث النظريات المتعلقة بها، وهي نظريات بلغت من الكثرة والتنوع حدًّا يبعث على الاضطراب، وانتهى إلى أن تصورًا له من التباين والغموض ما لتصور الذات لا يمكنه أن يفي بتلك الشروط التي ينبغي عليه، أو على أي تصورٍ آخر، أن يفي بها إذا ما شاء أن يعد حقيقيًّا أو واقعيًّا؛ لذلك أدرجه ضمن المظاهر. غير أن الذات تمثل حالة ينطبق عليها بكل وضوح معيار الواقعية الذي رأى برادلي أن له أهميةً عظمى، أعني معيار انسجام الواحد والكثير، والكثرة في وحدةٍ مركبة. فهو إذ أنكر وحدة الوعي الذاتي قد جعل الذات مساوية لمجموع تجاربها بدلًا من أن يجعلها مساويةً لوحدة هذه التجارب. وهكذا انتهى إلى الرأي القائل إنها مجرد حزمة من الأحوال المتفرقة، فاقترب بذلك كثيرًا من نظرية هيوم التي كان قد أعلن صراحةً عن عدم رضائه بها. والأهم من ذلك أنه تخلى بهذا عن الرأي الذي كان قد عرضه في مذهبه الأخلاقي من قبلُ. وفضلًا عن ذلك فإن هذا قد جعل من المستحيل عليه — كما سنرى فيما بعدُ — أن ينتفع على أي نحو من مقولة الشخصية في تحديد المطلق. وهكذا فإن نظريته في الذات، كما عرضها في كتابه عن الميتافيزيقا، تمثل نكسة إلى التجريبية (التي كانت تربطه بها بالفعل صلاتٌ قوية)، وهي تعد مثالًا للطريقة التي أساء بها مفكر لامع الذهن مثله إلى مشكلة في سبيل مبدأ.

وهكذا لا يتبقى لدينا، بعد هذا كله، إلا ثنائية وهوةٌ شاسعة بين المظهر والواقع، ولكن من الواضح أن المسألة لا يمكن أن تقف عند هذا الحد. وهكذا يتصدى برادلي في الباب الثاني من كتابه لمعالجة الجراح التي سببها في البداية؛ فهو يبين عندئذٍ أن العالَمين المفصولَين ديالكتيكيًّا لا يمكن أن يوجدا منعزلَين، وأن كلًّا منهما يتضمن إشارة إلى الآخر، فالمظهر هو — على أية حال — شيء ما وليس عدمًا؛ ولذلك ينبغي أن ينتمي إلى الواقع على نحوٍ ما. ومن جهةٍ أخرى فلو أخذ الواقع في ذاته وبذاته لكان عدمًا، فمن الواجب إذن أن يشتمل على المظهر على نحوٍ ما، إذ لا يمكن — على أبسط الفروض — أن يكون أقل من هذا. وهكذا انتهى برادلي إلى أن المظهر في حاجة إلى الواقع لتكملة ذاته، وأن الواقع في حاجة إلى المظهر ليجعل لذاته مضمونًا وواقعية، وهنا ينبغي أن نتساءل عن الطريقة التي ينتمي بها المظهر إلى الواقع، أو إلى المطلق كما يسميه برادلي عادةً. وهو يقول في نهاية الكتاب (مشيرًا إلى هيجل، مع إبداء الموافقة على رأيه) إن الواقع روحي. فإذا ما تأملنا هذا القول في ضوء المجرى العام لاستدلاله، لبدا لنا أنه خاتمةٌ بلاغية أكثر من كونه

ممثلًا لرأيه الحقيقي؛ إذ إنه قد أعلن أن الفكر العلائقي (الذي لا يعرف برادلي للفكر نوعًا غيره) لا يمكن بأية حال أن يعبر عن طبيعة المطلق، وأعلن بوجهٍ خاص أن المطلق لا يمكن تصوره على مثال الذات أو الشخصية، ما دام الفكر والذات ينتميان سويًّا إلى عالم المظهر، أما رأيه الحقيقي، الذي يدل مرةً أخرى على استمرار عناصرَ تجريبية في تفكيره، فهو أن المطلق تجربةٌ حاسَّة، إنه حقًّا نسقٌ واحدٌ منسجمٌ شامل، ولكن محتواه يتألف من التجربة الحاسَّة، وفي هذا المطلق تنحلُّ كل الفوارق في وفاق أو ترفع (aufgehoben) على حد تعبير هيجل.

والحق أنه لما يبعث على الحيرة، بعد ذلك المستوى الرفيع الذي رفع إليه برادلي المطلق، أن نراه يوحد بين المطلق وبين التجربة الحاسَّة، ويرفع هذه الأخيرة بالتالي فوق مستوى التجربة المنظمة أو التي نتوصل إليها بالفكر. فمن الواضح أنه لا توجد تجربة نستطيع بها أن ندرك المطلق إدراكًا مباشرًا. وربما كان برادلي قد شعر بهذه الصعوبة؛ إذ إنه بحث عن تشبيه ليوضح معناه، وأحالنا في النهاية إلى التجربة الباطنة التي نمارسها عندما نحسُّ مباشرةً بشعورٍ خالصٍ متجانس تمامًا. فهو يرى في هذه الأخيرة أنموذجًا أو صورةً دنيا لتجربة «المطلق»، نظرًا إلى ما تتصف به من كلية لا تتجزَّأ. والاثنتان متوازيتان، ولا تختلفان إلا من حيث إن إحداهما تقع في الجانب الأقرب لعالم المظهر المتناقض، نظرًا إلى أنها لم تخضع بعدُ للنشاط المقالي (discursive) للفكر، بينما الأولى تتجاوزه، لا بالمعنى المكاني، وإنما بمعنى أنها قد علت على الانقسامات والتقابلات التي يأتي بها الفكر، واستعادت التجربة الأصلية المتصلة على مستوًى أعلى. هذا الطابع المطلق للشعور، الذي يبعث النشوة أحيانًا في نفس برادلي، يؤدي به إلى إصدار تأكيداتٍ جريئة إلى حدٍّ مفزع، من أمثلتها ما يلي: «لا شيء حقيقيًّا أو واقعيًّا في النهاية إلا ما هو موضوع للشعور، وبالنسبة إليَّ لا يكون هناك في النهاية شيءٌ واقعي إلا ما أشعر به ... فالواقع — لكي يكون واقعًا — ينبغي أن يشعر به.»[٧٩] وفي الشعور نحسُّ بالكثرة على أنها وحدة، وبالأجزاء على أنها كلٌّ، فهنا نكون على مستوًى أدنى من مستوى التقسيم إلى ذات وموضوع، والتقابل بين الصواب والخطأ، هذه التجربة، التي هي أكثر تجاربنا أولية، تتصف بتلك الوحدة في الكثرة، التي أنكرها برادلي على أعلى التجارب مستوًى، أعني

[٧٩] «مقالات في الحقيقة والواقع»، ص١٩٩.

تجربة الوعي الذاتي، غير أن الوحدة هنا «تمارس» فحسب، وهي تختفي بمجرد إعمال الفكر فيها، بل إننا لا نستطيع التعبير عنها بألفاظ، وإنما نستطيع فقط أن نشعر بأنها انعكاس لتلك التجربة الأعلى التي نشارك بها في المطلق.

وهكذا تتضح الآن الخطوط العامة لنظرة برادلي إلى العالم. فهي ترسم صورة لثلاثة مستويات: أدناها عالم الشعور المباشر، أي التجربة قبل العلائقية pre-relational التي نشعر فيها بكلٍّ لا انقسام فيه ولا تنوع، ويلي ذلك المستوى الديالكتيكي، أي عالم الفكر الذي توجد فيه علاقات تفكك الوحدة الأصلية للشعور، وتكون فيه الأشياء مظاهر فحسب لا واقعًا، والثالث عالم الواقع والمطلق الذي تعود فيه، في مركَّب أعلى، تلك الوحدة والكلية المفقودتان في المرحلة الثانية. ويمكن التعبير عن معنى برادلي بدقة على نحوٍ أكثر عينية وإنسانية. فنحن إذ أكلنا من «شجرة المعرفة» قد فقدنا وحدتنا النقية الأصلية، وأصبحنا في كل سعي لنا نهدف إلى استردادها. غير أننا لا نستطيع أبدًا أن نرجع إلى حالتنا الأصلية، فأبواب الجنة الأرضية موصدة في وجوهنا إلى الأبد، ولكننا ربما اهتدينا بعد أن نكون قد تحملنا حياتنا المضطربة الممزقة هنا، إلى الوحدة ثانية في عالمٍ أعلى وأسمى، وسواء أمكننا إدراك ذلك أو لم يمكننا، فإن كل شوق لنا، في الوقت الحالي إنما يتجه إليها، فالإنسان ينتقل من البراءة النقية للشعور الساذج، إلى إثم المعرفة، ومنه إلى التوبة والخلاص في المطلق.

وفي هذا الصدد يبدو المطلق عند برادلي على أنه ناتج عن رغبة، وتحقيق متخيل لها. والواقع أن في كتابه فقرات نستطيع أن ندرك فيها تلك العاطفة العميقة، التي ترقى أحيانًا إلى مرتبة الشوق الصوفي، والتي كان يسعى بها وراء المطلق ليصبح وإياه واحدًا؛ ذلك لأن المطلق، على أية حال، ليس رتابةً خاويةً مملةً، إذ أنه يضم كل ما في الفردي والجزئي من ثراء وتنوع، ويحتفظ به في داخله، وهو على أسوأ الفروض لا يمكن أن يكون أفقر من عالم المظهر الحسي، بل إنه ينبغي أن يكون أثري إلى حدٍّ لا متناه من أي شيء تمدنا به تجربتنا الحالية، فلا شيء يضيع فيه. «إن كل لهيبٍ انفعالي، عفيف أو شهواني، يظل يشتعل في المطلق دون أن يرتوي أو تخف حدَّته، فهو نغمة يستوعبها التوافق المميز لسكينته وطمأنينته الرفيعة.» ولكن كيف تدخل المظاهر في المطلق وتكون جزءًا من طبيعته؟ من المحال قطعًا أن يكون ذلك بالصورة التي نعرفها بها الآن، أي بما تتميز به في حالتها الراهنة من اضطراب وحيرة، بل ينبغي أن تتغير هيئتها ويعاد تشكيلها لكي تلائم الحياة العليا والكاملة، وليس في وسعنا أن نذكر كيف يحدث ذلك في

كل حالة، بل كل ما نملك أن نفعله هو الاكتفاء بالتخمين والترجيح، فعناصر التجربة، من شعور وإرادة وفكر أيضًا، ستكون هناك، ولكنها لن تعود في حالة شقاق. فلا بد من وجود إرادة حيث يغدو المثل الأعلى حقيقةً واقعة. على أن الفكر ينبغي أن يطرأ عليه تبدلٌ عميق، فسيكون ماثلًا بوصفه حدسًا أعلى، وبذلك يفقد طابعه المميز، ويلتهم ذاته عند بلوغه مثله الأعلى، ويُعلى عليه عند الاهتداء إلى ذلك العلو الذي يكون البحث عنه ماهيته ذاتها. وواضح أن برادلي يعني هنا بالفكر ذلك الفكر العلائقي المقالي، والنشاط المتناهي للذهن، لا الفاعلية المطلقة للعقل، ولو كان فقط قد توسع في هذا الفهم الضيق المحدود الفكر في اتجاه «الفكرة المطلقة Idea» عند هيجل، لوجد ما كان يبحث عنه دون جدوى.

ولا يستثنى الخطأ والشر من عملية التحول الكبرى التي تدمج بها المقولات والمظاهر المتناهية في المطلق، ففيما يتعلق بالخطأ، يكون معنى هذا الاندماج أنه لا يمكن وجود تعارضٍ أساسي بين الحقيقة والخطأ، وإنما الأمر كله أمر درجات من هذا وذاك، فالخطأ في الواقع «هو» الحقيقة، أي هو الحقيقة الجزئية الناقصة، التي نتأملها من وجهة نظر فهمنا المحدود القاصر، أما في التجربة الكلية فإنه يصحح ذاته ويختفي. ومن الواضح أن برادلي هنا لا يحل هذه المشكلة الخطيرة غاية الخطورة، وإنما يكتفي بالزيغ والتهرب منها. ولا جدال في أن الهجمات العنيفة التي وجهها خصوم برادلي، ولا سيما البرجماتيون، إلى نظريته في الخطأ، قد مسَّت نقطةً شديدة الضعف في مذهبه.

كذلك يتضح أن الألم والشر، شأنهما شأن الخطأ، متمشيان مع الكمال المطلق، ولا ينكر برادلي أن لهما وجودًا فعليًّا، ولكن المسألة التي يهتم بها هي طريقة التحول الذي يمكن أن يطرأ عليهما. وهو هنا يلجأ إلى تشبيه، فمن التجارب المألوفة أن الألم البسيط يمكن أن يستوعب في لذةٍ أعظم، فيختفي نتيجة لذلك، صحيح أن شدة هذه اللذة ستقلُّ عندئذٍ، غير أن الشعور في مجموعه يمكن أن يظل شعورًا باللذة، فمن الممكن إذن، إذا ما حسبنا مجموع الأمور حسابًا شاملًا، أن تطغى اللذة على الألم وترجح كفتها عليه. ويبدو أن هذا الإمكان المحض يزيح، بالنسبة إلى برادلي، آخر عقبة تقف في وجه كمال المطلق، فهو حين ينتقل إلى مشكلة الشر، يذهب إلى أن الشر لا يوجد إلا في التجربة الأخلاقية، وإلى أن التجربة الأخلاقية في أساسها حافلة بالتناقض، وأن هناك رغبةً ديالكتيكية تدفعها إلى العلو على هذا التناقض في مجالٍ أعلى — أي فوق الأخلاقي — من مجالات الوجود. وهكذا يدخل الشر في خدمة الخير، مستهدفًا تحقيق هذا الأخير، وإن يكن ذلك عن كره منه، وهنا أيضًا، كما في حالة الخطأ، يختفي التعارض إذا ما وسع مجال الإشارة بما فيه

الكفاية «فكل ما نحتاج إلى فهمه هنا هو أن «مقصد السماء»، إذا ما كان لنا أن نتحدث على هذا النحو، يمكن أن يحقق ذاته بنفس الفعالية في كاتيلينا Catiline[٨٠] وبورجيا Borgia[٨١] مثلما يتحقق في صاحب الضمير الحي أو في البريء الساذج.»[٨٢] وأن التفاؤل المفرط الذي يتخلَّص به برادلي من هذه المشكلات الخطيرة، وتشويهه للحقائق في صورة أقرب إلى رغبته الشخصية، ليشكك المرء فيما إذا كان من الممكن للمطلق أن يبعث ذلك الرضاء «النظري» الذي ابتدعه من أجله.

وكما رأينا من قبلُ، فإن المجال فوق الأخلاقي الذي تهفو إليه الحياة الأخلاقية هو الدين. ولم تكن لبرادلي صلةٌ وثيقة أو أساسية بالأمور الدينية، وإن المرء ليحس بأن ما قاله عنها سطحي، وبأنه ليس ناتجًا عن معاناة وتجربة، وإنما عن تفكيرٍ نظري قام به وهو قابع في مقعده الوثير فحسب. وهو في هذا يقول إنه رغم أن الدين مطلق بالنسبة إلى الأخلاقية، فإنه بالنسبة إلى «المطلق» مجرد مظهر. وتؤدي التناقضات الداخلية التي يهتدي إليها برادلي في الدين إلى دفعه إلى تجاوز ذاته، ليصل إلى كمال الكل الميتافيزيقي الأعلى. فما هي إذن العلاقة بين الله وبين المطلق؟ إن الله لا يكون إلهًا إلا بقدر ما يكون هو الكل، ولكنه بهذا المعنى ليس هو الله، كما تعرفه الأديان، الذي هو أقل من المطلق. وهكذا فإن تصور الله ينجذب بدوره، بعد كل التصورات الأخرى، في الدوامة الديالكتيكية، فهو ليس الكل وإنما هو وجهٌ واحد، وبالتالي مجرد مظهر، بحيث ينبغي أن يطرأ على الله، ومعه الدين، ذلك التحول الذي يغوص به في «الواحد» الميتافيزيقي النهائي، ولا شك أن هذا الحل — أو قل هذا الانحلال — الغريب محتَّم بالنسبة إلى مذهب برادلي؛ ذلك لأنه بعد أن نظر إلى الشخصية على أنها حزمة من المتناقضات، وبالتالي على أنها حقيقة من مرتبةٍ أدنى، لم يعد أمامه بُدٌّ من أن يعزو إلى المطلق طبيعة فوق الشخصية، وأن يصفه من خلال فكرتَي الاتساق والانسجام، أما الدين فكان بالنسبة إليه مسألةً عملية،

---

[٨٠] لوشيوس سرجيوس كاتالينا (١٠٨–٦٢ق.م.)، كان من أعضاء مجلس الشيوخ في عهد شيشرون، وقد دبر مؤامرة لقتل هذا الأخير ولكن نبأها وصله ففضحها في مجلس الشيوخ في خطبةٍ مشهورة، وقد اشتهرت حياته كلها بالغش والتآمر وارتكاب الجرائم. (المترجم)

[٨١] سيزار بورجيا (١٤٧٦–١٥٠٧)، حاكمٌ إيطاليٌّ طموح، كان يهدف إلى إخضاع إيطاليا الوسطى لحكمه، واتهم بالتآمر على قتل أخيه الأكبر تحقيقًا لهذا الغرض. (المترجم)

[٨٢] المظهر والواقع، ص٢٠٢.

ونظرًا إلى أن صوره وتصوراته تتجه أساسًا إلى تحقيق غاياتٍ عملية، فلا يلزم أن تخلو من التناقضات النظرية. أما كون معظم الأديان تصور الكائن الأعلى على أنه شخص، فتلك مجرد نتيجة للحاجة البرجماتية التي تعبر عنها هذه الأديان. وعلى أية حال فإن هذا التصوير، كما يقول برادلي، لا يمكن أن يفي بمقتضيات المبدأ الميتافيزيقي الذي يسميه المطلق؛ ومن ثم فهو يقصر دونه.

فالمطلق إذن هو الغاية التي تسعى إليها كل الأشياء، والذي تؤثر كل الأشياء، من أجله، أن تضحي بطبيعتها الخاصة على أن تظل على حالتها القلقة الراهنة؛ وعلى ذلك فإنه هو المعيار الأسمى لكل قيمة، وهو ما يجعل الصحيح صحيحًا، والجميل جميلًا، والخير خيرًا، «إن المطلق إنما وُجِدَ ليضمن أن يكون للأعلى، في كل الأحوال، أكبر مكانة وأن يكون للأدنى أقلها.»[٨٣] فهو الواقعي بمعنى مؤكد أو رفيع، وهو الواقعي بوصفه قيمة، أما كل ما في عالم المظهر فهو مغترب عن طبيعته الخاصة، وبالتالي فهو دائمًا في عملية انتقال من طابعه المتناهي إلى كماله الحقيقي، فكل هذه الأشياء في صيرورة وتغير دائمَين، وهي لا تصل إلى الكمال في ذاتها، ولا تحمل في ذاتها معنى وجودها الحقيقي.

ولكن ألا تعني هذه الحركة الدائمة نحو الكمال وتحقيق المثل الأعلى، أننا نقلل إلى حدٍّ بشع من القيمة الحقيقية الصحيحة للأشياء، ونلغي تمامًا كل ما تكونه وما تفعله هنا، والآن؟ أليس مما يزيد الأمر سوءًا أن يترك المثل الأعلى دون أي تحديد أو تمييز، بحيث لا يمكنه أن يقدم تعويضًا كافيًا عن هذه التضحية الشديدة للأشياء التي لا تعود على ما هي عليه مطلقًا؟ لقد شعر برادلي ذاته بهذه الصعوبة، وحاول أن يُخفِّفها في فصل (رأى الكثيرون أنه لا يرتبط بأفكاره الرئيسية ارتباطًا حقيقيًّا) عن «درجات الحقيقة والواقع»، وفي بعض الشروح المكملة في كتابه «أبحاث في الحقيقة والواقع»، فهو في هذه المواضع يقول إنه لا يلقي بكل الأشياء دون تمييز في حومة المطلق، فمتى في عالم المظهر القائم الناقص، يوجد تمييز بين درجات أو مستويات تُحدَّد تبعًا للقرب أو البعد عن المثل الأعلى الذي يضعه المطلق، وبالمسافة التي تفصل بين أي مظهر وبين المثل الأعلى — أي درجة واقعيته — وتقاس هذه الدرجة بمقدار التغير اللازم لإدخال المظهر في نسق الواقع، فجميع الأشياء — بالقياس إلى المطلق — نسبية، غير أن هناك

[٨٣] «أبحاث في الحقيقة والواقع»، ص٣٤٨.

درجات النسبية، وبالتالي — بمعنًى ما — درجات من الواقعية أو من الطابع المطلق absoluteness، وهذا هو الذي يتيح ترتيب درجات الأشياء، فالبدن والذهن مثلًا هما معًا مجرد مظهرَين، غير أن الذهن أقرب إلى الواقع. وهكذا فإننا لو نظرنا إلى كل شيء من مستواه الخاص، لرأينا له قيمةً نسبية خاصة به، تقدر تبعًا لمدى اشتماله لطبيعة الكل العيني، الذي هو الواقع، ومدى تعبيره عنها، ومثل هذا يقال عن الحقيقة، فالمستويات الدنيا للمعرفة، إذا ما نُظر إليها من المستويات العليا، تبدو متناقضةً مفتقرة إلى الترابط، ولكنها إذا ما نُظِرَ إليها في ذاتها، وقيست تبعًا لدرجة وضوحها الخاص، تغدو متسقةً صحيحة، وهنا يزداد برادلي اقترابًا من المعنى العميق لفكرة هيجل في المراحل الديالكتيكية، ويقدم عرضًا أفضل للمعنى الحقيقي للتمييز الأساسي بين المظهر والواقع، لا بالنسبة إلى مذهبه الخاص فحسب، وإنما بالنسبة إلى جميع المذاهب المثالية بوجهٍ عام.

برنارد بوزانكيت Bernard Bosanquet (١٨٤٨–١٩٢٣)

[تَعلَّم في كلية باليول بأكسفورد، وعمل من ١٨٧١ إلى ١٨٨١ زميلًا ومحاضرًا في «يونيفرستي كوليدج» بأكسفورد، ومنذ ١٩٠٣ إلى ١٩٠٨ كان أستاذًا للفلسفة الأخلاقية في سانت أندروز. ونظرًا إلى أنه كان يملك مواردَ شخصية لا بأس بها، فقد قضى معظم حياته مستقلًا في الكتابة وإلقاء المحاضرات والخدمة الاجتماعية.

مؤلفاته: «المنطق بوصفه علم المعرفة Logic as the Science of Knowledge»، في «مقالات في النقد الفلسفي Essays in Philosophical Criticism» نشره أ. سث A. Seth ور. ب. هولدين، ١٨٨٣، «المعرفة والواقع Knowledge & Reality» ١٨٨٥، «المنطق أو مورفولوجيا المعرفة Logic, or the Morphology of Knowledge» في مجلدَين، ١٨٨٨ (الطبعة الثانية، ١٩١١)، «مقالات وأحاديث Essays & Addresses» ١٨٨٩، «تاريخ علم الجمال A History of Aesthetic»، ١٨٩٢ (الطبعة الثانية، ١٩٠٤)، «مدنية المسيحية ودراسات أخرى The Civilization of Christianity & other Studies» ١٨٩٣، «المرشد إلى جمهورية أفلاطون Companion to Plato's Republic»، ١٨٩٥، «أركان المنطق Essentials of Logic» ١٨٩٥، «سيكولوجية الذات الأخلاقية Psychology of the Moral Self»، ١٨٩٧، «النظرية الفلسفية للدولة The Philosophical Theory of the State»،

١٨٩٩ (الطبعة الرابعة، ١٩٢٣)، «مبدأ الفردية والقيمة The Principle of Individuality & Value» (محاضرات جيفورد ١٩١٢)، «قيمة الفرد ومصيره The Value & Destiny of the Individual» (محاضرات جيفورد)، ١٩١٣، «التمييز بين الذهن وموضوعه The Distinction Between Mind & its Objects» ١٩١٣، «ثلاث محاضرات في علم الجمال Three Lectures on Aesthetic» ١٩١٥، «المثل العليا الاجتماعية والدولية Social & International Ideals»، ١٩١٧، «بعض الاقتراحات في الأخلاق Some Suggestions in Ethics»، ١٩١٨، «التضمن والاستدلال التسلسلي Implication & Linear Inference»، ١٩٢٠، «ماهية الدين What Religion's»، ١٩٢٠، «تقابل الأضداد في الفلسفة المعاصرة The Meeting of Extreme in Contemporary Phil.»، ١٩٢١، «ثلاثة فصول في طبيعة الذهن Three Chapters on the Nature of Mind»، ١٩٢٣، «الحياة والفلسفية Life & Philosophy» وهو بحث في كتاب «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، نشره ج. هـ. مويرهيد، المجموعة الأولى، ١٩٢٤.

ونشر بعد وفاته، «العلم والفلسفة وأبحاث أخرى Science & Philosophy & other Essays» نشره ج. هـ. مويرهيد ور. س. بوزانكيت، ١٩٢٧.

كما قام بوزانكيت بنشر، واشترك في ترجمة، كتاب لوتسه، «المنطق والميتافيزيقا Logic & Metaphysics» ١٨٨٤، وترجم كتاب هيجل «مدخل إلى فلسفة الفن الجميل (فلسفة الجمال) Introduction to the Phil. of Fine Art» ١٨٨٦.

انظر، «برنارد بوزانكيت، عرض موجز لحياته B. Bosanquet, a Short Account of His Life»، تأليف هيلين بوزانكيت، ١٩٢٤، و«برنارد بوزانكيت وأصدقاؤه B. Bosanquet & His Friends»، رسائل توضح مصادر آرائه الفلسفية وتطورها، نشرها ج. هـ. مويرهيد، ١٩٣٥، «قاموس السير القومية»، ١٩٢٠–١٩٣٠.]

* * *

أبرز سمات فلسفة بوزانكيت قرابتها الوثيقة من فلسفة برادلي، وكأن الرجلَين يكوِّنان شركة، يمثل فيها برادلي الذهن المنشئ الذي جاء بالبادرة الأولى وأخصبها بعد ذلك، ويمثل بوزانكيت — عمومًا — الذهن الأكثر تفتحًا والأقدر على العمل والتنفيذ. غير أن من الإسراف أن يقال — كما فعل البعض في الآونة الأخيرة — إنه يكاد يكون من الممكن النظر إلى الاثنين على أنهما شخصيةٌ فلسفيةٌ واحدة؛ ذلك لأنه، على الرغم مما بينهما من

اتفاقٍ كبير في الموقف العام فضلًا عن التفصيلات، فليس من الصحيح أن تسمى فلسفة بوزانكيت مجرد ترديد لفلسفة برادلي، فهي تمثل إعادة بناء مستقلة وتوسيعًا وتطبيقًا لتعاليم برادلي، قام به مفكرٌ أصيل تصادف أنه متفق مع برادلي، وإن لم يكن يقل عنه مقدرةً، فليس أحدهما هو المعطي والآخر هو الآخذ فحسب، بل لقد كان بين الاثنين تبادلٌ مثمر للآراء، كان برادلي فيه هو المستفيد في أحيان غير قليلة.

ولقد كان بين حياة كل من برادلي وبوزانكيت اختلاف هائل، (على الرغم من أن بداية حياتهما ونهايتها كانتا متفقتَين في الزمان تقريبًا). وقد انعكس ذلك الاختلاف أيضًا في عقليتهما وطريقتهما في التفلسف، فقد كانت طبيعة برادلي منطويةً منعزلة، ولم يشغل منصبًا تعليميًّا، ولم تكن له واجبات تستحق الذكر، وهو لم يكن توَّاقًا إلى النشاط العملي، وإنما ظل مغلقًا على ذاته، منصرفًا بكليته إلى حياة التأمل، وقضى حياته كلها بين جدران كليته في منفًى اختياري عن العالم. أما بوزانكيت فكانت له، على العكس من ذلك، طبيعةٌ إيجابيةٌ عملية، وقدرةٌ هائلة على العمل، ولم يستطع أن يقنع بالحدود الضيقة لحياة المحاضر الجامعي إلا فترةً محدودة، فبعد عشر سنوات قضاها في هذه الحياة، وجد مجالًا أوسع وأبرز للعمل في لندن، حيث كان يقوم بالمساعدة في تنظيم الخدمات الاجتماعية ويحاضر في الجمعيات الفلسفية وفي فصولٍ كانت قد بدأت تنشأ عندئذٍ بموجب حركة تعليم البالغين الجديدة. وعلى حين أن برادلي لم ينشر إلا أربعة كتب من جميع الأحجام، فإن بوزانكيت، الذي كان من أخصب كُتَّاب الفلسفة في عصره وأوسعهم مجالًا، نشر ما يقرب من العشرين.

ولقد كانت عزلة برادلي عن الحياة متمشية مع تحفظه العقلي الشديد، فقد كان تفكيره منطويًا على ذاته، جافًّا خشنًا لا يعرف التسامح، ويكاد يكون محصنًا ضد المؤثرات الجديدة. أما ذهن بوزانكيت فكان سخيًّا ودودًا متسامحًا، متفتحًا على المعارف والتجارب الجديدة، قابلًا للتشكل تبعًا للمواقف الجديدة، ولقد كان يفوق زميله في سعة الثقافة والتحصيل، وفي تعدد جوانب اهتمامه، وإن كان يفتقر إلى تعمق زميله وقدرته على النفاذ إلى بواطن الأمور ومقدرته الخلاقة الأصيلة،[٨٤] وكان للاثنين معًا تأثير لا حدَّ له، على الفلسفة الإنجليزية المعاصرة لهما، وما زال هذا التأثير قويًّا إلى اليوم، في الوقت

[٨٤] انظر، في موضوع التقابل بين الموقفَين والمزاجَين هذا، كتاب مويرهيد، «ب. بوزانكيت وأصدقاؤه»، ص٢٤٦ والصفحة التالية.

الذي أخذت فيه الحركة المثالية تضمحل. ولقد نمت الحركات المعارضة لهما بفضل ما استمدته منهما، وزادت من حدة أسلحتها بفضل خلافها معهما. أما في القارة الأوروبية فإن تعاليمهما لم تلقَ إلا اهتمامًا ضئيلًا، ويكاد اسم بوزانكيت يكون مجهولًا، ولم تُترجم من كتبهما إلا كتاب «المظهر والواقع» لبرادلي (ترجم إلى الألمانية سنة ١٩٢٨).

ولقد وجدت المثالية المطلقة في برادلي وبوزانكيت أفضل من يمثلانها بين الإنجليز، فقد توسع فيها الأول في اتجاه العمق، والثاني في اتجاه الامتداد. وإلى بوزانكيت على التخصيص يرجع فضل بناء نظرة برادلي إلى العالم على أساسٍ أوسع كثيرًا وتطبيقها وعرضها، بكل ما فيها من نواحٍ مثمرة، في جميع الفروع الفلسفية، أي في علم الجمال وفلسفة الدين والقانون والدولة، فضلًا عن علم النفس والمنطق ونظرية المعرفة والأخلاق. وهو في هذه الخاصية الموسوعية يزداد اقترابًا إلى هيجل من برادلي، كما أنه على وجه العموم تلميذ أشد تمسكًا بتعاليم الأستاذ وإخلاصًا لها. ونستطيع أن نقول إنه أعاد مذهب برادلي إلى نقطة بدايته الهيجلية الأولى، وإن السبب في ذلك ليس فقط كونه أقل قطعية من برادلي، بل أيضًا كونه أقل منه نزوعًا إلى الشك. ولقد أشار البعض، عن حق، إلى أنه قد عمل في كل الأحوال على تغيير الاختيار القاطع عند برادلي، الذي يعبر عنه كلمة «إما كذا وإما كذا»، إلى تعبيرٍ أخفَّ وأقل حدة، هو «كلاهما معًا»، بحيث كان يسعى إلى تخفيف التعارض بين المدارس بدلًا من أن يؤكده ويزيده حدة. ولا أدل على اتجاهه هذا من البرنامج الذي وضعه لواحد من كتبه المتأخرة، والذي يتضح في عنوانه، هو «تقابل الأضداد في الفلسفة المعاصرة»، وهو كتاب بذل فيه قصارى جهده ليهتدي إلى أساسٍ مشترك تستطيع جميع المدارس أن تبدأ منه محاولةً تعاونية لمواجهة مشكلات الفلسفة. وهكذا وجد ذهنه الرحب اللامع تعبيرًا مميزًا له في هذا الموقف، وكذلك في موقف الشهامة الذي كان يعامل به خصومه إذا ما رأى نفسه مضطرًّا إلى الاختلاف معهم، ومع ذلك فلزام علينا أن نعترف بأن هذه الشهامة قد أدت به في كثير من الأحيان إلى التنازل عن آرائه على نحو لا يتفق مع موقفه الخاص.

ونستطيع أن نقول إن المثالية قد شعرت، عند بوزانكيت، بالحاجة إلى مزيد من التجربة، وضمت إلى مجالها الخاص مجالاتٍ فكريةً واسعة، ولقد كانت الميادين الخاصة التي تغلغل فيها أكثر من أن تتيح لنا تتبعه حيثما ذهب. ومن هنا كان يكفينا أن نستخلص، من عددٍ قليل منها، الاتجاه العام لتفكيره. ونستطيع أن نقسم نشاطه التأليفي، بوجه عام، إلى ثلاث فترات: في الأولى كان يهتم قبل كل شيء بالأسس

المنطقية لمذهبه، وفي الثانية بمشكلات علم الجمال والأخلاق وفلسفة الدولة، وفي الأخيرة أكمل أطراف نظرته إلى العالم بميتافيزيقا بنَّاءة، وبتطبيق هذه الميتافيزيقا على مجال الدين.

ففي مجال المنطق، نستطيع أن نقول إن بوزانكيت قد عمق المنطق المثالي وأثراه إلى حدٍّ بعيد، ولقد تأثر في هذا المجال ليس فقط بهيجل وبرادلي ولوتسه وزيجفارث[٨٥] وإنما بمل وجيفونز أيضًا، على الرغم من معارضته لهما. ويقدم «منطق» بوزانكيت الخاص، الذي أكملته فيما بعدُ دراساتٍ لمشكلات خاصة، «موفولوجيا للمعرفة» — كما يدل العنوان الفرعي لكتابه في المنطق — والمقصود بهذا التعبير عرض لنمو الأشكال المنطقية وارتباطها الباطن. وكان ذلك خروجًا منه على طريقة الاكتفاء بالتعداد والتصنيف، التي يتبعها علماء المنطق الصوري، فقد كان منذ البداية مهتمًّا بحركية الفكر المنطقي وعلاقته الأساسية بالنسق، ولم يكن التفكير في نظره أفعالًا ذاتية وإنما رأى أنه يدين بطابعه المميز لإشارته إلى المجال الموضوعي للأشياء، وهو المجال المستقل عن هذه الأفعال، فهو يدرك الواقع ويغدو هو وإياه شيئًا واحدًا. وهكذا فإن للمنطق نفس مضمون الميتافيزيقا، وإن كلمة هيجل القائلة: إن الحقيقة هي الكل، لتصحُّ على الأول مثلما تصح على الثانية، هذه الفكرة تنتشر في جميع تعاليم بوزانكيت، فالحقيقة لا تكون إلا في نسق، بحيث إن علامتها المميزة هي الترابط coherence، أي التوافق في ارتباط جميع الأجزاء في كلٍّ منظم، لا في التطابق الخارجي بين الفكر والواقع، كما تقول نظرية النسخة والأصل،[٨٦] «والوقائع الخالصة» لا تكون لها واقعية ولا حقيقة حتى ترتبط مع وقائعَ أخرى وتدرك في مكانها في ترتيب الكل.

فالصورة المنطقية الأولى والأساسية في بوزانكيت — كما هي في نظر برادلي — هي الحكم لا التصور؛ إذ ليس للتصور مكان في التفكير الفعلي إلا بوصفه جزءًا عضويًّا من حكم، فالحكم معنى يكوِّن كلًّا عضويًّا، وبالتالي لا يمكن فهمه إلا في ضوء الوحدة

[٨٥] ظهرت ترجمةٌ إنجليزية لكتاب زيجفارث «المنطق»، في ١٨٩٥، وفي نفس العام أصبحت المترجمة، «هيلين دندي Helen Dendy» زوجة لبوزانكيت.

[٨٦] نظرية مؤدَّاها أن الحقيقة هي علاقة بين الحكم الذهني وبين الواقع، يكون فيها الحكم نسخة لأصل هو الواقع، أي إن الحقيقة تكون في التطابق بين الحكم والواقعة الخارجية مثلما تنطبق النسخة على أصلها. (المترجم)

الوظيفية لأجزائه. أما إذا أخذنا نُعدِّد هذه الأجزاء ونُحلِّلها، كان في ذلك تمزيق لنسيجها الحي، وكل فعل للحكم يشير إلى واقع خارج هذا الفعل ذاته، ومن الواجب أن يعد حكم الإدراك الحسي المألوف تمامًا تعبيرًا جزئيًّا عن الواقع، أما الحكم الكامل فلن يكون أقل من تأكيد الواقع كله في أعمِّ صورة له؛ لذلك فإن الواقع — بما هو كذلك — هو في آخر الأمر الموضوع المميز لكل حكمٍ صحيح، وفي كل حكم تفترض مقدمًا كلية الأشياء بطريقة أو بأخرى على الدوام، حتى ولو كنا لا ندركها في عملية الحكم إلا بطريقةٍ جزئية، وإذن فلما كان الحكم هو الجهد الذي يبذله الفكر لتحديد الواقع، فإنه لن يتباين فقط تبعًا لاختلاف الأنواع الكيفية للواقع الذي يحدده من آن لآخر، بل أيضًا تبعًا لدرجة النجاح الذي يحققه في هذا التحديد، وسواء اتخذ الحكم شكل معادلةٍ رياضية أو تعريفٍ منطقي أو حكمٍ تقويمي، فإن أهم طابع يميزه يتحدد بالكل الكامن الذي يدركه.

ويتضح نقص المنطق الصوري التقليدي والمنطق الاستقرائي الذي قال به التجريبيون على السواء إذا ما قيسا بالفكرة التي ترى المنطق متوقفًا على النسق وعاملًا يدخل في تركيب الواقع. ويزداد ذلك وضوحًا في فكرة الاستدلال عند بوزانكيت، وهي الفكرة التي يعرضها في كتابه «المنطق»، كما يقدم لها عرضًا عميقًا في بحثه الموجز «التضمن والاستدلال التسلسلي»، فهو هنا يميز بين رأيَين ممكنَين في الاستقراء، التسلسلي Linear والنسقي systematic فالقياس، الذي هو أصدق ممثل لكل أنواع الاستنباط، يسير تبعًا للرأي الأول، فهو يربط محمولًا بموضوع، ويأخذ النتيجة على أنها موضوعٌ جديد، ويربط بها محمولًا آخر، وهكذا يسير على شكلٍ متسلسل، ومعظم الاستدلالات المسماة بالاستقرائية تسير على نفس النمط. وفي مقابل هذه الأنواع يقول بوزانكيت برأيٍ آخر في الاستدلال، يراه فيه نسقيًّا systematic، أي تضمنيًّا بدلًا من التسلسلي، بحيث يكون التضمن هو تشابك الأجزاء في كل نسقٍ سابق عليها، يوجِّه العملية الاستدلالية كلها ويتغلغل فيها نتيجة لصفة السبق هذه، فنحن في كل استدلالٍ حقيقي، سواء أكان ذلك في التفكير العلمي أم في التفكير اليومي، نستعرض نسقًا من الوقائع، ونتأمله في علاقته بنسقٍ أكبر للواقع، ونتبين المتضمنات بطريقٍ مباشر أو غير مباشر، وكلما كانت ارتباطات النسق في أي فرع للمعرفة أكمل وأشمل، كانت تلك المعرفة أرفع.

ومن الطريف، في صدد هذا الرأي القائل إن جميع العمليات المنطقية ترتكز على استدلالٍ نسقي لا تسلسلي، أن نلاحظ تأثير هوسرل؛[٨٧] ذلك لأن أعمال هوسرل في عمومها،

ولا سيما منهجه في حدس الماهيات بوجهٍ خاص، قد أدى ببوزانكيت إلى الفكرة القائلة إن التبدي المباشر للدالات أو التضمنات الرابطة يلعب، في جميع العمليات المنطقية، دورًا أهم بكثير من الاستدلال على أساس التجربة السابقة، فهناك عاملٌ حدسي يؤدي دوره، ويمكننا من أن نتأمل ماهية الأشياء في أعمق أعماقها — إن جاز هذا التعبير — وندرك على التو ارتباطاتها داخل النسق. وهكذا لا يتردد بوزانكيت في أن يُعلن أنه ليس من الصحيح على الإطلاق أن يُقال على هذا الحدس إنه لا منطقي أو لا معقول، بل إنه يكوِّن ماهية كل الأنواع العليا من الاستدلال، كذلك ينبغي أن نلاحظ أن التضمن بهذا المعنى يعني بالنسبة إليه نفس ما يعنيه الديالكتيك. ولما لم يكن من المحتمل أنه قد عرف بوجود ارتباطٍ تاريخيٍّ وثيق بين ديالكتيك هيجل وحدس الماهيات عند هوسرل، فإن إدراكه للعلاقة الوثيقة القائمة بينهما هو دون شك علامة على صدق فطرته.

أما في ميدان الفلسفة السياسية، فإن بوزانكيت كان يسلك نفس الطريق المثالي العظيم الذي سار فيه أفلاطون وأرسطو وروسو وهيجل وجرين. وإذا استثنينا المحاولة التي بذلها جرين على استحياء، فقد كان بوزانكيت أول مفكر في إنجلترا يقوم بعملية إحياء حقيقية لفكرة الدولة كما تصورها هيجل، في مقابل النظريات القومية الليبرالية عند بنتام ومل وسبنسر. وعلى حين أن جرين قد توقف في منتصف الطريق، فإن بوزانكيت قد سار الشوط كله مع هيجل، وكان أول من فعل ذلك، ويمكن القول، دون تحفظ: إن وضعه لنظرية الدولة كان أكبر وأهم محاولة في الحركة المثالية الإنجليزية.

والمشكلة الأساسية في هذا الصدد هي علاقة الفرد بالمجتمع، وهي المشكلة التي سرعان ما تغدو جزءًا من المشكلة الميتافيزيقية العامة، مشكلة علاقة الجزء بالكل، فالفرد المنعزل الذي اتخذت منه جميع النظريات السياسية الإنجليزية تقريبًا نقطة بداية لها (وقد أطلق بوزانكيت على هذه النظريات اسمًا ملائمًا هو «نظريات الوهلة الأولى theories of the first look»)، لا يمكن أن يكون هو الفرد الذي نعرفه في المجتمع أو الدولة والذي نهتم به في هذا الفرع من الفلسفة، كذلك لا بد أن يكون هنالك خطأ في الافتراض القائل إن الناس بطبيعتهم أفراد من هذا النوع، ينعزل بعضهم عن البعض، أو حتى يعارض بعضهم البعض، ولا يتجمعون سويًّا في مجتمع إلا في مرحلةٍ متأخرة،

[٨٧] انظر «ب. بوزانكيت وأصدقاؤه»، [الباب الأول: المدارس الفكرية المتقدمة – الفصل الثالث: المدرسة التطورية الطبيعية] وأجزاء متعددة من الكتاب.

وبطريقةٍ مصطنعة أو خارجية، فلقد خطا روسو خطوةً هائلة إلى الأمام، واستبق النظرية المثالية في الدولة، بتمييزه بين «إرادة الجميع Volonté de tous» وبين «الإرادة العامة Volonté générale»، فالأولى لا تعدو أن تكون مجموع الإرادات الخاصة، بينما الثانية تتضمن فكرة الوحدة العضوية. ويوضح بوزانكيت هذا التمييز فيضرب له مثلًا دالًّا عليه، هو التفرقة بين الحشد الذي اجتمع كيفما اتفق، والجيش المنظم؛ فليس بين أفراد النوع الأول ما يشتركون فيه إلا تجمعهم سويًّا، أما أفراد النوع الثاني فيجمع بينهم تنظيم يتحدد فيه الأفراد تبعًا لكلٍّ منظم يتغلغل ويحيا فيهم. وهكذا فإن الفرد، عندما تتغلغل فيه، على هذا النحو، الإرادة العامة، يتخلص من عزلته، ولا يعود مفككًا منفصلًا عن غيره، ويرتفع إلى مستوى أعلى، ويبلغ فرديته الأصيلة التي تنتمي إلى ذات تربطها بالكل الجماعي رابطةٌ عضوية. وبهذه النظرة العميقة إلى الفردية حطم بوزانكيت أساس النزعة الفردية في النظرية التجريبية في الدولة.

ولو نظرنا إلى الذات الجزئية من الوجهة الأخلاقية، لكانت هي الذات الأنانية التي تحيا تمامًا بدوافعها الطبيعية، على حين أن الذات العضوية هي الذات المعنوية أو العاقلة. والآن يمكن تحديد ماهية الدولة وغايتها، فالدولة هي الإرادة العامة أو العاقلة، وهي كائن مستمر في هوية مع ذاته، يتغلغل في كثرة من الأفراد الذين لا يكون للدولة وجود ومعنى إلا فيهم وبهم، والغاية العليا للدولة هي نفس غاية الفرد، أي تحقيق أفضل حياة ممكنة، أو الارتفاع بطبيعتنا إلى الوحدة الكاملة مع الكل الاجتماعي. والأمران سيان، غير أن للدولة، في غايتها المباشرة، وظيفة أخرى أكثر سلبية، هي إزاحة العقبات التي تقف في وجه تحقيق الغاية الأخلاقية. ولما لم يكن من الممكن دائمًا إزاحة هذه العقبات بالتأثير الأخلاقي البحت، فإنه يتعين في كثير من الأحيان الالتجاء إلى الإرغام والقهر. وهكذا فإن القوة جزءٌ أصيل لا يتجزأ من طبيعة الدولة؛ إذ أن الأنانيين في طبيعتهم الجامدة، وكذلك معظمنا في حالتنا الحيوانية، يحتاجون إلى الإرغام من أجل تحقيق الذات الحقَّة. وهذه فكرة تظهر فيها بوضوح تلك الثنائية التي وضعها كانت بين الذات التجريبية والذات المعقولة، فعلى عاتق الدولة تقع مهمة تحرير الذات العاقلة من أغلالها التجريبية، والارتقاء بها، ولو بالقوة، إلى مرتبة الحرية؛ ذلك لأن الحرية هي تحقيق الذات الحقة، وهي أن نحيا أفضل حياةٍ ممكنة لنا، ونكوِّن نحن والكل واحدًا. وما القسر الذي تفرضه علينا الإرادة العامة، آخر الأمر، إلا المطلب الذي تفرضه ذاتنا الحقة الفاضلة على ذاتنا الدنيا العنيدة. ومثل هذا القسر أمر لا مفر منه طالما أنه ليس لدينا فكرة عن ضرورة

هذا المطلب، أو طالما كانت فكرتنا عنه ناقصة فحسب. وهذا هو أساس حق الدولة في معاقبة المذنبين، فالعقاب تعويض عن الظلم الذي يلحق المجتمع نتيجة للإخلال بنظامه القانوني، وهو إلغاء للإرادة المضادة للمجتمع عند المذنب.والمذنب ذاته عضو في الجماعة التي لحقها الظلم، وله على هذا الأساس الحق في أن يعاقب بمعنًى ما، لئلا يخدع في طبيعة الحياة الاجتماعية. ويعدُّ إلحاق العقوبة به ثمنًا لإعادة اندماجه في المجتمع الذي خرج على قانونه بما ارتكبه من إثم، وهنا نجد بوزانكيت يساير نظرية هيجل التي تعرف العقوبة بأنها قصاص.

وخير سبيل إلى تحقيق هذه المهام المتعددة، في رأي بوزانكيت، هو الدولة القومية national State، ولا شك أن فكرة الإنسانية تتجاوز هذا المدى، غير أنها لما كانت غير قابلة للتحقق في نظام أو كلٍّ منظم، فليست لها أهمية فيما يتعلق بالتدبير العملي للمهام الاجتماعية، ومن الواجب ألا يحكم على أخلاقية أفعال الدولة بالمقاييس التي تسري على أفعال الأفراد؛ إذ إن الغايات الواجب تحقيقها أرفع، بحيث تجعل من الدولة، بوصفها فردًا من مرتبة أعلى، كيانًا قائمًا بذاته ولا نظير له، فقد يتعين في بعض الأحيان أن تستخدم القوة الكامنة في طبيعتها، والتي تستخدمها في كثير من الأحيان ضد أفرادها، ضد دولٍ أخرى، عندما تهدد المصالح العليا للأمة. ولقد لقيت هذه الآراء وغيرها من الآراء المشابهة، كما لاحظنا من قبلُ عند الكلام عن هبهوس، معارضةً شديدةً خلال الحرب العالمية الأولى، عندما رأت العقلية التي أعمتها الحرب في نظرية الدولة عند هيجل — وهي النظرية التي شوهتها هذه العقلية تمامًا — أصلًا روحيًّا للكارثة. أما اليوم، بعد أن أصبحت النفوس أهدأ، فقد اعترف من جديد بأن فيلسوفًا إنجليزيًّا لم يدرك طبيعة الدولة ويعرضها على نحوٍ أعمق مما أدركها وعرضها به بوزانكيت، وهو فيلسوفٌ هيجلي.

أما الميتافيزيقا فإنها بداية تفكير بوزانكيت ونهايته، وهي أيضًا كل ما يقع بين هذه البداية والنهاية، ويتم الانتقال إليها من فلسفته في الدولة عن طريق الاعتراف بأن الروح الاجتماعية، التي تكون الدولة أعلى تجسد لها، ليست هي الصورة النهائية للفردية، بل هي واحدة من صورها الأولية فحسب، فهناك — من وراء أنظمة الحياة السياسية وأوجه نشاطها — مجالات تساهم بنصيبٍ أكبر كثيرًا في تحقيق الذات التي اكتفت الدولة بدعمها وكفالة الأمن لها، فالروح الإنسانية، في إدراكها المتزايد للعالم، تعلو على الدولة إلى نسقٍ أعلى تزيدها اقترابًا من الواقع المطلق، أعني نسق الفن والدين والفلسفة. وبهذه الأخيرة تصل إلى الميتافيزيقا، أي مذهب المطلق.

وعلى الرغم من أن أنظار بوزانكيت الميتافيزيقية، التي تتبدى فيما ألقاه من محاضرات «جيفورد»، تفترق عن أنظار برادلي وتتجاوزها من حيث المضمون والمصطلح معًا، فإن التغيرات لا تمس إلا الفوارق الدقيقة والاختلافات السطحية. أما في جميع النقاط الأساسية فهو يسير في الاتجاه الذي أشار إليه برادلي؛ لذلك لم تكن بنا حاجة إلا إلى أن نلفت الأنظار إلى النواحي التي يبدو أنه تجاوز برادلي فيها.

وتتركز أفكار بوزانكيت في مشكلة الفردية، فمهمته هي إدراك طبيعة الفردية، لا في أي مجالٍ خاص، كالمجال الأخلاقي أو الاجتماعي، وإنما في دلالتها الميتافيزيقية النهائية. هذه الدلالة، كما فهمها بوزانكيت، مضادة تمامًا للرأي السائد عن الفرد بوصفه شيئًا منعزلًا، خاصًّا، فريدًا. ويتضح ذلك في موقفه من التاريخ، فهو، على خلاف بعض الفلاسفة الألمان المحدثين، الذين كان التاريخ في نظرهم هو المجال الخاص بالفرد، قد رأى أن التاريخ تجربة من نوعٍ مختلط، تتميز بالتعاقب العارض والزمني المحض للحوادث؛ وبالتالي لم يعلق عليه أهمية. وهو بالفعل يرى بدوره أن الفرد شيءٌ خاص يتميز على نحوٍ فريد تمامًا من الجزئيات الأخرى، ولكن بمعنى أن هناك شيئًا واحدًا فقط هو الذي يعبر بوضوح عن طبيعة الفردية، ألا وهو المطلق، فالوحدات في الرياضة والعلوم الطبيعية، كالأعداد والذرات، تقف على مسافةٍ بعيدة كل البعد عن الفرد بالمعنى الزاخر الذي فهمه به بوزانكيت، فالأولى وحداتٌ مجردة، ومجرد تكرار لمتشابهات، بينما الفرد الحقيقي هوية عينيةٌ كلية داخل كلٍّ منظمٍ زاخر بالتنوع.

وهكذا فإن الفردية، بوصفها الكلية العينية، واللامتناهي الحقيقي بالمعنى الهيجلي، تبلغ أسمى مراحلها في تجربة «المطلق» اللامتناهية، أما في التجربة المتناهية فإنا نجد استباقات لها، وأفرادًا من نوعٍ أدنى، تتمثل أكمل أنواعها في العمل الفني وفي الشخصية الإنسانية وفي الطائفة الاجتماعية مثلًا. ومن الواجب ألا نخطئ فهم هذه الفكرة في حالة الإنسان، ففي اللغة المعتادة يقال عن الإنسان إن لديه فردية بقدر ما يكفُّ عن أن يكون مجرد ممثل للنوع الذي ينتمي إليه، وبقدر ما يغدو شخصية، أي بقدر ما يتميز بصفاته وأعماله الخاصة، بل إن التفكير الفلسفي ذاته كثيرًا ما نظر إلى فكرتَي الفردية والشخصية على أنهما فكرتان لا تنفصلان. وقد كان «راشدال»، من بين الفلاسفة الإنجليز المتأخرين، أوضح وأصدق ممثل لهذه النظرة التشخيصية، غير أن بوزانكيت يخالف هذا الرأي؛ فهو لا يوافق على أن الشخصية عنصرٌ ضروري داخل في تكوين الفردية، ويؤكد مرارًا أن الفردية البشرية ليست هي التي تحقق مقتضيات الفردية الكاملة بمعناها

الصحيح، وإنما ينبغي التماس هذا التحقق فيما وراء المستوى الشخصي والمتناهي، فما الفرد البشري إلا جزء من كلٍّ أكبر، وهو بدون هذا الكل لا يكون شيئًا، وإنما يحتاج إلى أن يكمل فيه، فهو ناقصٌ مفتقر إلى الكمال طالما ظل على تناهيه، وهو لا يكون فردًا بحق طالما ظل شخصًا، وإنما هو في الأصل لا يعدو أن يكون كثرة وتعددًا، يهفو إلى أن يصبح كلًّا واحدًا، ومن هنا كان عليه أن يجد حلًّا وسطًا أو توفيقًا بين ما يكونه وبين ما يود أو ينبغي أن يكونه، وعلى ذلك فالصفة المميزة للمتناهي هي العلاء على الذات، وهذه فكرة لها أهميتها الرئيسية في مذهب بوزانكيت.

وتحتل الفكرة مكان الصدارة في الجزء الثاني من «محاضرات جيفورد» الذي حاول فيه تقديم عرضٍ ميتافيزيقي «لقيمة الفرد ومصيره»، وهو يرى أن هناك ثلاث مراحل ينبغي أن يعتبرها المرء في سيره نحو مصيره، هي «تشكيل النفوس moulding of souls»، «ومخاطرها ومشاقها hazards & hardships» و«استقرارها وطمأنينتها stability & security»، فالمركز الذي يتميز به الإنسان في الكون هو أنه يقف بين قطبَي «الطبيعة» و«المطلق»، المتناهي واللامتناهي، بحيث إن له طابعًا مزدوجًا، وبحيث يكون متناهيًا ولا متناهيًا معًا، فهو ينشأ من الظروف الطبيعية للحياة، ويكون في مبدأ الأمر مقيدًا بهذه الظروف خاضعًا لها في جزء من نسيج وجوده. غير أنه بقدر ما يكون نتاجًا خالصًا للطبيعة، يعجز عن تحقيق المعنى والهدف الصحيح لوجوده. على أن في الإنسان منذ البداية حافزًا يدعوه إلى بلوغ مزيد من الكمال الذي يتجاوز صفاته الطبيعية الخالصة، هذا الحافز يولد اضطرابًا في نفسه، واختلالًا في التوازن المحكم الذي تتحقق في ظله الغريزة الحيوانية، بحيث ينغمس الإنسان في معترك الوجود الحي، في النضال والحاجة، في الخطر والهم، ولا يجد له في أي مكان مستقرًّا، غير أنه لا يستطيع أن يثابر على هذا التذبذب الدائم بين المتناهي واللامتناهي، ويهفو على الدوام إلى تلك الصورة العليا للوجود، التي يجد فيها وحدها ذاته الحقة وكماله. وفي عملية التقدم هذه يتعين عليه أن يترك جانبًا فرديته المتناهية، بكل ما فيها من قلق وشقاق، وينبغي أن يختفي كل ما كانه من قبلُ، في تحولٍ أصيل. وهو لا يصل إلى الخلاص مما تتصف به حياته الطبيعية من قصور ونقصان، ومن ضغط وعذاب، ولا يرتفع إلى مستوى الاستقرار والطمأنينة في الهدوء والكمال، إلا إذا تحقق هذا التحول. فعندئذٍ تنتقل ذاته محورة إلى الاندماج في السلام الأزلي للمطلق. ولو كان للاعتقاد بالخلود أي معنًى، فهذا المعنى ليس هو أننا نحمل ذاتنا الحالية إلى العالم المقبل، وإنما أننا يمكن أن نظل باقين على نحوٍ ما، في ذلك العالم في صورةٍ متغيرة.

ومن الواجب أن نتجنب فهم هذه الأفكار بأي معنًى ديني، فقد كان بوزانكيت يماثل برادلي في بُعده عن الدين بمعناه الضيق، وكان مثله ينظر إلى الدين، مهما كانت قيمته وضرورته في مجاله الخاص، على أنه لا يعدو آخر الأمر أن يكون مرحلةً مبدئية تمهد للميتافيزيقا، وكان ينظر إلى الله لا على أنه الكائن الحقيقي الشامل لكل شيء، بل على أنه مظهر، أي على أنه أعلى المظاهر، ولكنه ما زال أقل من المطلق، وإنما الواجب أن يفهم التحول، الذي تحدثنا عنه من قبلُ بمعنًى ميتافيزيقيٍّ صرف، أي على أنه علو الفرد على ذاته، لا في عالم يتجاوز هذا العالم، بل في حياته اليومية في المكان والزمان الحاليَّين. ويعلن بوزانكيت أن إعادة تنظيم تجربتنا عن طريق إدراجها في تجربةٍ كلية أكمل، هو شيء يمكننا أن نحققه في أي وقت، فالمطلق يدخل حياتنا المتناهية ويتبدَّى في أي شيء نفكر فيه أو نفعله، «فأي تحليلٍ دقيق لحياة كائنٍ بشريٍّ عادي في يومٍ واحد، كفيل بأن يأتي على نحوٍ قاطع بكل ما هو لازم من حيث المبدأ لتأكيد المطلق.»[٨٨]

وعلى ذلك فإن بوزانكيت، مثل برادلي، يرى أن المطلق، الذي يضحَّى على مذبحه بفردية الإنسان الشخصية، إنما هو نتاج للشوق والتلهف، فهو المثل الأعلى الذي نصبو إليه، وهو أعلى قيمنا، وهو النجم الذي يهدينا في ارتقائنا بطبيعتنا. وعلى ذلك فهو لا يوجد وراء أفقٍ بعيد، وإنما هو بيننا، وكل ما علينا هو أن نمدَّ أيدينا لنصل إليه ونأتي به إلى وجودنا، بل إن في وسعنا، دون أن نخرج عن معناه، أن نسميه بالإنسان الأرقى Superman بلغة نيتشه. وقد استخدم بوزانكيت نفسه تعبير نيتشه «قلب كل القيم» ليصف علو المتناهي على ذاته، ولقد أكد بعض الكُتَّاب أن لنظرته إلى العالم طابعًا بطوليًّا. ومع ذلك فمن الخطأ المضي في هذا الاتجاه أبعد مما ينبغي؛ إذ إن المثل الأعلى عند بوزانكيت أقرب بكثير إلى طابع الملاذ الأمين والمقر المريح، وهو أكثر سلبية وسكونًا من أن يسمح بالتوفيق بينه وبين كفاح نيتشه البطولي من أجل إعلاء طبيعتنا. كذلك الحال في تفاؤليته الساذجة ونظرته إلى الحياة البشرية على أنها تنزلق بهدوء إلى الاستقرار في الانسجام الوادع المطلق، فهو في هذه النواحي يقتفي أثر برادلي.

وعلى الرغم من أن بوزانكيت، كما رأينا، قد جعل من مشكلة الفردية محورًا لتفكيره، فإن مذهبه في المطلق لم ينشأ عنها، وهذا أمرٌ واضح لديه كما هو لدى برادلي؛ ذلك لأنه إذا كان السبيل إلى بلوغ المثل الأعلى هو التضحية بالذات الإنسانية، فهلا يكون في

[٨٨] «مبدأ الفردية والقيمة»، ص٣٧٧.

ذلك تحطيم لشخصية الإنسان في أعمق أغوارها؟ وإذا كان لا بد لهذه الشخصية أن تتبدل تمامًا لكي تجد ذاتها الحقة، فما الذي يتبقَّى من قيمتها المميزة؟ ألسنا نُقدِّر قيمة الشخصية أولًا وقبل كل شيء من أجل ما هي عليه في المكان والزمان الراهنَين، لا من أجل مثلٍ أعلى لها يقتضي تحقيقه القضاء على كل ما هو عزيز لدينا؟ أليست فكرة إذابة فرد وإدراجه في فردٍ أعلى هي على أية حال فكرة يصعب تصورها إلى حدٍّ بعيد؟ لا جدال في أن بوزانكيت، في بحثه في الشخصية الفردية، يمضي في الحد من قيمتها إلى حدٍّ يستحيل بعده البحث على أي نحو في مسألة إدراك طابعها الأساسي، فمذهبه مضطر إلى الاختيار بين أحد أمرين: إما أن يظل المثل الأعلى غير متحقق، وإما أن يقضي على الواقع الحقيقي، وتلك هي نتيجة السير بالمثل الأعلى أبعد ما ينبغي عن الواقع.

ولا يتسع المقام هنا لمعالجة ميتافيزيقا بوزانكيت بطريقةٍ شاملة على أي نحو، كما أن الحاجة لا تدعو إلى ذلك، بل نستطيع أن نختم كلامنا بأن نلاحظ أن مشكلة القيم تحتل فيه مكانةً أبرز بكثير من مكانتها عند برادلي، وربما كان ذلك راجعًا إلى تأثير لوتسه والفلاسفة الألمان المتأخرين الذين بحثوا مشكلة القيم. على أن تكرار استخدام التعبيرات المستمدة من مجال القيم لم يتغير بالفعل أي عنصرٍ أساسي في الموضوع، بحيث لا يمكننا في هذه الحالة أيضًا أن نقول إن بوزانكيت قد أفلح في إحراز أي تقدمٍ حقيقي على برادلي، الذي كان التجاؤه إلى مصطلح القيم أقل منه بكثير. والواقع أن استخدام برادلي المتحمس المترفع للفظ «الواقع» يدل على أن هذا اللفظ كان في نظره تصورًا ينتمي أساسًا إلى مجال القيمة. ولما كان الأمر كذلك فقد كان من السهل إعادة التعبير عن أجزاء معينة من مذهبه بلغة القيم، وهذا ما فعله بوزانكيت، فالمطلق في نظره ليس أعلى حقيقة وأسمى واقع فحسب، بل هو أيضًا أعلى القيم، وهو مقياس كل جدارة. كذلك اعترف بوزانكيت بمستويات القيمة مثلما اعترف بمستويات الفردية والواقع، فمقياس جدارة أية ظاهرة هو في حتميتها المنطقية وخلوِّها من التناقض، أو في الارتباط العضوي المتبادل والانسجام بين أجزائها، والأمران سيان. ومن الواضح أن فكرته عن القيمة ونظرته إلى العالم بوجهٍ عام، قد تحددت أساسًا بأفكاره الرئيسية المنطقية والجمالية، فتأثير الأفكار المنطقية واضح في سعيه وراء الرضاء النظري باستبعاد كل ما هو متناقض لا معقول، كما أن تأثير علم الجمال واضح في ذلك التكامل المنسجم لمذهبه في سيمفونية للمطلق يعود فيها كل ما هو نشاز إلى التوافق والانسجام.

وليس في وسعنا إلا أن نتعرض بإيجاز للدور الذي ساهم به بوزانكيت في علم الجمال، فقد كان من الفلاسفة الإنجليز المتأخرين القلائل الذين شغلوا بهذا الميدان، وقد

لفت النظر، بذلك، إلى جزء من تراث هيجل كان من العجيب أن المدرسة الهيجلية لم تكد تهتم به. ولقد كان يدين بالكثير إلى رسكين Ruskin ووليام موريس، بالإضافة إلى دينه لهيجل، وكان أهم مؤلفاته في هذا الصدد كتابه الشامل «تاريخ علم الجمال» الذي يتعقب تطور نظرية الفن وعلم الجمال منذ اليونانيين حتى القرن التاسع عشر. ويعدُّ هذا الكتاب، الذي تغلغلت فيه روح هيجل، بحثًا تاريخيًّا من الطراز الأول، جمع بين ارتفاع مستوى الثقافة وبين سعة الاطلاع والفهم العميق للمشكلات الفنية والجمالية، وقام فيه بدراساتٍ واسعةٍ عميقة لمواقف وشخصياتٍ روحية، فبحثه، مثلًا، في الدلالة الجمالية للحركة الألمانية منذ بداية القرن الثامن عشر، إلى المذهب الكلاسيكي والرومانتيكي والمثالي، حتى المدارس بعد الهيجلية؛ هذا البحث هو وحده شاهد على سعة نطاق قراءاته إلى حدٍّ يدعو إلى الدهشة، وليس من المبالغة أن نقول إن بوزانكيت كان، في عصره، هو الإنجليزي الوحيد الذي كان في وسعه الارتفاع إلى هذا المستوى العالي الشامل في الملاحظة، أما آراؤه الخاصة في علم الجمال، التي لم يعرضها إلا في كتابٍ صغير جدًّا، فتندرج بطبيعة الحال ضمن الإطار العام لمذهبه، وإن لم يكن هذا الإطار يظهر إلا بطريقةٍ عارضة، ولا يحول على أي نحو دون التطور الحر لأفكاره.

ولقد كان يرى في الجمال نوعًا أساسيًّا من الوحدة العليا، وتوفيقًا بين الخاص والعام، والطبيعي والروحي، والضرورة والحرية، وكان تصوره للجمال من السعة بقدر تصوره للخير والحق. وهكذا جعله يشتمل على القبح بوصفه أدنى مستوًى أو مظهرًا له، وأن الكمال المنسجم الذي تتمتع به في العمل الفني إنما هو أكمل بشير بتلك الوحدة النهائية التي تتطلع إليها الميتافيزيقا بوصفها «المطلق».

هارولد هنري جويكم Harold Henry Joachim (ولد في ١٨٦٨)[٨٩]

[تَعلَّم في كلية باليول بأكسفورد، وكان منذ ١٨٩٢ إلى ١٨٩٤ محاضرًا في الفلسفة في سانت أندروز، كما شغل نفس المنصب في كلية باليول من ١٨٩٤ إلى ١٨٩٧، وعمل من ١٨٩٧ إلى ١٩١٩ زميلًا ومدرسًا بكلية مرتون بأكسفورد، وعُيِّن في ١٩١٩ أستاذ «ويكهام Wykeham» للمنطق بجامعة أكسفورد، وتقاعد سنة ١٩٣٥.

[٨٩] وتوفِّي في ١٩٣٨. (المترجم)

مؤلفاته، «دراسة في كتاب «الأخلاق» لاسبينوزا A Study of the Ethics of Spinoza» ١٩٠١، «طبيعة الحقيقة The Nature of Truth»، ١٩٠٦، «التجربة المباشرة والتوسط Immediate Experience & Mediation» محاضرة افتتاحية، ١٩١٩، كما ترجم كتاب «الكون والفساد» في ترجمة أكسفورد لمؤلفات أرسطو، ١٩٢٢.]

* * *

أثارت نظرية الحقيقة عند جويكم، وهي النظرية التي وضعها على أساس مذهب المطلق عند برادلي وبوزانكيت، اهتمامًا كبيرًا بمجرد ظهورها، كما حفزت على قيام مناقشاتٍ حية اشترك فيها رسل ومور وشيلر ودوس هكس Dawes Hicks وغيرهم. وكان سبب هذا الاهتمام الذي أُبدي بكتابٍ صغير نسبيًّا هو أن الكتاب، الذي أَلَّفه ممثل لمدرسة المطلق، قد تضمن لأول مرة اعترافًا علنيًّا صريحًا ببعض الصعوبات الكامنة في مذهب المطلق، واستخلص منها نتائجَ معينة كان ممثلو المدرسة يخفونها، ولكن كان خصومها قد كشفوها من قبلُ، وفضلًا عن ذلك فقد وضع جويكم في صورةٍ منهجية أفكارًا اكتفى برادلي بالإشارة إليها، أو عرضها بطريقةٍ عامة فحسب.

تقول هذه النظرية إن من الواجب النظر إلى الحقيقة على أنها هي حقيقة النسق فحسب، أي هي الترابط داخل كلٍّ أكبر للمعرفة والوجود، وداخل الكل الكامل لهما آخر الأمر. ونستطيع أن نطلق على هذه النظرية اسم نظرية الترابط الكامن immanent coherence ويميز جويكم بينها وبين ثلاث نظرياتٍ أخرى كانت شائعة عندئذٍ، فالحقيقة أولًا ليست هي التطابق بين الفكر والواقع، وليست هي التصوير الفكري لواقعة، وليست صورةً صحيحة لأصلٍ خارج عنها، وهي ثانيًا ليست صفحة لكياناتٍ مستقلة عن الوعي، توجد في ذاتها ولذاتها، وبالتالي لا ترتبط بالذهن العارف، وثالثًا فهي لا يمكن أن تكون إدراكًا حدسيًّا مباشر الموضوعات، حتى لو كانت تتخذ هذا الشكل في كثير من الأحيان، وعندما تتخذ الحقيقة هذه الصورة لا تكون صحيحة بسبب هذا الطابع المعطى المباشر، بل رغمًا منه، ومقابل هذه النظريات يرى جويكم أن الحقيقة تتكشف في توسطٍ عقلي داخل نسق. فكل حكم جزء من تركيبٍ عام للمعنى، بدونه لا يكون الحكم شيئًا، وهو مرتبط ارتباطًا وثيقًا بأساس يستمدُّ منه معناه المحدد، هذا الأساس، كما قلنا، هو كل المعرفة أو الوجود، وحتى لو تأملنا قضيةً بسيطة، تبدو واضحةً بذاتها، مثل ٢ + ٢ = ٤،

لوجدناها لا تكتسب معنًى، وبالتالي لا تكتسب حقيقة، إلا إذا نُظر إليها في ضوء النسق الكامل للأعداد، الذي هو بدوره ليس قسمًا أو جزءًا صغيرًا من الواقع من حيث هو كلٌّ، وكلما اتسع نطاق أساس المعنى الذي يرتكز عليه الحكم، كان هذا الحكم أصح؛ إذ إن حقيقته تتوقف على درجة الترابط التي تتحقق للنسق فيه، وبالمثل فإن كل تجربةٍ جزئية تكمن في التجربة المثالية الشاملة لكل شيء، ولكن ينبغي ألا يُنظَر إلى هذه التجربة المثالية بطريقةٍ سكونية، على أنها تركيبٌ جامد، وكلٌّ تامٌّ مرتكز في ذاته، وإنما ينبغي أن تعد عملية حية تحقق ذاتها، وهنا يترك جويكم، مثل. برادلي، مجالًا لإمكان وجود درجات للحقيقة تتدرج بين طرفَين هما الحقيقة كاملة النسق، وبالتالي المطلقة، من جهة، والوقائع المنعزلة تمامًا من جهةٍ أخرى. وهو يتفق أيضًا مع برادلي، ومع اسبينوزا الذي درسه بعمق، في قوله إن الخطأ حقيقةٌ ناقصة، أو هو الظل الذي تلقيه الحقيقة، فهو العنصر السلبي في قلب الأشياء، وهو نشازٌ قبيح سيختفي في توافق المطلق، وهو مجرد مرحلةٍ جزئية أو عاملٍ جزئي في الديالكتيك اللانهائي للحقيقة. ومعناه الميتافيزيقي النهائي هو سقوط المتناهي عن اللامتناهي، وانفصال جزء عن الكل، يود أن يؤكد استقلاله الخاص، هذا الانفصال الواحد من عوامل الحقيقة ينتمي إلى الطبيعة الباطنة للحقيقة، فالجزء إنما هو سلب للحقيقة، ووجهٌ مغاير لها، ينبثق عن باطنها، ولكنه لا يفعل ذلك إلا ليعود إليها؛ إذ إن الوحدة تستوعب المغايرة otherness وتعلو عليها. وهنا نجد بكل وضوح عنصرًا صوفيًّا اسبينوزيًّا، يتمثل كذلك لدى برادلي، ولكنه لا يتمثل لدى بوزانكيت.

وبعد كل هذا العرض الذي يقدمه جويكم بدقة وإحكام كبيرَين، يعترف اعترافًا طريفًا، هو أن نظرية الترابط لا يمكن أن تأتي بالحل المرضي لطبيعة الحقيقة، وأن مآلها إلى الانهيار، فهو يرى أنها لا تنطبق إلا على حقيقةٍ مثالية لا يمكن أن تبلغها المعرفة البشرية أبدًا. فمعرفتنا المتناهية مقالية discursive دائمًا، وهي دائمًا معرفة «عن» شيء غيرها، وبالتالي فإن أية نظرية نصوغها عن الحقيقة لا يمكن إلا أن تكون نظرية «عن» حقيقةٍ أسبقَ منها فحسب. لذلك فإن فكرة الترابط لا يمكن أن ترتفع فوق مستوى معرفة مهما بلغت فلن تزيد على ما تبلغه الحقيقة بوصفها تطابقًا، بل إن هذا يستتبع أيضًا أن نظرية الترابط ذاتها لا يمكن أن تكون لها صحةٌ كاملة؛ إذ لا يمكننا أن نثبت أنها علامة للحقيقة المطلقة، بل إننا نرجح ذلك فحسب. وهكذا اعترف جويكم بانهيار نظريته الخاصة، حتى مع تأكيده أنها تغوص في قلوب المشكلة على نحوٍ أعمق مما تغوص فيها أية نظريةٍ أخرى. مثل هذه النتيجة لا يمكن أن تكون مُرضية، وهي تدل على أن

هناك خطأً ما في الأسس الفلسفية التي نشأت منها النظرية، والمشكلة إنما تكون في تلك الهوة السحيقة التي وضعها برادلي بين المظهر والواقع، والتي استبْقاها جويكم في صورة انفصالٍ أكبر مما ينبغي بين المعرفة البشرية والحقيقة المطلقة، فالمثل الأعلى مرفوع فوق الواقع الفعلي إلى حدٍّ لا يتيح له أن يجد في هذا تعبيرًا عنه وتجسدًا له. فالخصومة الشديدة بين مذهب المطلق وبين المذهب البرجماتي مثلًا ترتكز أساسًا على التقابل بين مذهب يتخذ من المثل الأعلى غاية له ومذهب لا يتركز إلا في مجال التجربة البشرية.

لقد كان التأثير المباشر وغير المباشر لتعاليم برادلي من القوة بحيث لم يكد يفلت منه أي مفكرٍ هام، ويمتد هذا التأثير في جميع أطراف الفلسفة الإنجليزية المعاصرة، فهو ظاهر في أتباعه وخصومه والمحايدين على السواء، وهو لم يبدأ في الاضمحلال إلا في السنوات الأخيرة. ونستطيع أن نذكر، من بين أقرب الأتباع إليه، بالإضافة إلى بوزانكيت وجويكم، أ. إ. تيلور A. E. Taylor، الذي كان يدين لبرادلي بالكثير في كتاباته الأولى. ولكن لما كان تيلور قد اتبع فيما بعدُ طرقًا فكريةً أخرى، واهتدى إلى طرقٍ خاصة به، تختلف كثيرًا عما لدى برادلي، فلزام علينا أن نعرض له في موضعٍ آخر.

(٥) القسم الخامس: مذهب الكثرة عند ماكتجارت

جون ماكتجارت إليس ماكتجارت J. M. Ellis Mctaggart (١٨٦٦–١٩٢٥)

[تَعَلَّمَ في كلية ترينتي بكيمبردج، وكان من ١٨٩١ إلى ١٩٢٥ زميلًا بنفس الكلية، ومن ١٨٩٧ إلى ١٩٢٣ مدرسًا بها.

مؤلفاته، «دراسات في الديالكتيك الهيجلي Studies in the Hegelian Dialectic»، ١٨٩٦ (الطبعة الثانية، ١٩٢٢)، «دراسات في الكونيات الهيجلية Studies in the Hegelian Cosmology»، ١٩٠١ (الطبعة الثانية، ١٩١٨)، «بعض المعتقدات الدينية Some Dogmas of Religion»، ١٩٠٦ (الطبعة الثانية مع مقدمة عن تاريخ حياته بقلم ش. د. برود C. D. Broad، ١٩٣٠)، «شرح على منطق هيجل A Commentary on Hegel's Logic» ١٩١٠ (طبعة جديدة، ١٩٣١)، «طبيعة الوجود The Nature of Existence»، المجلد الأول، ١٩٢١ (المجلد الثاني، نشره ش. د. برود، ١٩٢٧)، «مثالية أنتولوجية An Ontological Idealism»، مقال في كتاب «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، نشره ج. هـ. مويرهيد، المجموعة الأولى، ١٩٢٤.

مؤلفات نشرت بعد وفاته: «دراسات فلسفية Philosophical Studies» نشره س. ف. كلينج S. V. Keeling، ١٩٣٤.

انظر، «ماكتجارت»، بحث تذكاري ألَّفه ج. لويس ديكلسون G. Lowes Dickinson، ١٩٣١ «ماكتجارت» بحث تذكاري ألَّفه ش. ر. برود، في «أعمال الأكاديمية البريطانية»، ١٩٢٧، ص٣٠٧–٣٣٤ (أعيد نشر الجزء الأكبر منه في مقدمة برود لطبعة ١٩٣٠ لكتاب «بعض المعتقدات الدينية»)، «اختبار لفلسفة ماكتجارت Examination of Mctaggart's Philosophy»، المجلد الأول، تأليف ش. و. برود، ١٩٣٣، المجلد الثاني ١٩٣٨، «قاموس السير القومية» ١٩٢٢–١٩٣٠.]

* * *

كان ماكتجارت — بلا شك — أكثر المثاليين اكتمالًا واستقلالًا بعد برادلي، ومن الواجب أن يدرج في الحركة المثالية العامة، ضمن الفئة الهيجلية. صحيح أنه كان، في نواحٍ متعددة، أبعد بكثير عن الأصول الهيجلية من برادلي وبوزانكيت، ولكنه كان أقرب إليها بكثير في ناحيةٍ هامة، هي أن فكره نشأ عن دراسةٍ فاحصةٍ متعمقة لفلسفة هيجل، ظلت هي الأساس الذي بُنِيَ عليه مذهبه الخاص، مهما كانت درجة ابتعاده عن هذه الفلسفة في اتجاهاتٍ خاصة به. وتتركَّز مكانته المميزة في الحركة الهيجلية الإنجليزية في أنه خطا الخطوة النهائية الحاسمة في فصم عرى الارتباط مع اللاهوت، وهو الارتباط الذي تميزت به أولى مراحل المذهب، وذلك بتشييده مذهبًا إلحاديًّا على أسسٍ هيجلية. وهكذا فإنه — في داخل المذهب الهيجلي — ينتمي إلى أقصى اليسار، في الطرف المضاد تمامًا لمفكرين مثل سترلنج وجرين كيرد، وهو يتميز عن برادلي وبوزانكيت — اللذين يمكن أن ينسبا إلى اليسار بدورهما، نظرًا إلى اتخاذهما موقف الحياد، إلى حدٍّ ما، من التحالف مع اللاهوت — باستقلاله وأصالته الكاملَين، فأبرز الاختلافات بينه وبين من بحثناهم حتى الآن هو ذلك التحول إلى مذهب الكثرة، الذي أدخله على اتجاههم الذي سار بقوة في طريق الواحدية.

وأيًّا ما كانت نتيجة الخلاف حول كون ماكتجارت هيجليًّا أو غير هيجلي، فمما لا نزاع فيه أنه بذل جهدًا لا يكاد يكون له نظير في سبيل فهم هيجل، وأن فلسفة هيجل تحكَّمت في تفكيره في نقاطٍ متعددة، ولكنه لا يمكن أن يسمى هيجليًّا إلا مع تحفظات هامة. والفكرة التي يخرج بها المرء عنه هي أن طرق التفسير المتكلَّفة المتعمدة التي

طبقها على هيجل لو كانت قد طُبِّقت على مفكرين آخرين — أو على أية حال على أفلاطون وليبنتس واسبينوزا وباركلي — لأتت بنتيجةٍ مماثلة أو مشابهة، أعني بناء فلسفةٍ خاصة به وهدم أية فلسفةٍ أخرى. فالانتقال من أيٍّ من هؤلاء المفكرين إلى مذهب ماكتجارت ليس أصعب قطعًا من الانتقال من هيجل إليه، ولقد لوحظ أن تعاليمه، وإن كانت ترفع راية هيجل وتمخر عباب المياه الهيجلية، إن جاز هذا التعبير، قد أسفرت مع ذلك، بطريقة لا شعورية، عن نوع من المذهب الأفلاطوني، كما قيل عنه إنه «اسبينوزا حديث». وكان لهذه التسمية ما يبررها، كذلك أكد البعض تقاربه الوثيق مع مذهب الذرات الروحية عند ليبنتس والمذهب الروحي عند باركلي، وهذا التقارب بالفعل واضح. غير أن هذا كله، على صحته، لا يدل إلا على أن مذهبه مذهبٌ شخصي إلى حدٍّ بعيد، لم يتخذ من أفكار الآخرين مادة له، وإنما استخدمها وسائل وأدوات فحسب. وأيًّا كان الرأي في قيمة هذا المذهب أو أهميته، فهو قطعًا من أجرأ وأروع وأصدق المحاولات التي بُذلت في إنجلترا للتفكير في العالم في مجموعه، وهو يحتل ضمن بناة المذاهب الإنجليز المحدثين، مكانة لا يشاركه إياها سوى برادلي وألكسندر وهويتهد. ولقد أظهر، في صياغة مذهبه المقفل الجامد، قدرة على التفكير الرائع الواضح، وعلى الدقة في التعبير، ومنطقًا حتميًّا صارمًا، وقوةً بناءة، وعمقًا تأمليًّا، وبصيرةً صوفية.

ونستطيع أن نبدأ بإيضاح الطريقة التي انعكس بها تفكير هيجل على ماكتجارت، فهو ذاته يقول إن تفكير هيجل ظل هو الموضوع الرئيسي لبحثه طوال ما يزيد على عشرين عامًا، وقد كرس لاختباره وعرضه النقدي ثلاثة كتب، وعند نهاية الكتاب الثالث، أصدر حكمه المبني على تفكير وروية، فقال «إن هيجل قد تعمق في الطبيعة الحقة للواقع أكثر مما تعمق فيها أي مفكرٍ آخر من قبله أو من بعده.»[٩٠] ولكن ليس معنى تقديره الرفيع هذا لهيجل، أن نتوقف حيث توقف هو، «فينبغي أن تكون المهمة التالية للفلسفة هي القيام ببحثٍ جديد لهذه الطبيعة بوساطة منهجٍ ديالكتيكيٍّ مشابه أساسًا، ولكن ليس مشابهًا تمامًا، لمنهج هيجل.»[٩١] ولقد كان يؤمن بأنه على اتفاق مع هيجل في الجزء الأكبر من مناقشاته، وكل ما أراده هو أن يستخلص هنا وهناك نتيجةً كامنة في تفكير هيجل ولكنها تركت بطريقةٍ ضمنية، ولم يستخدم تعبيرًا نقديًّا أو مخالفًا إلا لمامًا، غير أن

[٩٠] «شرح على منطق هيجل»، ص٣١١.

[٩١] المرجع نفسه، ص٣١١.

كل هذا الاتفاق الظاهري لم يتحقق، عند مفكرٍ مستقلٍّ عنيد مثله، إلا عن طريق التفسير المتكلَّف والتشويه ووضع الأفكار في غير مواضعها. فهو قد كيَّف تفكير هيجل مع تفكيره الخاص عن طريق قراءة أفكاره هو ذاته في أفكار هيجل أو استخلاصها قسرًا منها، بل إنه في الواقع قد بثَّ الألغام في مذهب هيجل ونسفه من الداخل، فلم يترك في النهاية إلا أنقاضًا لم يستخدمها إلا باقتصاد في تشييد مذهبه الخاص الجديد.

ولقد كان ماكتجارت يرى أن قلب فلسفة هيجل، ومصدر قيمتها الدائمة في تاريخ الفكر، هو منطقها والديالكتيك المتصل به، غير أنه كان يرى أن التطبيقات العديدة للمنطق على الأجزاء الجانبية من مذهبه، كالفن والدين والتاريخ والقانون والدولة، كانت متوقفة على ظروف عصر هيجل الخاص، ولم تكن لها أهميةٌ كبيرة، وإن كان قد اعترف بتلك الثروة الكبيرة من الأفكار وتلك القوة الدافعة الهائلة التي أتت منها. وكان همه الأساسي في هذا الصدد هو الدفاع عن هيجل ضد الفكرة الباطلة، التي كانت لا تزال شائعة على نطاقٍ واسع، والقائلة إن هيجل قد نسج العالم من الفكر المحض، ولم يتحرك إلا وسط تجريدات وتركيباتٍ شكليةٍ خالصة، دون أي اعتبار للمضمون العيني للتجربة، فهو قد أكد مرارًا أن تفكير هيجل عيني، وأن الديالكتيك لا يتناقض مع التجربة، وإنما يفترضها مقدمًا في كل الأحوال. فالتجربة ترتكز بطبيعة الحال على المعطيات المباشرة للحسِّ، التي لا يمكن أن تنتج عن الفكر الخالص، وإنما هي شروط وجوده. ولقد كان هيجل، في رأي ماكتجارت، يدرك هذا كله تمامًا، وكان يعلم ويعني أن حركة الفكر الديالكتيكية لا يمكن أن تتحقق إلا داخل الكل العيني للتجربة الذي تكون فيه المعطيات الحسية عواملَ مستقلةً متضايفة مع الفكر.

ولقد أدت دراسات ماكتجارت الخاصة للديالكتيك الهيجلي إلى رأيه القائل إن تصاعد المقولات ليس عملية تجريدٍ متزايد، وإنما هو عملية اقترابٍ متزايد من الكل العيني، فقد بين أن المركب الأخير، الذي يتم الوصول إليه في «الفكرة» المطلقة، هو الشرط والأساس المنطقي لكل المقولات السابقة، وأن الأزواج العديدة من الأضداد والأفكار العليا التي تستوعب فيها هذه الأضداد وتتجاوز على التوالي، كل هذه تنتج بالتجريد من تلك المقولة العليا، التي هي أغنى المقولات، والتي تنتهي عندها الأخريات وتجد فيها اكتمالها. وهكذا فإن الانتقال من مقولة إلى أخرى ومن مركب إلى آخر ليس تقدمًا بمعنى وضع مضمونٍ جديد لم يكن موجودًا من قبلُ، وإنما هو قلب لعملية التجريد، واستعادة للوحدة العينية التي استمدت منها التجريدات. وبهذا المعنى يكون الديالكتيك هو المنهج الوحيد الصحيح

والمثمر في الفلسفة. صحيح أن بعض انتقالات هيجل الجزئية ليست ضرورية منطقيًّا ولا مقنعة، غير أن هذا لا ينطوي على أي حطٍّ من قيمتها؛ إذ إن الانتقال من مقولة إلى أخرى لا يقتصر في الواقع على اتجاهٍ واحد محتَّم منطقيًّا، وإنما هو يترك مجالًا لإمكانياتٍ أخرى. ومن الواضح أن ماكتجارت يتخذ في هذه الفكرة الأخيرة موقفًا غير هيجلي على الإطلاق، وفضلًا عن ذلك فليس المنهج الديالكتيكي جامدًا، محددًا على نحوٍ نهائي، بل إنه هو ذاته معرض للنمو، وهو نمو يمكن رده إلى قانونٍ عام. وأخيرًا فإن ماكتجارت يذهب إلى أن مرحلة السلب تلعب دورًا ضئيلًا جدًّا في العملية الديالكتيكية من حيث هي كلٌّ، فلها أهمية في الأطوار المبدئية فقط، وهذه الأهمية تقل بالتدريج كلما ازدادت الحركة صعودًا. وهذه المرحلة عرضية، لا أساسية، ففي التفكير، لا تنبثق كل مقولة من مقابلها السابق، وإنما تعبر عن الدلالة الحقيقية للمقولة الأدنى، وتحقق هي ذاتها طبيعتها الحقة في مقولةٍ أعلى. وحيث لا يوجد تقابل لا يكون ثمة حاجة إلى التوفيق، أو إلى مركب تنحلُّ فيه المتناقضات، وإنما تدعو الحاجة فقط إلى كشف وإظهار ما ترك ضمنيًّا، فالديالكتيك مثل النمو العضوي، إذ تنمو فيه المراحل العليا من الدنيا مثلما ينمو النبات من البذرة. فمرحلتا التقابل والسلب توضحان ما هو ناقص باطل في العملية، ومرحلة النمو الإيجابي هي التي تعبر عن الطبيعة الحقة للفكر. وعلى ذلك فإن معنى المنهج الديالكتيكي أو غايته تتحقق بقدر ما يحل العنصر الإيجابي محل العنصر السلبي. ولقد كان ماكتجارت يرى أن هذا التفسير للديالكتيك يمكن أن يوجد لدى هيجل أو يستمد منه، ولكنه كان هنا — كما كان في مواضعَ أخرى — واقعًا في خطأٍ لا شعوري، فقد انزلق — دون وعيٍ تام منه — إلى مواقف لم تكن دائمة قابلة للاندماج في مذهب هيجل، بل كانت أحيانًا مناقضةً له على نحو مباشر.

ولو نظرنا إلى دراسات ماكتجارت لهيجل في ضوء عمله الفلسفي العام، لَبَدَتْ لنا هذه الدراسات مجرد استطراد كان ينبغي له القيام به لكي يصل إلى ذاته. ومن الصعب تحديد السبب الذي تعين عليه من أجله أن يقوم بهذا الاستطراد، ففي خلال السنوات التي تكوَّنت فيها شخصيته، كان هيجل قد بلغ قمة الشهرة في إنجلترا، وكانت قراءته قد أصبحت موجةً سائدة. ولكن ربما كان السبب الرئيسي هو حاجة ماكتجارت إلى تجربة قواه وممارستها على واحد من أعظم أعلام الفكر، والتسلق على أكتافه. ومع ذلك فإن هذا الاستطراد لا يبدو ذا ضرورةٍ باطنة، إذ إن الميل إلى تكوين نظرة إلى العالم خاصة به كان يتملكه منذ البداية، وكانت الخطوط الرئيسية للنظرة التي عرضها فيما بعدُ، ظاهرة

بوضوح في كتبه الأولى، فمن الواضح أنه لم يكن يحتاج إلا إلى ما يجلبه للزمن من مزيد من التفكير ومن النضوج، لكي يُكوِّن نظرته الخاصة إلى العالم ويتمَّها، فتطوره الفلسفي سار فيما يمكن أن يقال عنه إنه أنموذج ديالكتيكي؛ فقد كان مذهب هيجل يمثل مرحلة التقابل التي تَعيَّن عليه مواجهتها لكي يرتفع إلى تفكيره الخاص الصحيح، ويمثل المقولة الدنيا التي كان ينبغي فهمها أولًا، ثم تجاوزها بعد ذلك في مذهبه الخاص.

ولقد ظهر مذهبه هذا في مؤلَّفٍ غريبٍ رائع كان المفروض أصلًا أن يكون عنوانه: «ديالكتيك الوجود»، ولكنه أسماه فيما بعدُ «طبيعة الوجود»، وهذا الكتاب هو الثمرة الناضجة لتفكير استمر طوال حياته بلا كلل ودون انقطاع. وقد صيغ هذا التفكير كله في قالبٍ واحد، يحمل على الدوام طابع صانعه. ولو نظرنا إليه في إطار الفلسفة الإنجليزية الحديثة لبدا لنا غريبًا أشبه بضوءٍ منعزل يشع من جزيرةٍ نائيةٍ قفرة، ولبدا لنا ظهوره في مثل هذه البيئة أقرب إلى اللغز المستعصي. فهو يخالف جميع طرق الفكر المألوفة المتداولة الموثوق فيها، ونادرًا ما يجد المرء مفكرًا يضع لنفسه مثل هذه الشروط القاسية الصارمة، ويتخذ لنفسه مثل هذا الهدف الرفيع، فأفكاره تتقدم بحتميةٍ منطقية حتى النهاية، دون أن تظهر في أي موضع بادرة توحي بتهاون في هذه الصرامة أو تراخٍ في تلك الطاقة. ويتضح الحرص الشديد الذي التزمه في تفكيره وكتابته في أنه كان يخطط ما لا يقل عن خمس مسوداتٍ كاملة قبل أن يبعث بأي شيء إلى المطبعة. فالتعبير والتفكير كانا يتفقان تمامًا؛ إذ إن الأول، الذي كان ينحته بجهد وعناية، كان يقدم هيكلًا كاملًا للثاني، ومع ذلك لا يلمح المرء أي أثر للصراع الذي كان يبذله من أجل التعبير عن نفسه تعبيرًا كاملًا، إذ إنه قد ترك كل ذلك الصراع جانبًا في عملية المراجعة الخماسية التي كان يقوم بها، والانطباع العام الذي يتركه في نفوسنا هذا الكتاب هو أنه مذهبٌ تصوري وُضِعَ حتى النهاية بدقة ومجهود ووضوح واقتصاد وإحكام، ولكنا نجد أيضًا — إلى جانب ذلك — نزعةً شكلية ولفظيةً خاوية، ونجده كثيرًا ما يهتدي في الألفاظ إلى معانٍ سبق له أن دسَّها فيها، ونجده يتلاعب بالأفكار، ويميز بين أمور يقل الفرق بينها عن حد الشعرة، ويقدم تعريفاتٍ مفرطة في التدقيق، ولا جدال في أن عبارة برادلي، التي طالما اقتبست، والتي تتحدث عن «رقصة ليست من هذا العالم، تؤديها مقولات لا حياة فيها»، تنطبق تمامًا على مذهب ماكتجارت ببرودته وصلابته الرخامية. على أن هذا ليس إلا وجهًا واحدًا — وإن يكن هو الوجه الغالب — من أوجه تفكير ماكتجارت وطريقته في التعبير، فمن وراء الواجهة الظاهرية التي بذل كل جهده لكي يجعلها صحيحة لا تشوبها شائبة،

يشعر المرء من آن لآخر بذهنٍ قلق، ونار خفية لتجربة عاشها بعمق، ونبض وحرارةٍ شخصيةٍ حية تنشق حياتها الخاصة في ذلك البناء الذي يتخذ مظهرًا رخاميًّا جامدًا. ذلك هو الوجه الصوفي لماكتجارت، وهو يخترق نسيج التصورات المجردة ويصبغها بألوان أشد حيوية وبمضمون من نوع أكثر عينية. ولكن ليس لأحد أن يظن أن هذين الجانبَين من طبيعته كانا يقفان في تعارضٍ محتوم الواحد منهما قبالة الآخر، بحيث يحتفظان بالصراع محتدمًا بين «التصوف والمنطق» (إذا شئنا أن نستعير هذا العنوان الموفق لواحد من كتب رسل)، فقد كانت كلٌّ من هاتين النزعتَين وثيقة الصلة بالأخرى في مذهبه، وقد انبثقتا معًا من جذرٍ واحد، بحيث إن التصوف قد أعطى المنطق النبض والدفء، وسيطر المنطق على التصوف وأضفى عليه النظام الدقيق. وقد قدَّم إلينا ماكتجارت ذاته مفتاحًا لفهم هذا الطابع المزدوج لتفكيره في الجملة التي ختم بها كتابه الأول: «إن كل فلسفة حقة ينبغي أن تكون صوفية، ولكن ليس في مناهجها، وإنما في استنتاجاتها النهائية.»[٩٢]

ويعبر عنوان مؤلَّفه الرئيسي عن المشكلة الرئيسية فيه، فما الذي يمكن أن يقال عن العلامات المميزة لكل ما يوجد أو للوجود في مجموعه؟ إن الوجود — من حيث هو تصور — هو أضيق نطاقًا من تصور الواقع reality، من حيث إن هناك واقعًا لا يوجد بالضرورة، بينما ليس ثمة موجود إلا وهو واقع بالضرورة. وهو، على أية حال، يصف الواقعية والوجود بأنهما غير قابلَين للتعريف، فإذا نظرنا إلى التمييز بين الواقع الموجود والواقع غير الموجود، وجدنا أن الأهمية الوحيدة التي تلحق بالثاني إنما هي أهميةٌ نظريةٌ بحتة، أما الأول — فنظرًا إلى أن له أهميةً عملية كبرى — فإن ماكتجارت يحدد لنفسه مهمةً أضيق نطاقًا هي البحث فيه، فمشكلته هي طبيعة «الوجود existence»، ومنهجه استنباطي أوَّلي، وهو يبرز أولًا الطابع العام للوجود، ثم يناقش المشكلات الخاصة للوجود التجريبي. والجزآن يناظران مجلدَي كتابه على التوالي، ففي الجزء الأول، الذي هو من أروع أعمال التفكير المنهجي الدقيق، والذي يمثل أعلى قمة بلغها ذهنه المنطقي الحاد، في هذا الجزء يقف ماكتجارت وحده بين الفلاسفة الإنجليز في جميع الفترات، صحيح أن الفلسفة الإنجليزية قد ساهمت بالكثير، منذ الأجزاء الأولى في القرن التاسع عشر، في مجال المنطق الصوري، وأن هذا المبحث، الذي هو أكثر المباحث تجريدًا، قد بلغ في «الحساب المنطقي Logical calculus» أعلى ما بلغه من القمم، ولكن لم يجرؤ أي مفكر

[٩٢] دراسات في الديالكتيك الهيجلي.

قبل ماكتجارت على أن يطرح في الميتافيزيقا، التجربة جانبًا باحتقار، ويقدم تفسيرًا أوليًّا محضًا للكون. ومن هنا لم يكن من المستغرب أن محاولته، وإن تكن قد لقيت إعجابًا من آنٍ لآخر لما فيها من جدة وغرابة، قد قوبلت منذ البداية بالارتياب، ولم تجد لها أنصارًا، فهي لم تلق ذلك الصدى الرنان الذي لقيته فلسفة برادلي مثلًا، على الرغم من أنها كانت في وضوحها، وإحكامها، وعمق فكرها، تفوق هذه بكثير.

وهناك شيء من التشابه بين منهجه في البرهان المطلق، الذي اتبعه في الجزء «الأوَّلي» من ميتافيزيقاه، وبين الديالكتيك الهيجلي، غير أن المقارنة بين المنهجَين لا تسفر إلا عن نتائجَ ضئيلة، نظرًا إلى ما اتصف به منهج ماكتجارت من فرديةٍ تامة، وإلى أنه قد وُضِعَ لكي يلائم الغايات الخاصة لفلسفته فحسب. ولقد كان ماكتجارت نفسه شاعرًا بذلك، على الرغم من ميله إلى الانتساب إلى هيجل، فاعترف بأن منهجه «ليس هيجليًّا بالمعنى الدقيق»،[٩٣] وإن كان قد رأى أنه أقرب إلى منهج هيجل منه إلى أي منهجٍ آخر. والواقع أن لدى ماكتجارت سلسلة من التحديدات المنطقية المتعاقبة، غير أنها لا تسير حسب النمط الثلاثي لمقولات هيجل، كما أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى ليس ضروريًّا من الوجهة المنطقية على الدوام (بل إنه يترك المجال مفتوحًا، في بعض الحالات، لإمكان ظهور تحديداتٍ أخرى)، وفضلًا عن ذلك فهو لا ينظر إلى المقولات الدنيا على أنها مشوبة بالخطأ بالضرورة، بل يؤكد حقيقتها النسبية أكثر مما يؤكد افتقارها إلى الحقيقة المطلقة.

والفارق الأساسي بين تفكير هيجل وتفكير ماكتجارت هو أن الأول عيني مشبع بالتجربة، بينما الثاني مجرد، بعيد عن التجربة. فقد كان ماكتجارت على الدوام حريصًا على أن يحتفظ لتحديداته الصورية بنقائها الأوَّلي الذي لا تشوبه أية شائبة من المادة التجريبية، ومن الطبيعي أنه لم يستطع أن يحقق هذا الهدف على طول الخط؛ إذ يبدو أن من الضروري الالتجاء إلى التجربة على وجهَين، من أجل دفع عجلة العملية الاستنباطية، فمن الممكن في البداية تأكيد الوجود الخالص، واستنباط صفاته بطريقةٍ أولية، غير أن كون أي شيء موجودًا بالفعل في الواقع هو أمر لا يعرف إلا بالرجوع إلى التجربة، فالقضية القائلة إن ثمة شيئًا يوجد، ترتكز على الإدراك الحسي، وهي المقدمة الأساسية لكل استنباط تالٍ؛ لذلك فإن بداهتها تجريبية، غير أن يقينها لا يقل عن يقين البداهة

[٩٣] «طبيعة الوجود»، ص٤٧.

الأولية. على أن القول بأن ثمة شيئًا يوجد، يعني في رأي ماكتجارت، أن ثمة جوهرًا يوجد، وهنا تثار مسألة ما إذا كانت توجد كثرة من الجواهر أو جوهرٌ واحد، أو بعبارةٍ أخرى: ما إذا كان الجوهر متنوعًا أم لا. هذه، في رأي ماكتجارت، مسألة يمكن البتُّ فيها بالاستنباط المحض؛ إذ إن تنوع الجوهر يتلو من اليقين الأولي القائل إن الجوهر لا يمكن أن يكون بسيطًا، غير أنه يؤثر أن يلجأ إلى البرهان التجريبي، ويبين أن إدراكًا حسيًّا واحدًا كفيل بإثبات أن الجوهر متنوع، وإذن فالجوهر موجود، وهو ليس واحدًا بل كثير.

ولكن «ما هو» الجوهر؟ ينبغي، عند تعريفه، أن يضاف الكيف إلى الوجود، فكل ما يوجد ينبغي أيضًا أن يكون له كيف، غير أن الكيف لا يعرف، وكل ما يمكننا أن نفعله هو أن نشير إلى أمثلةٍ خاصة له، كذلك ينبغي إضافة العلاقة، وهي بدورها لا تعرف. فلما كان ثمة كثرة من الجواهر، فلا بد أن تقوم بينها علاقات، وإذن فالعلاقات أساسية الوجود. وقد علق ماكتجارت أهميةً كبيرة على تصور العلاقة، وقام ببحثٍ دقيقٍ عميق للعلاقات الخاصة. فالعلاقات تختلف عن الكيفيات أو الصفات في أن الأخيرة تكمن في الأشياء، بينما الأولى تقوم بينها. وهكذا فإن الجوهر يوصف (ولا نقول يُعرَّف) بأنه ما له كيفيات أو صفات، وما يدخل في علاقات، دون أن يكون هو ذاته كيفًا أو علاقة. وفضلًا عن ذلك فكل جوهرٍ مختلف عن كل جوهرٍ آخر، فلا يمكن انطباق وصفه على أي جوهرٍ آخر، وتنتظم الجواهر في فئات يمكن أن تتكون من أية مجموعة من جواهر. مثال ذلك (والأمثلة مستمدة من ماكتجارت نفسه) أن رؤساء جمهورية الولايات المتحدة أو مواطنو إنجلترا، يؤلفون فئة، وليس هذا فحسب، بل إن من الممكن تأليف فئة من أشياء لا متجانسة تمامًا، كالمكتب الذي أجلس إليه، وأَقدم أرنب في أستراليا، وآخر دواء تناوله لويس الرابع عشر، هذه الأشياء يمكن إدراكها في نوع من الوحدة، على الأقل وحدة كونها ثلاثة، أو وحدة جمعي الاعتباطي بينها، وليس لنا أن نتساءل فيما إذا كانت الفئة فئة بحق، وإنما يجب أن نكتفي بالسؤال عما إذا كانت مناسبة أو لها أية قيمة، ولهذه النقطة — إلى جانب كونها استنباطًا شكليًّا — دلالةٌ ميتافيزيقية، بمعنى أن كل شيء في الكون يرتبط على نحوٍ ما بكل شيءٍ آخر، ويؤثر في كل شيءٍ آخر، مهما كان من ضآلة هذا التأثير.

والجوهر الذي يشتمل على كل الجواهر الأخرى بوصفها أجزاء له هو الكون، ولتصور الكون ضرورته، بوصفه الوحدة التي ينبغي أن تردَّ إليها كثرة الجواهر. ولما كان يشمل المضمون الكامل لكل ما يوجد، فلا يمكن أن يكون هناك سوى كونٍ واحد؛ إذ إنه لو

وُجِدَ جوهران كليان لكان لهما نفس المضمون تمامًا، ولما أمكن بالتالي تصورهما. وهكذا فإن كل ما يوجد داخل في وحدة نسقٍ محدد تمامًا، وكل جوهر يرتبط بكل جوهرٍ آخر، بفضل علاقتهما المشتركة بالوحدة الشاملة للكون، وعلاقة أجزاء الكون بعضها ببعض، وكذلك علاقتها بالكل، هي علاقة تبادل أو تعاون، فالكون وحدة عضوية.

وهناك فكرة لها أهميةٌ نظريةٌ خاصة، هي فكرة قابلية الجوهر للانقسام إلى ما لا نهاية، فعدم وجود شيءٍ بسيط بساطةً مطلقة، هو أمرٌ واضح حتى على مستوى الإدراك الحسي، كما أن هذه القضية — من وجهة نظر الفكر المحض — واضحة تمامًا وذات صحةٍ نهائية، فإذا لم يكن هناك حدٌّ لقابلية الانقسام في كل الجواهر وكل أجزائها وكل أجزاء أجزائها، فمعنى ذلك أن لدينا تركيبًا لا متناهيًا في تعقيده وتنوُّعه، له مراتب في تنظيمه، وبه عدد غير متناهٍ من العلاقات بين الكل وأجزائه وبين الأجزاء ذاتها. والأداة التي يستطيع بها الفكر أن يتحكم في هذا النسق الشديد التعقيد للعلاقات المتناهية، هي تلك التي يطلق عليها ماكتجارت اسم «التطابق المحدد determining correspondence». ولقد رأى ماكتجارت أن هذا التطابق، الذي هو علاقة علِّية (لا يسمح المجال هنا بالخوض في تفاصيلها أكثر من ذلك) هو وحده الذي يتيح تجنُّب التناقض الذي تنطوي عليه فكرة القابلية للانقسام إلى ما لا نهاية، ويتيح تنظيم مضمون الكون بأسره بطريقةٍ مرضية منطقيًّا. وعند تنظيم هذا المضمون على هذا النحو، يظهر في صورة نسق له مراتب، يحتل الجوهر الأصلي قمَّتها بوصفه الكل الأوَّلي، ثم ينقسم هذا إلى أجزاءٍ مبدئية تتفرع إلى أجزاءٍ ثانوية من الدرجة الأولى، وهكذا إلى ما لا نهاية. وترتبط بين جميع هذه الكليات ذوات المراتب العليا والدنيا، وكذلك بينها وبين أجزائها، علاقة تطابق متبادلة التحديد، بحيث لا يكون وصف الجوهر كافيًا إلا إذا أوضحت كل أجزائه وعلاقتها بعضها ببعض وبالكل، ويسمي ماكتجارت هذا النسق من الجواهر، المرتكز على التطابق المحدد، باسم النسق الأساسي للكون.

ومن الممكن بصفةٍ متساوية — من الناحية النظرية الخالصة — أن يُعَدَّ مذهب ماكتجارت مذهب وحدة أو مذهب كثرة، وذلك تبعًا لتركيز اهتمامنا على وحدة الجوهر أو على كثرة أجزائه. ولا شك في أن ماكتجارت، حين نظر إلى هذه الأخيرة على أنها هي الأهم، لم يكن يستطيع أن يُبرِّر اختياره هذا على أسسٍ أولية، فقد تحكمت فيه اعتباراتٌ تجريبية وعملية، كما سنرى فيما بعدُ، ومن الواضح أن الأجزاء المبدئية تُعْزَى إليها، في داخل الكثرة، أهميةٌ ميتافيزيقية تفوق أهمية الأجزاء الثانوية لجميع الأنواع، وتفوق أهمية الكل المبدئي نفسه.

أما أولئك الذين لا يرضيهم التعامل الشكلي مع التصورات بقدر ما يرضيهم التبصر الميتافيزيقي الأصيل، فإنهم يجدون في المجلد الثاني من مؤلفه الرئيسي (وفي كتاب «بعض المعتقدات الدينية» الذي أحرز شهرةً نسبية، والذي يستبق هذا المجلد الثاني) أكثر مما يجدون في الأول.

ففي المجلد الثاني نزل ماكتجارت أخيرًا من الجو الأثيري للفكر الخالص إلى عالم تجربتنا الواقعي، وربط بين نتائجه العامة وبين مشكلات تجريبية معينة، وطبقها نظريًّا وعمليًّا. وهو يعرض الأفكار الميتافيزيقية الهامة التي توصل إليها، والتي تؤلِّف معًا نظرةً كاملة إلى العالم، على أنها النتائج الضرورية للأساس الأوَّلي. وبإدخال المشكلات الجديدة والمادة الجديدة، يكتسب الجهاز التصوري مزيدًا من النمو والتدعيم، بحيث يتعين علينا مرةً أخرى أن نجتاز قفارًا شاسعة قبل أن نستطيع أن نجني ثمار شجرة الحياة. ولما كانت بعض أفكار ماكتجارت الميتافيزيقية قد ظهرت بوادرها في أول كتبه، كما أن كل أفكاره الأساسية قد ظهرت في كتابه عن الدين، على نحوٍ مستقل تمامًا عن الأساس المنطقي الذي كنا نبحث فيه حتى الآن، فربما كان لنا الحق في أن نستدل من ذلك على أن الجهاز التصوري قد صمم تصميمًا لاحقًا، وإذا كان الأمر كذلك، فليس في وسعنا أن نقر ماكتجارت على رأيه القائل إن خطته الأولية هي التي تحكمت في استنتاجاته المنطقية، وإنما ينبغي أن نقول، على العكس من ذلك، إن استنتاجاته هي التي تحكمت في هذه الخطة، وإن هذه الخطة قد رسمت فيما بعدُ لإيجاد أساس لاستنتاجه ولدعمها. وبعبارة أخرى، فإن لمواقفه الميتافيزيقية الرئيسية قيمةً مستقلة عن الخطة المجردة، ولها أساسها في ذاتها.

وليس في وسعنا أن ننتقي من المشكلات المتعددة التي عرض لها في المجلد الثاني إلا عددًا قليلًا لكي نوضح الاتجاه العام لتفكيره على الأقل.

وأشهر هذه المشكلات هي نظرية الزمان، فهو يميز أولًا بين نوعَين من التعاقب الزمني، ينتقل أحدهما من الماضي إلى المستقبل مارًّا بالحاضر، ويتألف الآخر من علاقتَي «قبل» و«بعد». ففي الأول، الذي يسميه بالسلسلة أ، تتغير الحدود دوامًا، وينتقل بعضها إلى البعض. أما في الثاني، الذي يسميه بالسلسلة ب، فإن هذه الحدود تكون ثابتة، وترتكز على علاقاتٍ دائمة؛ إذ إنه عندما يقع حادث قبل حادثٍ آخر وبعد حادثٍ ثالث، فإن الترتيب الزمني يكون نهائيًّا غير قابل للتغيير؛ لذلك فإن السلسلة أ هي السلسلة الحقيقية للزمان، ما دامت تشتمل على صفة التغير التي هي العلامة الأساسية المميزة

للزمان. ومع ذلك يبدو، بعد مناقشةٍ طويلةٍ مفرطة في التعقيد، أن السلسلة أ تنطوي على تناقض، وأنها بالتالي لا يمكن أن توجد من وجهة نظر الواقع الحقيقي، وإذن فلا شيء واقعي هو ماضٍ أو حاضر أو مستقبل، أو معرض لأي تغير. إننا حقًّا ندرك الأشياء في الزمان، ولا نملك إلا ذلك، غير أن كل ما يثبته هذا هو أن الإدراك الحسي لا يصل إلى الأشياء في طبيعتها الحقة، فكل ما في الزمان هو بهذا الوصف مجرد مظهر.

ويستخلص ماكتجارت من عتاده التصوري إضافةً أخرى يعبر بها عن هذه الفكرة المميزة للمثالية تعبيرًا إيجابيًّا، فهو يضيف سلسلةً أخرى، هي السلسلة ج، إلى السلسلتَين أ، ب. وتمثل السلسلة ج العلاقات الحقيقية بين الأشياء، وهي تتضمن الحقيقة التي كان يعبر عنها باطلًا في العلاقات الزمنية للسلسلتَين الأخيرتَين، وكذلك في كل وصف للعلاقات المكانية أيضًا، إذ إن المكان بدوره مجرد مظهر، هذه السلسلة تعبر عن العلاقات بين الأشياء على أنها علاقات تضمُّنٍ منطقي، فهي سلسلة تضمنات لها اتجاهٌ محددٌ أعم بشكلٍ واضح من الاتجاه المضاد، من حيث إنها انتقال مما له محتوًى أكثر فراغًا إلى ما له محتوًى أكثر امتلاء، ففي أحد الطرفَين لا يكون ثمة شيء، وفي الطرف الآخر يوجد الكل، وهنا يستعاض عن علاقة «قبل» في السلسلة ب، بعلاقة «متضمن في»، وعن علاقة «بعد» بعلاقة «متضمن ل»، ونظرًا إلى أن الطرف الأخير في السلسلة غير متضمن في أي شيء، فإنه متضمن لكل شيء، ولا يمكن أن يضاف إليه شيء، وواضح أنه هو «الفكرة المطلقة» عند هيجل، وواضح أيضًا أن تزايد التضمن في السلسلة ج يناظر التقدم الديالكتيكي للمقولات عند هيجل.

وهكذا فإن نظرية ماكتجارت في الزمان تؤدي إلى نفس النتيجة التي تؤدي إليها فلسفة برادلي، وإن تكن ترتكز على مقدماتٍ مختلفة تمامًا، هذه النتيجة هي التمييز بين المظهر والواقع، وفي هذه النقطة تكمن الأهمية الخاصة لنظرية ماكتجارت. ومعيار التمييز بين المظهر والواقع هو الإطار الأوَّلي للتطابق المحدد، فكل ما لا يمكن إدخاله في هذا الإطار، ينزل توًّا إلى مرتبة المظهر، بينما يعدُّ واقعًا كل ما يمكن إدخاله فيه، وبهذا المعيار تنحط المادة، وكل المعطيات الحسية، إلى مرتبة المظهر، فلو كانت المادة موجودة، لكانت قابلة للانقسام إلى ما لا نهاية، ولكانت أجزاؤها اللامتناهية في الصغر خاضعة لمبدأ التطابق المحدد. ولكن يبدو أن مثل هذا التقسيم للمادة إلى ما لا نهاية أمر لا يمكن القيام به، وعلى ذلك لا يمكن أن تكون المادة موجودة.

أما بالنسبة إلى العلوم الطبيعية فسيان أن توجد المادة أو لا توجد؛ إذ إن الأمرَين معًا فرضان ميتافيزيقيان لا يمسان العلم ولا الحياة اليومية. وهكذا فإن ماكتجارت، مثل

برادلي الذي استعان كثيرًا بحججه في هذا الموضوع، يرفض التسليم بوجود المادة، لا لشيء إلا لأن في هذا استخدامًا غير سليم للميتافيزيقا.

والآن نصل إلى لُبِّ ميتافيزيقا ماكتجارت، أعني المذهب القائل إن الواقع روحي في أساسه، فكل ما يوجد روح ولا شيء غير الروح، بالمعنى الميتافيزيقي الخالص الكامل للجوهر الروحي كما فهمه باركلي مثلًا. وعند هذه النقطة تتلو كل التحديدات الأخرى للطبيعة الميتافيزيقية للعالم من الاستنباطات الأوَّلية للباب الأول من الكتاب، فمساواة الجوهر المبدئي بالواقع في ذاته أو بالمطلق، تعني إيجاد تناظر بين الأجزاء المبدئية وبين تلك الكائنات الروحية التي نسميها أشخاصًا أو ذوات. ولما كانت الذوات هي قبل كل شيء مدركة للأجزاء الثانوية، فإن هذا التناظر يمتد إلى إدراكات هذه الذوات.

وهكذا فإن للذوات منزلةً ميتافيزيقيةً خاصة، صحيح أن من الواجب تصورها على أنها متجمعة في وحدة الجوهر المطلق، وعلى أنها هي التنوع الأولي له، ولكن الرد على ذلك هو أن طبيعة الواقع تتكشف في التنوعات على نحوٍ أعمق مما تتكشف في الوحدة العليا. والمثل الذي يفضل ماكتجارت أن يضربه لإيضاح العلاقة بين الكل وأجزائه هو تشبيهها بعلاقة مجمع وأعضائه، فكلاهما كيانٌ روحي، غير أن الأعضاء وحدهم هم الأشخاص بأي معنًى أصيل لهذه الكلمة، بينما المجمع ليس هو ذاته شخصًا، وإن يكن وحدة روحية لأشخاص. ففي آخر الأمر لا يوجد بالفعل إلا الأشخاص، وهم وحدهم الذين يؤلفون مكونات الكون، مفهومة بالمعنى الميتافيزيقي. وهكذا نجد أن الوجه التعددي يُعَدُّ هنا، كما يعدُّ في الجزء الأول من الكتاب، أهم من الوجه الواحدي، وإذن فالمطلق وحدة من أشخاص، ونسق من الذوات، ترتبط بعضها ببعض كما ترتبط أجزاء الجوهر التي أوضحها في الجزء الأول.

والواقع أن طبيعة الشخصية المتناهية وقيمتها لم تدرك وتدعم، في أي مذهبٍ معاصرٍ آخر، بقدر ما أدركت ودعمت في مذهب ماكتجارت. ومن الممكن أن توصف الفكرة القائلة إنه لا شيء حقيقي بالفعل إلا الأشخاص المتناهون، بأنها هي الاقتناع الفلسفي الأساسي عند ماكتجارت، فمذهبه كله يدور حولها، واستنتاجاته الأخرى تتلو كلها منها، ومن هنا كان ذلك الإحساس الذي يتملَّكنا بأن من وراء كل ذلك الدرع السميك من الاستنباطات الأولية، يوجد ذهن يضطرم في باطنه بالانفعال؛ مما يدل على وجود طبعةٍ عميقة من التفكير غير الشكليات والتجريدات التي تسود كتاباته، ومما يزيد هذا الشعور قوة، تلك الصفات الأخرى التي ينسبها إلى الشخصية، فالذات كيانٌ مستقل، له خصائصه الفريدة،

وهي جوهرٌ روحي يوجد لذاته تمامًا، ولها فرديةٌ كاملة، بحيث تختلف كل ذات اختلافًا أساسيًّا عن الأخرى، ومن هنا كان من اليقينيات النهائية المطلقة أن الذات لا يمكن إدماجها في أية ذاتٍ أخرى، أو في جزء من ذاتٍ أخرى، لا سيما في تلك الوحدة العليا التي تسميها الفلسفة بالمطلق، ويسميها الدين بالله. وترجع المكانة الميتافيزيقية العليا للذات إلى أنها في أساسها لا تتعرض للتغير، ولما كانت توجد بهذا الوصف أزلًا، ولا بداية لها ولا نهاية في الزمان، فلا يمكن أن تكون قد خلقت في وقتٍ ما، ولا يمكن أن تفسد أبدًا. فإذا سلمنا بفكرة الذات، كانت فكرة الخالق مستحيلة، وإن كان ثمة إله، فلا يمكن أن يكون قد خلق الذات؛ إذ إن هذه توجد بنفس الأزلية التي يوجد الإله بها. وهكذا فإن الذات خالدة، بمعنى أنها توجد في أزلية لا زمانية، فلا بد إذن أن يكون وجودها قديمًا مثلما هو دائم؛ ذلك لأن هويتها لا تكون في استمرار الوعي أو في الذاكرة، وإنما في ثبات جوهريتها الروحية. والواقع أن الوعي ليس جزءًا من الطبيعة الأساسية للشخصية، ومن الممكن أن يختفي دون أن تتأثر هذه. كما أن فقدان الذاكرة لا يؤثر في الخلود بحال؛ إذ إن حياتنا الحاضرة تبدو لنا حينئذٍ ذات قيمةٍ كاملة، على الرغم من أننا لا نؤكد حياةً سابقة وليست لدينا أدنى فكرة عن حياةٍ مقبلة. كما أن هذا القول لا تدحضه الحجة القائلة إن من الممكن أن نكون قد مررنا في الماضي، وأن نمر في المستقبل، بمراحلَ متعددةٍ تناظر تلك التي تبدأ، في حياتنا الراهنة، بالميلاد وتنتهي بالموت. ففكرة تعدد الحيوات، وتكرر الموت، ليست خلوًا من المعنى، بل هي مرجحة إلى حدٍّ بعيد.

وتؤدي فكرة الخلود عند ماكتجارت إلى اتخاذه موقفًا مميزًا إلى حدٍّ بعيد، يبدو ممتنعًا لأول وهلة، ولكنه يتلو بالضرورة من مقدماته، وأعني به أن الإيمان بالخلود، على الرغم من شيوع ارتباطه في الدين والفلسفة بالإيمان بالله، يمكن أن يوجد ويظل قائمًا دون هذا الأخير، فليس بينهما ارتباطٌ منطقي. وبالمثل لا يوجد ارتباط كهذا بين المثالية ومذهب الألوهية، فلا يمكن أن يكون للشخصية، كما رأينا، مستوًى أعلى من مستوى الذوات المتناهية، التي يمكن أن تتضمن فيها، أما المطلق، فهو قطعًا لا شخصي، مهما كانت طبيعته الإيجابية، ومن المؤكد أن تسمية هذا المبدأ اللاشخصي بالإله هي تسمية غير صحيحة، ولكن إذا لم نوحد بين المطلق وبين الإله، فما هي الأفكار التي تتبقى لدينا لكي نلحقها بهذا الأخير؟ إن من المحال تبرير صفات الخيرية الكاملة والقدرة الشاملة للإله، نظرًا إلى ما في العالم من شر، وإلى أسبابٍ أخرى. والسبيل الوحيد إلى المحافظة على الطابع الأخلاقي للإله هو أن نفترض أن قدرته محدودة، وستكون الفكرة الناجمة عن

ذلك، أعني فكرة إله يصبو إلى الخير ويصل إليه ظافرًا، مرضية للذهن إلى حد يفوق بكثير فكرة إلهٍ كامل الخير، وأقوى منها احتمالًا. كذلك لا يمكن أن يكون الإله هو الخالق؛ إذ إن الشخصيات المتناهية — كما لاحظنا من قبلُ — أزلية. وهكذا فإن النظرة الوحيدة التي يمكن تبريرها هي تلك التي لا يكون فيها الإله ذا قدرةٍ شاملة ولا خالقًا، والسبب الوحيد الذي لا ينبغي من أجله أن نؤمن بوجود مثل هذا الإله هو أنه لا يوجد أساسٌ معقول يبرر ذلك. وهذا أنموذج واضح لطريقة ماكتجارت في البرهان، ونتيجته — كما هو واضح — أن فكرة وجود إله، وإن لم تكن بالطبع متناقضة، هي مسلَّمة غير ضرورية على الإطلاق. وهكذا استخلص ماكتجارت النتيجة الإلحادية لمذهبه، بكل ما تميز به فكره من صلابة وجرأة، وما عُرِفَ عنه من إحجام عن أية تضحية بالمعقولية وأي تراجع أمام الآراء السائدة. غير أن إلحاده بطبيعة الحال مختلف تمامًا عن المذاهب التي تتباهى عادةً بهذا الاسم، فمن المستحيل مثلًا أن يسمى إلحاده لا دينيًّا، وإنما هو يتمشى مع بعض صور الدين، كالبوذية وبعض المذاهب الشرقية الأخرى. ومما يثبت ذلك أن مقدماته الأولى — وهي النظرة المثالية إلى الطبيعة الروحية للعالم، والإيمان بخلود النفس البشرية — كانت ترتبط دائمًا بفهم للعالم في ظل الألوهية.

والعنصر الأخير في ميتافيزيقا ماكتجارت هو دليل آخر على أن إلحاده لم يكن لا دينيًّا، فقد نظرنا إلى الذات حتى الآن في ذاتها وبذاتها، فماذا نقول عن علاقة الأشخاص بعضهم ببعض؟ إن استقلال الذات، الذي رفعه مذهب ماكتجارت إلى أعلى المراتب، لا يعني أن الأشخاص منعزلون، كل منطوٍ على نفسه في ذاتيته، وإنما هم — على العكس من ذلك — يرتبطون بعضهم ببعض ارتباطًا حيويًّا عميقًا متبادلًا، وأهم علاقة تربط بينهم — وبالتالي تلك العلاقة التي تربط بين الأشياء جميعًا — هي الحب، أي العاطفة التي تحسُّ بها ذاتٌ نحو أخرى، هذه العاطفة تنبثق من شعور بأوثق الارتباط والتوحد مع الذوات الأخرى. وهذا الارتباط ميتافيزيقي، كامن في ماهية الشخصية، وليس شيئًا يتعين إحداثه أو إيجاده. ومن هنا فإن الحب، الذي ينشأ من الطبيعة النهائية الذاتية selfhood، لا يمكن أن يكون شيئًا سطحيًّا أو خارجيًّا، وإنما هو عميقٌ باطنٌ أساسي؛ ولذا كان مشحونًا بعمق وانفعال لا نظير له، وهو أعظم خير يتسنَّى للبشر أن ينالوه، وأرفع قيمة ينطوي عليها الكون، وهو يعبر عن الانسجام الكامل الذي توصل إليه العالم في مرحلته الأخيرة، مرحلة الذاتية selfhood، وهو الضمان الوحيد على أن ماهية العالم خير وليست شرًّا.

ومن الطبيعي أن الحب لا يجد في حياتنا الراهنة أكمل صورة له، بل إن هذه الصورة لا تتحقق إلا في ذلك الوجود الذي يتجه إليه كل سعي لنا، والذي يسميه ماكتجارت — محتفظًا بتخطيطه المجرد حتى النهاية — بالحلقة الأخيرة في السلسلة ج، غير أن هذه الصورة المنطقية لا تعود هنا إلا شبحًا هزيلًا خاويًا، عاجزًا عن التعبير عن تلك النار والسوْرة الباطنة التي يصور بها المفكر، بعد أن تحول الآن إلى متصوف، هذه الغاية النهائية. فالمرحلة الأخيرة، التي لها بداية ولكن ليست لها نهاية، هي مرحلة الحقيقة المطلقة، وقيمتها أعظم من قيمة جميع المراحل السابقة مجتمعة، ففيها تنال الحقيقة نصرها النهائي على الخطأ، والسرور على الألم، والخير على الشر. صحيح أنها ليست خالية من الشر، غير أن هذا يتضاءل بحيث لا يكاد يبدو إلا على أنه صدًى، يتردد فيه الألم الذي كان يجلبه الشر في المراحل السابقة. وهنا يعظم الحب إلى حد أنه يتغلغل في كل شيء ويسيطر عليه، وتحيا فيه الأشياء كلها وتتحرك وتكتسب وجودها، ففي الحقيقة المطلقة تحبُّ كلُّ ذات أيةَ ذاتٍ أخرى تدركها مباشرةً، هذا الحب الكامل ليس هو حب الحقيقة أو الخير أو الفضيلة، وهو ليس انفعالًا جنسيًّا، بل إنه ليس حب الإنسان لله، وإنما هو قوةٌ دافقةٌ غامرة، وهو «مباشر ووثيق وقوي، إلى حد أن أعمق وجدانٍ صوفي لا يعطينا إلا أبسط لمحة عن كماله»،[٩٤] وهو لا يخضع لأي تحديدٍ خارجي، ولا يمكن تعيين سبب له، وأفضل وصف هو أن نقول بكل بساطة، وبطريقٍ مباشر: إنه هو الذي يجعل كائنَين ينتميان بعضهما إلى البعض ويصبحان كائنًا واحدًا، إنه الحب الذي تغنى به الشعراء، وتجلى بصورةٍ خالصة تمامًا لدى تنيسون في ديوانه «الذكرى La Memorian» وفي ديواني «الحياة الجديدة Vita Noova»، و«الكوميديا الإلهية Divina Commedia» لدانتي.

«الحب الذي يحرك الشمس وسائر النجوم.»[٩٥]

(٦) القسم السادس: أصحاب مذهب المثالية الشخصية

آندروسث برنجل-باتيسون Andrew Seth Pringle-Pattison (١٨٥٦–١٩٣١)

[تَعلَّم في إدنبرة وفي ألمانيا، وعمل من ١٨٨٠ إلى ١٨٨٣ مساعدًا لفريزر Fraser في إدنبرة، وشغل من ١٨٨٣ إلى ١٨٨٧ منصب أستاذ الفلسفة في كاردف Cardiff، ومن

[٩٤] «طبيعة الوجود»، المجلد الثاني، ص٤٧٩.

[٩٥] البيت الأخير من «الكوميديا الإلهية».

١٨٨٧ إلى ١٨٩١ منصب أستاذ المنطق والميتافيزيقا في سانت أندروز، كما شغل من ١٨٩١ إلى ١٩١٩ نفس المنصب في إدنبرة، وقد غير اسمه الأصلي، وهو أندروسث، في ١٨٩٨؛ إذ كان ذلك شرطًا لكي يرث ضيعة.

مؤلفاته: «التطور من كانت إلى هيجل The Development from Kant to Hegel»، ١٨٨٢ أُعِيد طبع الباب الثاني في كتابه «الراديكاليون الفلسفيون Philosophical Radicals»، «الفلسفة بوصفها نقدًا للمقولات Philosophy as Criticism of the Categories»، بحث في «مقالات النقد الفلسفي Essays in Philosophical Criticism»، نشره أ. سث ور. ب. هولدين، ١٨٨٣ (أعيد طبعه في «الراديكاليون الفلسفيون»)، «الفلسفة الاسكتلندية، مقارنة بين الردود الاسكتلندية والألمانية على هيوم Scottish Philosophy A Comparison of the Scottish & German Answers to Hume,» ١٨٨٥ (الطبعة الرابعة، ١٩٠٧)، «المذهب الهيجلي والشخصية Hegelianism & Personality»، ١٨٨٧ (الطبعة الثانية، ١٨٩٣)، «محاضرتان في مذهب الألوهية Two Lectures on Theism» ١٨٩٧، «مركز الإنسان في الكون ومقالات أخرى Man's Place in the Cosmos & other Essays»، ١٨٩٧ (الطبعة الثانية، ١٩٠٢)، «الراديكاليون الفلسفيون ومقالات أخرى The Philosophical Radicals & other Essays»، ١٩٠٧، «فكرة الله في ضوء الفلسفة القريبة العهد The Idea of God in the Light of Recent Philosophy» (محاضرات جيفورد) ١٩١٧ (الطبعة الثانية، ١٩٢٠)، «فكرة الخلود The Idea of Immortality» (محاضرات جيفورد)، ١٩٢٢، «دراسات في فلسفة الدين Studies in the Philosophy of Religion»، ١٩٣٠.

مؤلفات نُشِرت بعد وفاته: «محاضرات بالفور عن المذهب الواقعي The Balfour Lectures on Realism»، نشرها، مع بحثٍ تذكاري، ج. ف. باربر G. F. Barbour، ١٩٢٣ (أُلْقِيت المحاضرات في ١٨٩١).

انظر: أ. س. برنجل باتيسون، بحثان تذكاريان ألَّفهما ج. ب. بيلي J. B. Baollie وج. ب. كابر J. B. Capper في «أعمال الأكاديمية البريطانية»، المجلد السابع عشر.]

* * *

ساهم برنجل باتيسون — وهو اسكتلندي كان نشاطه الفلسفي معاصرًا لبوزانكيت — بدورٍ ملحوظ في استيعاب التراث المثالي المستمد من ألمانيا، وفي نشره

وتدعيمه، وكان من أقدر مفكري الجيل الثاني من المثاليين الإنجليز، على أنه لم يكن يتميز بأصالةٍ ملحوظة، فقد كان يفتقر إلى المقدرة العقلية العميقة التي كان يتميز بها برادلي، وإلى مزاج ماكتجارت الجريء الصريح، وإلى إلمام وورد بالعلوم الطبيعية، فكان مدينًا إلى هؤلاء جميعًا، غير أنه لم يرتبط بواحد منهم ارتباطًا كاملًا، وإنما سلك طريقًا خاصًّا به، مر بهؤلاء جميعًا عن طريق نقده لمذاهبهم وتوفيقه بينها. وكانت النتيجة ما يمكن تسميته بمذهبٍ مثاليٍّ عادي، جمع بين الاتجاهات المختلفة، وتجنب من آرائهم ما ينطوي على المزيد من الجرأة ويثير المزيد من الجدل. وبفضل هذا التكيف مع عناصر المدرسة ذاتها، والمواجهة النقدية لخصومها، والأبحاث الواسعة في تاريخ الفلسفة، وتوصل برنجل-باتيسون إلى العالم، وكان ذلك راجعًا إلى دافعٍ خارجي، هو تعيينه لإلقاء محاضرات جيفورد، ودافعٍ باطنٍ حفزه إليه ذهنه النقدي، أكثر مما كان راجعًا إلى رغبةٍ عميقة في التأمل وبناء مذهب خاص به. فنظرته إلى العالم تبعث على الاحترام، غير أن تجنبها للواحدية والتعددية، ولمذهب المطلق والمذهب الشخصي، وكل المذاهب الثابتة والأخرى، كل ذلك جعل منها محاولةً تلفيقية، لا خلقًا أصيلًا.

وهناك اثنان من كتبه الأولى، التي ترجع إلى العَقْد التاسع من القرن الماضي، لهما أهمية تزيد على كونها أهميةً عابرة فحسب. فكتاب «مقالات في النقد الفلسفي»، الذي نشره بالاشتراك مع صديقه هولدين، هو بيان أو إعلانٌ مشترك لعدد من الشبان، الذين كانوا في ذلك الوقت يفتقرون إلى الشهرة، والذين انضموا إلى الحركة الجديدة، وكانوا يمثلون أول تعبئة لقوى المثالية. وقد ساهم برنجل باتيسون بالبحث الافتتاحي، فعرض الخطوط العامة لفلسفة هي في أساسها فلسفة هيجل، ولكنها ليست مقيدة تمامًا به، وإنما تتحرك بحرية في جميع الاتجاهات الفكرية التي امتدت من كانت إلى هيجل. وكان قد بيَّن في كتابه الأول، الذي ظهر قبل ذلك بعامٍ واحد، أن تطور هذه الفلسفة من الكانتية إلى الهيجلية قد سار وفقًا لضرورةٍ منطقيةٍ كامنة.

ولما كان برنجل باتيسون قد ظهر، عندئذٍ، بمظهر حامل راية المذهب الهيجلي، فقد أثار دهشةً غير قليلة عندما نشر بعد سنواتٍ قلائل كتابًا تعرضت فيه الهيجلية لنقدٍ شديد، وأعلن فيه أنها غير مرضية في نواحٍ مُعيَّنة، على أن هذا الكتاب — وهو «المذهب الهيجلي والشخصية» — لم يكن موجهًا ضد الحركة الهيجلية بقدر ما كان موجهًا ضد تطوراتٍ نظرية مُعيَّنة لها، تمت على يد جناحها المناصر لفكرة المطلق. ومع ذلك فقد كان الكتاب يمثل نوعًا من الثورة داخل قيادة المعسكر، وأدى إلى قيام حركةٍ معارضة انضم

إليها — على مر الأيام — كل من رفضوا تأييد المذهب المطلق عند برادلي وبوزانكيت، وكان هدف هذه المعارضة هو تنقية المثالية من عناصر هيجلية مُعيَّنة، بالتطلع قدمًا إلى لوتسه، ورجوعًا إلى كانت، وفي الوقت ذاته كانت تعني إعادة إحياء مذهب الألوهية بوصفه جزءًا لا يتجزأ من المثالية. وبذلك كانت تعني العودة إلى المدرسة الهيجلية القديمة وتحالفها مع الدين. ولا شك في أن ميول برنجل باتيسون الدينية القوية كانت في هذه الحالة عاملًا حاسمًا، ولم يكن من المستغرب أن يجد كتابه صدًى عميقًا في حلقة مارتينو.

وكان مركز هذا النقد لهيجل هو مشكلة الذات أو الشخصية، فقد ذهب إلى أن من الواجب فهم فكرة الذات عند كانت بمدلولها الإبستمولوجي (المعرفي) الأصلي، فالوحدة الترنسندنتالية للوعي الذاتي ليست إلا الوحدة المنطقية للتفكير، والعامل الصوري المحض في المعرفة. ولقد كان فشله هو الذي بدأ عملية تحويل الإبستمولوجيا عند كانت إلى ميتافيزيقا للمطلق، وواصل هيجل هذه العملية، كما واصلها الكانتيون الإنجليز والهيجليون؛ إذ إن هذه الإبستمولوجيا ليست أوضح ظهورًا عند فشله منها في تحويل جرين للوحدة التركيبية للوعي الذاتي إلى مبدأٍ روحيٍّ كلي أو وعيٍ إلهي، كما أن المنطق والميتافيزيقا ليسا منفصلَين بوضوح عند هيجل، فالتصور يجمد في ماهيةٍ واقعية، والمقولات تحدد هويتها بصور لأشياءَ موجودة، والعالم يشيد منطقيًّا من الفكر المحض. غير أن هذه المحاولة الطموحة لا تفلح أبدًا في الوصول إلى المعطيات الحقيقية للتجربة، أو إلى العيني والفردي، ولا تتجاوز أبدًا عالم التصورات الشكلية المجردة، على أن الواقع لا يمكن أن ينتج بالفكر، وإنما هو يُعْطَى له، والفكر لا يمكنه أن يصف إلا ما يمكن الاهتداء إليه نظرًا إلى كونه موجودًا بالفعل، وهذا الأخير يكون على الدوام فرديًّا وفعليًّا، وبالتالي يكون لا منطقيًّا ولا عقليًّا. وهكذا فإن إصرار هيجل على تجاهل ما هو فعلي قد جعل عالمه ينكمش في حدود العملية المنطقية التي لم يعد فيها الفرد العيني سوى مركز تجمع المقولات الصورية.

ويواصل برنجل باتيسون نقده قائلًا: إن الشمول المنطقي (panlogism) عند هيجل، يظهر قصوره بوجهٍ خاص في ذلك الشكل من الفردية الذي نسميه بالشخصية، فهو لا يترك مجالًا لحقيقة الأشخاص. ولقد كان خطأ هيجل، الذي شاركه إياه جرين والمدرسة الهيجلية الإنجليزية بوجهٍ عام، وهو خطأ التوحيد بين الوعي البشري والوعي الإلهي، ووضع الاثنين معًا في ذاتٍ كليةٍ واحدة؛ كان هذا الخطأ نتيجة للاتجاه إلى الاستعاضة بصورةٍ خالصة عن كائنٍ حقيقي. ففي الذات الشكلية الخالصة، أو في المطلق، يتلاشى

الاثنان، ويُسلبان طبيعتهما المميزة بوصفهما شخصيتَين فرديتَين. ومقابل هذا المذهب المطلق يؤكد برنجل باتيسون الفردية الكمية والكيفية لكل شخصٍ أصيل، واستبعاده التام المطلق لكل الأشخاص الأخرى، وعدم قابليته للاختراق أو النفاذ (impenetrability)، وهي صفة لا يُعدُّ عدم قابلية المادة للاختراق، بالنسبة إليها، إلا شبيهًا هزيلًا، فلا يمكن أن تتضمن ذات في ذاتٍ أخرى أو تتغلغل فيها، ولا تكون الذات مبدأً للتركيب أو للتوحيد إلا إذا عُدَّت ذاتًا عارفة. أما إذا نظر إليها من الوجهة الميتافيزيقية، بوصفها موجودة، لكانت أولى علاماتها المميزة هي الاستقلال والانعزال، بل إن الشخصية الإنسانية مستقلة نسبيًّا حتى إزاء الله، ما دام لها مركزها الخاص. ومن الواجب أن ينظر إلى الله ذاته، لا على أنه مقولةٌ مجردة مثل «المطلق» عند هيجل، بل على أنه شخصيةٌ واعية بذاتها، لا تستطيع الشخصية المتناهية أن تتغلغل فيها أكثر مما يستطيع الله أن يتغلغل في الشخصية المتناهية. وبهذا الوصف تكون «الروح المطلقة» عند هيجل والوعي الكلي عند جرين أشبه بالطريق المسدود، الذي لا يؤدي إلى شخصيةٍ متناهية ولا إلى شخصيةٍ لا متناهية؛ فالهيجلية والشخصية لا تجتمعان.

ولسنا بحاجة إلى أن نبحث في مدى صحة فقد برنجل باتيسون لفلسفة هيجل، ولا سيما اتهامه إياها بأنها مجرد إطارٍ شكلي، ولقد رأينا من قبلُ أن ماكتجارت، الذي كانت له معرفةٌ أوثق بنصوص هيجل، قد اتخذ بعد عشر سنوات موقفًا مضادًّا تمامًا، وإن يكن من الطريف أن نلاحظ أنه قد وصل على الرغم من ذلك، مع برنجل باتيسون، إلى نفس النتيجة في تفكيرهما في مشكلة الشخصية. غير أن نقد برنجل – باتيسون له أهميةٌ تاريخية، هي أن ما يبرره لم يكن التطور السابق للهيجلية الإنجليزية بقدر ما كان تطورها اللاحق، أي ذلك العزوف التام الذي أسفر عنه مذهب برادلي وبوزانكيت المطلق فيما يتعلق بالشخصية، فقد وضع إصبعه على جرح لم يبدأ في الظهور إلا فيما بعدُ، ورأى مقدمًا خطرًا مقبلًا، فشيد للدفاع عنه حصنًا احتمى به كل أولئك الذين لم يقبلوا أن ينتقص أحد من حق الشخصية المتناهية وقيمتها أو ينكره. وهكذا قسم المعسكر الهيجلي إلى جماعتَين متعارضتَين، هما جماعة المطلق وجماعة الشخصية، وهو تقسيم ظل قائمًا طوال التاريخ، وبذلك كانت الخدمة الخاصة التي أداها برنجل باتيسون في تطور المثالية الإنجليزية هي أنه كان أول مفكر في هذه المدرسة أكد عن وعي وبإصرار قيمة الشخصية التي لا يمكن أن تسلب، وبذلك بدأ اتجاهًا فكريًّا كانت له ثمار من أنواعٍ شتى فيما بعدُ.

ولقد كان كتاب «الهيجلية والشخصية» يمثل أبعد نقطة افترق فيها برنجل-باتيسون عن هيجل، أما في كتاباته الأخرى فإنه، مع احتفاظه بالموقف الذي اتخذه من مسألة

الشخصية ووضعه أساسًا منهجيًّا له، قد أخذ يعود إلى نقطة بدايتها الهيجلية الأصلية، وظهر هذا الاتجاه أول ما ظهر في اختبارٍ نقديٍّ مفصلٍ لكتاب برادلي «المظهر والواقع»،[٩٦] عالج فيه «هذه النظرية الجديدة في المطلق» على نحوٍ أقل قسوة وسلبية مما قد يتوقعه المرء من موقفه السابق، فقد وجد لدى برادلي اتجاهَين متعارضَين، أسمى أولهما بالاتجاه الهيجلي، والثاني صدى لاسبينوزا وشلنج، فقبل الأول ورفض الثاني. وبعبارةٍ أخرى فقد رفض الرأي الذي يجعل من المطلق وحدةً خاوية لا تنوع فيها، ولا تتجاوز فيها المتقابلات على نحوٍ أصيل، وإنما تخف حدة التقابل بينها فحسب. كما رفض الثنائية غير الهيجلية بين المظهر والواقع، وقبل درجات الحقيقة والواقع، التي رأى أنها هي أساس ما في فلسفة هيجل من قيمةٍ باقية. وعلى الرغم من انتقاداته الكثيرة لتفاصيل المذهب المطلق الجديد، فإن موقفه العام من هذا المذهب، كما يتمثل لدى بوزانكيت، أكثر مما يتمثل لدى برادلي، كان موقف التأييد. ويبدو أن بوزانكيت بوجهٍ خاص قد ساهم مساهمةً كبرى في الصورة النهائية التي اتخذتها ميتافيزيقاه. وعلى أية حال، ففي كتاب «فكرة الله»، كانت وسيلته إلى إيضاح أفكاره الخاصة هي المناقشة المستمرة لآراء بوزانكيت. ولما كانت مسألة اتفاق هذين المفكرَين واختلافهما مسألةً داخلية بالنسبة إلى المدرسة، فلا حاجة بنا إلى خوضها.

ولا تكتمل أطراف مذهب برنجل باتيسون بحيث تتكون منه نظرةٌ كاملة إلى العالم، إلا عندما نصل إلى المجموعتَين اللتين ألقاهما من محاضرات جيفورد، وهما «فكرة الله» و«فكرة الخلود»، وهما المجموعتان اللتان كانت أولاهما هي الأهم من جميع النواحي، وهنا — كما في المواضع السابقة — يتركز اهتمامه في المسائل الميتافيزيقية. فمهمة الفلسفة في نظر غيره من بناة المذاهب من الهيجليين، هي التفكير في الواقع في كليته، وتتبع مركبه المعقول بوصفه نسقًا مقفلًا مترابطًا، وتفسير كل أجزائه ومراحله في ضوء مبدأٍ واحدٍ أساسي، بناءً على افتراض لا يمكن إثباته، ولكن لا مفر من تأكيده، هو أن الواقع معقول تمامًا، وأن الأشياء تلتزم نظامًا، وأن هذا النظام قابل لأن يُعْرَف من حيث المبدأ. ففكرة الارتباط العضوي للأجزاء بعضها ببعض وبالكل، هي الفكرة الأساسية في مذهب برنجل-باتيسون، وهي مظهر تأثره بهيجل. وفي ضوء هذه الفكرة يناقش العلاقة بين الطبيعة والإنسان، والفرد والمجتمع، والعالم والله، والمتناهي والوجود الإلهي وما شابهها من الأفكار.

[٩٦] في مجلة Contemporary Review، ١٨٩٤، وقد أعيد نشره في كتابه «مركز الإنسان في الكون».

فالطبيعة أداة بالنسبة إلى الإنسان، والإنسان أداة بالنسبة إلى الله، ولا وجود للطبيعة بوصفها حقيقةً مستقلةً تامة في ذاتها، كتلك التي يقول بها العلم الميكانيكي، بل إن كل حادثٍ طبيعي هو، على العكس من ذلك، يوجه إلى الإنسان بوصفه كائنًا عاقلًا. إن الإنسان حقًّا ابن الطبيعة وفلذة كبدها، وإليها ترجع جذوره، ومنها ينمو عوده، غير أنه أداة ذلك الشيء الذي نماه، وهو الوسيلة التي وصلت بها الطبيعة — لأول مرة — إلى وعيها بذاتها وتمتعها بوجودها، فكلٌّ منهما أداة للآخر.

فإذا ما تبيَّن لنا ذلك، أمكن خوض مشكلة المعرفة وحلها. فالإنسان بوصفه كائنًا عارفًا، هو مع ذلك فرد في الكون أو عضو فيه؛ لذلك كان علينا أن نزيل الهوَّة التي أقامها الفلاسفة بين العارف والمعروف، بين الذات والموضوع، وأن ننظر إليهما معًا في وحدتهما بوصفهما أعضاء في نسقٍ واحد. فالإنسان، من حيث هو ذاتٌ عارفة، داخل في العالم الذي يعرفه، وهو يقف جنبًا إلى جنب مع موضوعاته، ويستتبع ذلك ألا يكون قوام حقيقة الشيء هو فعل المعرفة، بل إن ذلك الفعل يفترضها مقدمًا، وهي بهذا المعنى مستقلة عنه؛ أعني أنها مستقلة بالمعنى الميتافيزيقي، أي معنى أنها موجودة بذاتها، خارج كل علاقة لها بالذهن، كما يزعم الكثيرون بالنسبة إلى المادة، وكما يقال على تلك الخرافة الأخرى التي لا يمكن تبريرها، أعني الشيء في ذاته. وإذن فمشكلة المعرفة لا يمكن أن تُحَلَّ بمذهبٍ مثالي من نوع مذهب باركلي، ولا بمذهبٍ مادي من النوع المرتبط بالعلم الطبيعي؛ إذ إن الأول يمحو الموضوع في الذات، والثاني يمحو الذات في الموضوع. كما أنها لا تُحَل بثنائية الظاهرة والشيء في ذاته عند كانت، ما دامت هذه تؤدي إلى اللاأدرية. والحل الوحيد الذي يمكن إيجاده هو القول بمذهبٍ واقعي يعطي كلًّا من العاملين المتضايفَين حقَّه. وما دام مثل هذا المذهب الواقعي يتفق في جميع النقاط الأساسية مع الرأي الساذج، فإن برنجل-باتيسون يطلق على مذهبه اسم الواقعية الطبيعية. وهذا الموقف لا يتعارض أبدًا — بطبيعة الحال — مع القضية المثالية الأساسية القائلة إن طبيعة العالم روحية، ويمكن أن يندمج عضويًّا في مذهب المثالية الميتافيزيقية.

ولقد كانت الميتافيزيقا التي قال بها برنجل – باتيسون مثالية، لها مراكز أساسية ثلاثة هي الطبيعة والإنسان والله. فالمثالية في هذا المذهب ليست عنصرًا فيه بقدر ما هي تكوِّن الأساس العام للكل، وقوتها الدافعة إنما تكون في الفكرة القائلة إن الطبيعة لا يمكن تصورها موجودة بذاتها، وإنما هي لا تتصور إلا بوصفها عاملًا في كلٍّ أكبر، تجد من خلاله القيم الروحية تعبيرًا عنها؛ فرفض أية صورة من الفلسفة الطبيعية naturalistic

هو أمر تُحتِّمه الاعتبارات الأخلاقية، غير أن المثالية لا يمكن البرهنة عليها، فهي ترتكز أساسًا على اعتقادٍ مطلق، لا تبرره الحجج الإيجابية بقدر ما تبرره استحالة الفرض الطبيعي المضاد له. ومن ثم فهي ليست نظريةً جامدة، وإنما هي قوةٌ حية وإيمان، هو الإيمان بأن الطبيعة ليست أصلًا للروح أو نقطة بداية لها، وإنما هي تتخذ من الروح غاية ونقطة نهاية لها.

وبهذا المعنى يكون مذهب برنجل – باتيسون متركزًا حول الإنسان، فهو يرتكز، لا على الأصل أو نقطة البداية، وإنما على الغاية أو الهدف. وهذا الطابع الغائي يزداد وضوحًا في مذهبه في الإنسان أولًا، ثم في مذهبه في الله، الذي بلغ فيه هذا الاتجاه قمته. فهو يعمل على توسيع وتعميق تصوره للإنسان كما عرضه في كتابه «الهيجلية والشخصية»، دون أن يغير أيًّا من نقاطه الأساسية. وهنا تظهر مرةً أخرى معارضته للمذهب المطلق، ولكنها تظهر هذه المرة عن طريق نقده، لا لهيجل ذاته أو للهيجليين الإنجليز الأوائل، وإنما للهيجليين المتأخرين، ولا سيما برادلي وبوزانكيت. أما وجهة نظر برنجل باتيسون فهي، على خلاف هؤلاء، أقرب إلى آراء ماكتجارت وسورلي وراشدال. ويمكن تلخيصها على النحو الآتي: فكل ذاتٍ متناهية هي فرد لا نظير له، ويقع مركزها في داخلها، وتكون عالمًا لنفسها، وهي مركز للكون غير قابل للتكرار. وليست الذات، كما قال برادلي، مجرد معبر يوصل إلى حقيقةٍ مطلقة تلتهمها وتبدلها، بل إن لها، على العكس من ذلك وجودًا وقيمةً خاصة بها، وطبيعتها هي ما تكون عليه في الزمان والمكان الراهنَين، لا ما يمكن أن تكون عليه في المستقبل. ومن المحال إغراق الذات في كلٍّ أعلى، أو تحقيقها لذاتها بالفناء في غيرها، فهي ليست نعتًا للمطلق، على حد تعبير برادلي، وإنما لها كيان الاسم القائم بذاته (وإن لم يكن هذا الكيان جوهريًّا)، وهي مركز يكتسب فيه مضمون متعدد الأوجه وحدةً باطنة هي وحدة ذاتٍ فريدة. أما من وجهة النظر الأخلاقية فإن الذات تعدُّ إرادةً متكوِّنة، مستقرةً، محددة، ومصدرًا لأفعالها الخاصة، التي تضطلع تبعًا لذلك بالمسئولية الكاملة عنها. وليست الذات نقطة التقاء أو مفرق طرق بالنسبة إلى قوةٍ غريبة عنها، بل إنها هي التي تتحكم في مصيرها، وهي حرةٌ خلاقة وتنتمي الحرية إلى قلب طبيعتها؛ إذ إنها هي الشرط الأساسي لأية حياةٍ أخلاقية. فكوننا أحرارًا هو حقيقة لا تُفَنَّد، ولا تتأثر بجميع الصعوبات التي تعترض طريقنا عندما نحاول إيضاح الطريقة التي نكتفي بقبولها. فالفردية، ومعها الحرية التي تكوِّن مركزها، هي المبدأ الأساسي للعالم الحقيقي.

وتحتل فكرة الشخصية الإنسانية هذه – باستقلالها وحريتها وعدم قابليتها للفناء – موقعًا مركزيًّا في مذهب برنجل-باتيسون؛ إذ إن كل شيء آخر يرتبط بها

ويتحدد بوساطتها، بل إن فكرة الله ذاتها، مهما كان بحثها أساسيًّا بالنسبة إلى كل ميتافيزيقا، مستمد من هذه الفكرة ضوءًا وتكتسب مكانتها بفضلها. فالله، كالطبيعة، ليس نقطة بداية بالنسبة إلى الإنسان، وإنما هو يُعرَّف بأنه نقطة النهاية بالنسبة إليه، وذلك على خلاف معظم مذاهب الألوهية. وهكذا فإن المبالغة في تأكيد الشخصية المتناهية، الذي أدى عند ماكتجارت إلى الإلحاد، قد أدى عند برنجل – باتيسون، الذي كان شعوره الديني أقوى بكثير، إلى تكييف فكرة الله مع فكرة الإنسان. أما عن العلاقة بين العالم والله، فإنه يرى أن كلًّا منهما وسيلة للآخر، فليس الله خالقًا عاليًا أوجد العالم ثم تركه لمصيره، أي تركه ليسير في طريقه آليًّا، وإنما هو كائن في العالم، وهو خالق بمعنى أنه يتكشف أزلًا فيه، ويضفي أزلًا على تناهي العالم وعرضيته فيضًا من طبيعته اللامتناهية التي لا ينضب معينها. فالمتناهي والإلهي لا يوجدان إلا وبينهما مبادلة، وتغلغلٌ عضويٌّ متبادل.

وبالمثل، فليس الإنسان والله حقيقتَين مستقلتَين، وإنما يستمد كلٌّ منهما معناه من الآخر. فالله يحتاج إلى الإنسان بقدر ما يحتاج إليه الإنسان، ولا يكون لله معنًى إذا ما استبعدت عنه كل علاقة بحياتنا الشخصية، وبالمثل لا يكون للإنسان معنًى إذا ما عزل عن أساسه الخالق. ولا يمكن أن يكون معنى الكون وقيمته منحصرًا في تنازل الأفراد المتناهين عن ذواتهم لكي يستوعبها اللامتناهي، الذي لن يستمد من ذلك أي تعميق أو إثراء لطبيعته، بل إن وجود مراكزَ فردية للتفكير والفعل هو ذاته إثراء وإعلاء للكل في هذا العالم الحالي، وكلما ازداد لهيب الحياة الفردية لمعانًا ونقاءً، كان ذلك الإثراء أعظم وأعمق، ولو دُمِّرَت حياة فرديةٌ واحدة لكان في ذلك إقلال من قيمة الكون، فالقيم العليا لا تتحقق إلا في حياة الأشخاص ومجموعات الأشخاص، أي في اتصال الأفراد المتناهين بعضهم ببعض وبالله. ولهذا السبب كان من المستحيل على المطلق أن يصبح بنفسه ذاتًا حقيقية. ولا يتحقق المطلق أو الله بمعناه الكامل، ولا يغدو إلهًا حقًّا إلا عندما تترك للأفراد سلامتهم الكاملة إلى جانبه، وعندما يدخلون في اتصال معه، وبذلك يعلون من قيمته.

والنتيجة المنطقية لقدرة الشخصية الإنسانية على إعلاء الألوهية، هي أولوية الإنسان بالنسبة إلى الله. ولقد علق الدكتور تمبل Temple على كتاب برنجل باتيسون قائلًا: إن الله قد أصبح مجرد نعتٍ لاحق بالكون،[٩٧] ولعل الأصح من ذلك أن يقال: إنه قد أصبح

[٩٧] في كتاب «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، نشر ج. هـ. مويرهيد، المجموعة الأولى، ص ٤١٥ والصفحة التالية.

مجرد نعتٍ لاحق بالإنسان أو متوقف عليه. وقد ظهر معترضٌ آخر من الجانب الديني هو البارون فون هوجل Von Hügel،[٩٨] فمذهب الألوهية عند برنجل – باتيسون، مهما كان عمق الإيمان الذي انبثق عنه، ليس في أساسه سوى مذهبٍ ألوهيٍّ مزيف وحلٍّ وسطٍ عاجز عن إرضاء العقل نظريًّا، وإن تمجيده للشخصية الإنسانية ليؤدي منذ البداية إلى استبعاد فكرة الله كما شاع فهمها. وعلينا، إذا شئنا عرضًا أكثر اتساقًا لهذه الفكرة، أن نعود إلى برادلي ورأيه في المطلق اللاشخصي، وإلى إلحادية ماكتجارت، أما موقف برنجل – باتيسون فهو موقفٌ وسط، لا يرتكز على أساسٍ متين، ويخفق في نفس النقطة التي جعل منها قمة نظريته للميتافيزيقا، أعني تعريف طبيعة الله.

جيمس سث James Seth (١٨٦٠–١٩٢٤)

[تعلَّم في إدنبرة وألمانيا، وعمل من ١٨٨٣ إلى ١٨٨٥ مساعدًا لفريزر في إدنبرة، عُيِّن مُنذ ١٨٨٦ إلى ١٨٩٨ أستاذًا في جامعات دالهوسي Dalhousie، وبراون Brown وكورنيل Cronell على التوالي، وشغل من ١٨٩٨ إلى ١٩٢٤ منصب أستاذ الفلسفة الأخلاقية بجامعة إدنبرة.

مؤلفاته: «الحرية بوصفها مصادرة أخلاقية Freedom as Ethical Postulate» ١٨٩١، «دراسة في المبادئ الأخلاقية A Study of Ethical Principles» ١٨٩٤ (الطبعة السابعة عشرة، ١٩٢٦)، «الفلاسفة الإنجليز ومدارس الفلسفة الإنجليزية English Philosophers & Schools of Philosophy» ١٩١٢.

وقد نشر برنجل – باتيسون سنة ١٩٢٦، أي بعد وفاته، كتابه «مقالات في الأخلاق والدين وأبحاث أخرى» وأرفقه ببحثٍ تذكاري، وثبتٍ كامل بمؤلفاته.]

* * *

نشأ جيمس سث في نفس البيئة الفلسفية التي نشأ فيها شقيقه أندرو، فكلاهما قد شبَّ في العاصمة الاسكتلندية، التي كان يهيمن على شئونها الفلسفية فريزر وكالدروود، أستاذا كرسيي الفلسفة بالجامعة. وعلى الرغم من أن هذين لم يتأثرا بالحركة المثالية الجديدة إلا قليلًا، فقد هيآ الأرض لاستقبال الأفكار الجديدة وتنميتها، وذلك حين أحيا

[٩٨] «مقالات وأحاديث Essays & Addresses»، المجلد الثاني، ص١٣٥–١٥٤.

فريزر مثالية باركلي، ورفض كالدروود مذهب هاملتن، الذي كان قبوله شائعًا في اسكتلندا في ذلك الحين، كما أن الاثنين كانا من أنصار فكرة الألوهية، وفي هذا كانا قريبين من المثاليين الهيجليين. ولقد وفدت المثالية الجديدة إلى العاصمة الاسكتلندية في حوالي بداية العَقْد التاسع من القرن الماضي، آتية من جلاسجو، حيث كان إدوارد كيرد سفيرًا واسع النفوذ للمثالية، وفي الوقت نفسه تقريبًا أُنْشِئَت جمعيةٌ فلسفيةٌ جامعية في إدنبرة، كان من أعضائها شبان موهوبون مثل آدامسون Adamson وسورلي Sorley وهولدين وريتشي، والأخوان سف. وبفضل المناقشات التي دارت بينهم للأفكار الجديدة، تغلغلت جذور الحركة المثالية في المدينة التي كان يعيش فيها عندئذٍ — بهذه المناسبة — الرائد الأصلي للهيجلية الإنجليزية، أعني سترلنج. وعندما حل العقد الأخير من القرن الماضي أصبح ممثلان للاتجاه الجديد يشغلان الكرسيَّين الجامعيَّين بها؛ ذلك لأن أندروسث قد خلف فريزر في ١٨٩١، كما أن جيمس سث قد خلف كالدروود في ١٨٩٨، وواصل الاثنان نشاطهما في التعليم بقوة ونجاح غير عاديَّين، إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى.

ولقد كان الشقيقان يجمعان، إلى أواصر القربى ووحدة المهنة، تشابهًا في المذهب، فقد كانا متفقَين في جميع النقاط الأساسية، ولكن بينما كان الاهتمام الأساسي لأندرو منصبًّا على الميتافيزيقا، فقد اتجه اهتمام جيمس إلى الأخلاق. وهكذا طبق أفكار شقيقه على نطاقٍ واسع في هذا الميدان، وصاغها في كثير من الأحيان صياغة أدق وأضبط، ففي بحثه — الذي أحرز في وقته مكانةً عالية — عن «الحرية بوصفها مصادرةً أخلاقية»، دافع عن استقلال الشخصية الأخلاقية وسلامتها ضد الاتجاه الهدام لدى الهيجليين، وبذلك ألَّف ما يمكن أن يُعَدَّ ملحقًا أخلاقيًّا لكتاب أخيه «الهيجلية والشخصية». وإذا كان هناك جانبان يهددان بالخطر استقلال الشخصية، الذي هو أساس كل حياةٍ أخلاقية ومقدمتها الأولى، أعني المذهب الطبيعي، الذي يذيبها في الطبيعة، ومذهب المطلق، الذي يذيبها في الله، فإنه كان يعدُّ الجانب الثاني أخطر. غير أن كلا هذين قد تخلى عن الحرية، التي ترتبط بفكرة الشخصية ارتباطًا يبلغ من العمق حدًّا يجعل الوجود المتميز للإنسان متوقفًا تمامًا عليها.

ومهمة الأخلاق هي تحديد مركز الإنسان الخاص بالنسبة إلى الأحداث الطبيعية من جهة وإلى القوة الإلهية من جهةٍ أخرى؛ لذلك لا يمكن أن تكون الأخلاق علمًا وضعيًّا فحسب، أو بحثًا تجريبيًّا في الظواهر الأخلاقية وأصولها، مثلما يقول أنصار المذهب الطبيعي والمذهب التطوري (الذي يُعدُّ «لسلي ستيفن» ممثلًا نموذجيًّا لهما)، وإنما ينبغي

أن تمتد من ناحيةٍ أخرى إلى الميتافيزيقا واللاهوت. وفي هذه الميادين الأخرى كان مذهب جيمس مماثلًا، على وجه العموم، لمذهب أخيه، فالفلسفة هي المركب الأعلى للحقائق الميتافيزيقية الثلاث: الطبيعة والإنسان والله. ولكن عليها أن تكشف، في عملية التركيب، عن الفروق القائمة بينها، فضلًا عن علاقاتها الإيجابية. وعليها أن تحذر بوجهٍ خاص طغيان إحدى هذه الحقائق على الأخرى؛ فعليها أن تعطي كلًّا منها ما تستحقه بالفعل من قيمة ومكانة. والمشكلة الميتافيزيقية الحاسمة هي علاقة الإنسان — بوصفه شخصًا أخلاقيًّا حرًّا — بالله، غير أن حل هذه المشكلة، دون تهرب من أية صعوبة من الصعوبات المتضمنة فيها، هو أمر يتجاوز نطاق قدرة الفكر، فيبدو أن كلًّا من العاملَين لا يتمشى مع الآخر، ومع ذلك لا يمكن التخلي عن أحدهما لصالح الآخر، كما تفعل الصوفية، مثلًا، لصالح الدين، أو كما تفعل المثالية المطلقة لصالح الفلسفة. فالإنسان لا يصل إلى فكرة كائنٍ أعلى إلا عن طريق اقتناعه بسموه على الطبيعة وبحريته واستقلاله الأخلاقيَّين؛ لذلك كان النظر باحترام إلى الطبيعة البشرية هو الضمان الصحيح الوحيد للنظر إلى الطبيعة الإلهية باحترام، أي إن إفناء الشخصية الإلهية ليس إلا إفناءً لعظمة الله بدورها. ولهذه الأسباب لا يمكن النظر إلى الإنسان على أنه مجرد أداةٍ سلبية في يد الله، فالصفة الأساسية المميزة لحياة الإنسان، من حيث هي تحكمٌ حر في مصيره، هي الفاعلية الإيجابية. وأرفع رأي يمكن أن يتخذه الإنسان عن علاقته بالله هو القول بالتعاون الإيجابي، الذي يتخذ فيه الإنسان لنفسه الغايات الإلهية، ويغدو هو ذاته مساهمًا في تقدم العملية الكونية. ويرتبط بهذه الفكرة الجذابة، الرأي القائل إن الشر قوةٌ إيجابيةٌ حقيقية، ينبغي أن نعترف بكل ما لها من خطورةٍ أليمة، وهنا أيضًا يُظهر ست، كما أظهر في مسألة الشخصية، معارضته للهيجليين، الذين كان في تفاؤلهم السطحي تهرب من مشكلة الشر أكثر مما كان فيه حل لها.

ومن الواضح أن هذه الآراء الأخلاقية، إذا ما نُظِرَ إليها في سياق نتائجها الميتافيزيقية، تبدو أقرب إلى الروح الكانتية منها إلى الروح الهيجلية، كما أنها قريبة الصلة بمذهب مارتينو الأخلاقي. غير أن دين ست الأعظم، إلى جانب دينه لأخيه، هو — باعترافه — دينه لكتاب «الأخلاق Ethica»، من تأليف مواطنه لوري Laurie، الذي كان يدرس في جامعة إدنبرة في نفس الوقت، والذي لم توجِّه إليه الأوساط الفلسفية الاحترافية في ذلك الحين ولا فيما بعدُ اهتمامًا كبيرًا.

وقد عرض ست آراءه على شكل مذهبٍ أخلاقيٍّ كامل، في كتابٍ تالٍ أحرز نجاحًا كبيرًا، هو «دراسة في المبادئ الأخلاقية»، فقد وقف موقفًا مضادًّا لأنصار المذهب الطبيعي؛

إذ نظر إلى الأخلاق على أنها علم معياري، غايته الرئيسية هي كشف المثل الأخلاقي الأعلى، والمعيار الأسمى للقيمة الأخلاقية. ومن الممكن التمييز بين حلَّين متعارضَين من بين الحلول المتباينة لهذه المشكلة الأساسية، هما مذهب اللذة عند الأبيقوريين وأصحاب مذهب المنفعة، ومعياره هو الشعور، ومذهب القانون الصارم Rigorism عن الرواقيين والحدسيين وكانْت، ومعياره هو العقل. هذان الطرفان المتقابلان في حاجة إلى نظرية تتوسط بينهما، تعطي كلًّا من الشعور حقه، وتجمع بينهما في وحدة الطبيعة البشرية. ويطلق سث على هذا الموقف الأشمل اسم مذهب السعادة Eudaenonism أو أخلاق الشخصية. ولا يعني بذلك نظرية السعادة كما عرفها الأخلاقيون التجريبيون الإنجليز في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وإنما يعني الموقف المثالي الذي تجلَّى بأنقى صوره عند أفلاطون وأرسطو وبطلر وهيجل، وفي رواية «فاوست» لجوته، وفي شعر تنيسون وبروانج وأرنولد. وعلى حين أن شعار مذهب اللذة هو إرضاء الذات، وشعار مذهب القانون الصارم هو التضحية بالذات، فإن شعار مذهب السعادة (بهذا المعنى) هو تحقيق الذات. فالأمر الأخلاقي ليس موجهًا للشعور أو إلى العقل، وإنما إلى الذات الكاملة، التي تجمع بين هذا وذاك، وإلى شخصيةٍ حرة منظورًا إليها في ضوء جميع أفعالها وعلاقتها، وإلى ذات تنسجم جميع قدراتها، وتحيا حياةً أخلاقية ارتبط فيها الواقعي والمثالي ارتباطًا عضويًّا. فالذات الأخلاقية هي الوحدة التركيبية للوعي الذاتي، منظورًا إليها من وجهة النظر الأخلاقية. وهكذا فإن القانون الأخلاقي يقضي بأن ننمِّي — من فرديتنا الطبيعية — ذاتنا المثالية الشخصية الأصيلة. ولكي يكون الكائن شخصًا ينبغي أن يكون حرًّا، وعلى ذلك فإن قانون الكائنات العاقلة كلها هو الاستقلال الذاتي.

وبعد تحديد سث للمثل الأخلاقي الأعلى على هذا النحو، ينتقل إلى تطبيقٍ مفصَّل له على الحياة الفردية والاجتماعية، وهكذا ينتهي بميتافيزيقا للأخلاق يتحدث فيها عن الحرية والله والخلود. وهو في هذه الموضوعات لا يتجاوز — كما ذكرنا من قبلُ — البرنامج الذي وضعه في كتابه الأول، ولا يفترق في أية نقطةٍ أساسية عن آراء أخيه.

وليام ريتشي سورلي William Ritchie Sorley (١٨٥٥–١٩٣٥)

[تَعلَّم في إدنبرة وترينتي كوليدج بكيمبردج، وكان في ١٨٨٣ زميلًا في ترينتي كوليدج بكيمبردج، ومنذ ١٨٨٨ إلى ١٨٩٤ شغل منصب أستاذ المنطق والفلسفة في كاردف،

كما شغل منصب أستاذ الفلسفة الأخلاقية في أبردين من ١٨٩٤ إلى ١٩٠٠، وعُيِّن في ١٩٠٠ أستاذًا للفلسفة الأخلاقية في كيمبردج (خلفًا لسدجويك)، وتقاعد في ١٩٣٣.

مؤلفاته: «المنهج التاريخي The Historical Method»، مقال في كتاب «أبحاث في النقد الفلسفي» نشره أ. سث ور. ب. هولدين ١٨٨٣، «أخلاق المذهب الطبيعي The Ethics of Naturalism» ١٨٨٥ (الطبعة الثانية، ١٩٠٤)، «الاتجاهات الأخيرة في علم الأخلاق Recent Tendencies in Ethics»، ١٩٠٤، «الحياة الأخلاقية والقيمة الأخلاقية Moral Life & Moral Worth»، ١٩١١ (الطبعة الرابعة من ١٩٣٠)، «القيمة الأخلاقية وفكرة الله Moral Valence & the Idea of God» (محاضرات جيفورد)، ١٩١٨ (الطبعة الرابعة، ١٩٣٠)، «تاريخ الفلسفة الإنجليزية A History of English Philosophy»، ١٩٢٠، «القيمة والواقع Value & Reality» مقال في كتاب «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، نشره ج. هـ. مويرهيد، المجموعة الثانية، ١٩٢٥.

انظر، «و. ر. سورلي» بحثٌ تذكاري من تأليفف. ر. تينانت F. R. Tenant، في «أعمال الأكاديمية البريطانية»، ١٩٣٦.]

* * *

انضم سورلي إلى الحركة الجديدة في وقتٍ مبكر؛ إذ نجد في كتاب «مقالات في النقد الفلسفي» مناقشة أجراها للمنهج التاريخي. وقد كان الموضوع الرئيسي لكتاباته التالية هو المسائل الأخلاقية، التي نقدها ونظمها من وجهة النظر المثالية، وقد بحث مشكلات فلسفة القيمة على نحوٍ أدقَّ وأعمق، مما بحثها معظم أفراد المدرسة، وأحرز في مذهبه نتائج أعظم. وكان بحثه مرتبطًا بدراساته الأخلاقية ارتباطًا وثيقًا، وكان تعلقه بكانت وهيجل، على وجه العموم، أقل مما كان شائعًا بين زملائه من المثاليين. غير أنه استبق تمييز كانت للوجود إلى عالمين: عالم الطبيعة وعالم الغايات، وكان يماثل هيجل في سعيه إلى بناء مذهب وتعلقه الدائم بالكل، وبهذا كان يواجه كل أنواع الثنائية بمحاولة تجاوزها في وحدةٍ أعلى.

وقد تضمن كتاباه الأولان: «أخلاق المذهب الطبيعي» «والاتجاهات الأخيرة في علم الأخلاق» نقدًا عميقًا لمختلف صور الأخلاق الطبيعية، فبيَّن أولًا أن أصل الأفكار والأحكام الأخلاقية لا يمكن أن يُقرِّر شيئًا بشأن مشكلة قيمتها؛ إذ لا يوجد طريق يؤدي من الواقع

إلى القيمة، ومما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون، وهي فكرة استمدَّها من لوتسه، كما بيَّن ثانيًا أن المراحل الدنيا، في العملية التطورية، ينبغي أن تُفهَم في ضوء المراحل العليا وليس العكس. وقد عرض فيما بعدُ مذهبه كاملًا في كتابه الرئيسي «القيم الأخلاقية وفكرة الله»، ولخَّصه في مقال «القيمة والواقع».

فالوجود في كليته، الذي تكون مهمة الفلسفة هي الوصول إليه، يشمل عالمَين مختلفَين كل الاختلاف، عالم ما هو واقعي فحسب أو موجود، وعالم ما له قيمة. فالتقويمات شأنها شأن الإدراكات الحسية، من بين المعطيات الأصلية للتجربة، وصحيح أن فعل التقويم، وكذلك فعل الإدراك، هما فعلان ذاتيان، غير أن الموضوعات التي يتجه إليها هذان الفعلان ليست ذاتية، فبأي معنًى إذن تكون القيم موضوعية؟ يرد سورلي على هذا السؤال قائلًا إنها تكون موضوعية بقدر ما تكون علامةً مميزة للشخصية، فالأشخاص ينتمون إلى النظام الموضوعي للأشياء، وهم في نفس الوقت حملة القيم التي تظهر في حياتهم وشخصياتهم. وهكذا فإنهم ينتمون إلى كلا العالمَين اللذين أشرنا إليهما.

هذه الأفكار، التي ترجع أصلًا إلى كانت، قد اكتسبت طابعًا خاصًّا بفضل ارتباطها بلوتسه وفلسفة القيم المستمدَّة منه، والتي وضعتها مدرسة بادن Baden،[٩٩] واتفقت مع مذهب ريكرت Rickert[١٠٠] اتفاقًا يكاد يكون تامًّا، ولقد كان لهذا الاتجاه الفكري ذاته، الذي لم يلقَ في إنجلترا اهتمامًا كبيرًا، تأثيرٌ قوي في أجزاء أخرى من مذهب سورلي، فعرضه لمناهج العلوم، مثلًا، مستمدٌّ من ريكرت، ولا سيما فكرته عن العملية التعميمية في العلوم الطبيعية والعملية التخصيصية في العلوم التاريخية، ونظرته إلى الأولى على أنها تقوم بتجريد القيم، والثانية على أنها متوقفة على القيم، ولما كان مقر القيم هو الأفراد، والأفراد يتميزون بفردانية كيفية وعددية، فإن هذه الصفات تنتمي إلى ماهية ما له قيمة.

وعندما أخذ سورلي يضع تفاصيل نظريته الخاصة في القيم، ازداد اهتمامًا بالقيم الأخلاقية، وجعل لها آخر الأمر مكان الصدارة بالنسبة إلى كل القيم الأخرى، بوصفها

---

[٩٩] فرع من الكانتية الجديدة، كان في أساسه ثورة على المعقولية المتطرفة التي اتخذتها الاتجاهات المثالية بعد كانْت، ومحاولة لإيجاد دور للشعور، إلى جانب العقل، في الفلسفة، عن طريق فلسفة القيم. (المترجم)

[١٠٠] هيتريش ريكرت (١٨٩٣–١٩٣٦)، من كبار مؤسسي الكانتية المحدثة، أكد التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الروحية أو الحضارية، كما أكد موضوعية القيم التي رأى أنها هي الموضوع الحقيقي للفلسفة. (المترجم)

أنقاها وأشملها، ومن حيث إنها ترتبط بالقيم الأخرى جميعًا. وهو يميز بين القيم من حيث هي أداة، والقيم من حيث هي كامنة، فالأولى تنتمي حتى إلى الأشياء المادية، بقدر ما تدخل في علاقات مع الأشخاص، أما الثانية — وهي القيم بمعناها الصحيح — فلا تنتمي إلا إلى الأشخاص بوصفهم حَمَلتها، ولا تدخل هذه القيم الأخيرة في تركيب الكون عن طريق ارتباطها بالأشخاص.

ولقد شيد سورلي على نظرية القيم هذه مذهبه الخاص في الميتافيزيقا، الذي كانت مهمته الرئيسية، الرامية إلى تحقيق غايته الرابطة الجامعة، هي تجاوز ثنائية نوعَي الوجود، أعني الوجود الفعلي أو الطبيعي، والوجود ذا القيمة أو الأخلاقي. فعلى الميتافيزيقا أن تهتدي إلى المصدر الموحد الذي نشأ عنه هذان العالمان، والذي قد يعودان إليه ثانية. ولما كان العالمان يلتقيان في الإنسان، فلا بد من تصور هذه الوحدة العليا، وهي المطلق أو الله، من خلال مقولة الشخصية. فإذا شئنا أن نحقق النظرة المتكاملة التي تعطي كلًّا من القيم والوقائع الطبيعية حقها الكامل، فإنا لا نستطيع الاستغناء عن فكرة الله؛ فالله ضروري ليس فقط من حيث إنه خالق الكون الموجود، بل أيضًا من حيث إنه ماهية كل قيمة ومصدرها.

وحسبنا هنا أن نشير من بعيد إلى النتائج الميتافيزيقية لهذا الرأي، فقد وضع سورلي مصادرتَين ميتافيزيقيتَين، هي الحرية الفردية للإنسان، والغرضية الكونية للطبيعة. أما الأولى فتثير مشكلةً خطيرة هي علاقة الإنسان بالله في علمه الشامل وقدرته الكاملة. فوجود الشر وتلك الأحداث التي لا يجوز أن تُنْسَبَ إلى الإرادة الإلهية، وقدرة الإنسان على أن يسلك على نحوٍ مضاد للقانون الأخلاقي، هذه الحقائق وغيرها لا يمكن تفسيرها إلا على أساس افتراض أن الله يضع لقدرته الشاملة حدودًا، وأن تحديد الله لذاته هو جزءٌ أساسي من طبيعته. ويفضل سورلي هذا الموقف على محاولة الهيجلية الجديدة رد الأشياء والأشخاص إلى مجرد أحوال يظهر عليها المطلق، الذي يفقدون فيه — من وجهة النظر النهائية — كل ما يجعلهم يَبْدُون على ما هم عليه.

ومن الممكن أن تسمى مثالية سورلي مثاليةً أخلاقية، ما دامت ترتكز على مذهب للقيم تحتل القيم الأخلاقية مكان الصدارة فيه، ولما كان يعزو إلى الأشخاص — بوصفهم حملة القيم ووسطائها — مكانةً ميتافيزيقية تعلو على مكانة العالم الطبيعي، عالم الوقائع المادية الخالصة، فإن موقفه أقرب إلى مثالية باركلي منه إلى مثالية أفلاطون، فهي مثالية أشخاص فرديين يندرجون تحت روحٍ إلهية تتصور بدورها على أنها شخص، فهي

مثاليةٌ ألوهية، أقرب إلى تفكير «راشدال» منها إلى أي مذهبٍ معاصر. وبالمثل يرجع مذهب راشدال إلى باركلي، وإن يكن ارتباطه، داخل هذا المذهب، بالجانب الروحي على وجه التخصيص من ميتافيزيقا باركلي، أقوى بكثير من ارتباط سورلي به؛ فمثاليته موجَّهة ضد المثالية المطلقة عند المفكرين الأقوى تمسكًا بهيجل، وهي تتأثر بكانت أكثر ما تتأثر بهيجل. ولما كان اهتمام سورلي قد اتجه أساسًا إلى الأخلاق والميتافيزيقا، فإنه لم يعرض مذهبًا خاصًّا به في نظرية المعرفة.

هيستنجز راشدال Hastings Rashdall (١٨٥٨–١٩٢٤)

[كان من ١٨٨٨ إلى ١٨٩٥ زميلًا في كلية هرتفورد Hertford، ومن ١٨٩٥ إلى ١٩١٧ زميلًا في «نيوكوليدج New College» بأكسفورد، وفي ١٩١٧ أصبح أسقُفًا «لكارليل Carlile».

مؤلفاته «الأساس النهائي لمذهب الألوهية The Ultimate Basis of Theism»، مقال في كتاب Contentio Veritatis الذي ألَّفه ستة معلمين من أكسفورد في ١٩٠٢ (وقد أعيد طبع المقال في كتاب «الله والإنسان»، ١٩٣٠)، «الشخصية الإنسانية والإلهية Personality, Human & Divine»، مقال في كتاب «المثالية الشخصية Personal Idealism»، نشره هـ. سترت H. Sturt، ١٩٠٢، «نظرية الخير والشر The Theory of Good & Evil»، في مجلدَين، ١٩٠٧ (الطبعة الثانية، ١٩٢٤)، «الفلسفة والدين Philosophy & Religion»، ١٩٠٩، «مشكلة الشر The Problem of Evil»، محاضرة دينزجيت Deansgate، ١٩١٢، «الأخلاق Ethics»، ١٩١٣، «هل الضمير انفعال؟ Is Conscience an Emotion?»، ١٩١٤، «الحجة الأخلاقية على الخلود الشخصي The Moral Argument for Personal Immortality»، ١٩٢٠، مؤلفات نشرت بعد وفاته، «الأفكار والمُثل العليا Ideas & Ideals»، نشره هـ. ر. أ. ميجر H. D. A. Major وف. ل. كروس F. L. Corss، ١٩٢٨، «الله والإنسان God & Man»، نشره ميجر وكروس، ١٩٣٠، انظر، «حياة هـ. راشدال Life of H. Rashdall» تأليف ب. إ. ماتيسون P. E. Matheson، ١٩٢٨، ويحوي الكتاب فصلًا عن راشدال بوصفه فيلسوفًا ولاهوتيًّا، من تأليف ك. ج. ويب C. G. J. Webb.]

* * *

اتخذت المثالية طابعًا فريدًا عند راشدال، الذي كان من أقوى الزعماء تأثيرًا في المذهب الديني المُحدَث بإنجلترا. وربما كانت أول قوةٍ دافعة إلى تكوين نظرته المثالية إلى العالم هي تلك التي أتته من جماعة أكسفورد (فقد استمع إلى محاضرات جرين وهو طالب)، وإن يكن قد شعر منذ وقتٍ مبكر بنفور من المذهب عند برادلي وبوزانكيت، وازداد تحولًا إلى لوتسه، الذي رأى أنه هو الوحيد من المفكرين البارزين المُحدَثين الذي كان تفكيره مسيحيًّا بعمق ودون قيد أو شرط. غير أن ما اتصف به تفكيره من الوضوح والهدوء، وما اقترن به من ميلٍ قوي إلى الموقف الطبيعي، جعله لا يستفيد كثيرًا من الأعماق الغامضة للفلسفة الهيجلية؛ فاتَّجه بتفكيره، بدلًا من ذلك، إلى باركلي، الذي اجتذبته ميتافيزيقاه الدينية بوصفه لاهوتيًّا وبوصفه فيلسوفًا ذا ميولٍ مثالية. وبفضل استيعابه للأفكار الأساسية في ميتافيزيقا باركلي ونظريته في المعرفة، أصبح هو الباعث الحقيقي لمذهب الألوهية عند باركلي في القرن العشرين؛ أعني الباعث الأصيل الوحيد لهذا المذهب؛ ذلك لأن المحاولات الأخرى التي بذلها فرييه Ferrier وفريزر وكولينز وسيمون وغيرهم لم تلقَ إلا اهتمامًا عابرًا.

ولقد وضع راشدال، مقابل المثالية المطلقة، مثاليةً شخصية، فقد انبثقت فلسفته عن اقتناع بالطابع الفردي والفريد للشخص، سواء أكان ذلك الشخص إنسانيًّا أم إلهيًّا، وظلت مرتبطة بهذا الاقتناع ارتباطًا وثيقًا. ولقد أدت الحماسة التي دافع بها عن هذا الاعتقاد، والتي كادت تبلغ حد التعصب، إلى جعله يغمض عينَيه عن حقوق أو مزايا أية نظرية تقول بكيان فوق الفردي، أو كلي، قد يهدد قداسة الذاتية الشخصية وطابعها المطلق، وجعلته يستهل نشاطه الفلسفي في صحبة جماعة من الكتاب كانت تشمل بعض البرجماتيين، الذين لم يكن يجمع بينه وبينهم شيء إلا معارضته للمذهب المطلق. ويعبر المقال الذي ساهم به في مجموعة الأبحاث التي نشرها «هنري سترت» بعنوان «المثالية الشخصية»، عن الخطوط الرئيسية لتفكيره، الذي طبقه فيما بعدُ ووسعه في الميدانَين اللاهوتي والأخلاقي، وإن لم يكن قد تجاوزه في أية نقطةٍ أساسية.

فهو قد أعلن — متفقًا في ذلك مع باركلي اتفاقًا وثيقًا — أنه لا يمكن وجود مادة بلا ذهن، ولا أشياءَ جسمية موجودة في ذاتها، والذهن يوجد على صورة أشخاصٍ عارفةٍ مريدة، وكل ما ليس بذهن — بهذا المعنى — لا وجود له إلا في علاقته بذهن، فعالم الحقائق الأصيلة يتألف من أذهانٍ متناهية، ومن الذهن اللامتناهي الذي هو الله؛ إذ إن هذا الأخير ضروري لإعطاء أساسٍ موضوعيٍّ كامل للأشياء الخارجية التي تبدو أولًا

(في ترتيب المعرفة) في وعي الأذهان المتناهية، والذهن فردي على نحوٍ مطلق، وهو يتحقق دائمًا في وعيٍّ مستقل، دون أن يكون من الممكن نفاذ أي وعيٍ آخر فيه، أي إن الأشخاص يستبعد كل منهم الآخر. وقد طبق راشدال هذه الفكرة التي هي الأساسية في تفكيره، على علاقة الأشخاص المتناهين بالشخصية الإلهية، وانتهى من ذلك إلى استحالة استيعاب الشخصية الإلهية للأشخاص المتناهين. وهنا أعرب عن معارضته لأية صورة من المعاناة الصوفية لله أو الإدراك الحدسي له، على أنها تنطوي على قضاء على حدود الشخصية أو إذابة لها. والأمر الذي كان يود أن يصل إليه، هو إقامة الدين على برهانٍ عقليٍّ محض، ولم يتردد آخر الأمر في قبول النتائج المنطقية لمبدئه القائل باستقلال الشخصية واستحالة نفاذ غيرها فيها؛ وأعني بهذه النتائج، الفكرة القائلة إن الله متناهٍ، فقدرة الله تُحَدُّ بوجود الأشخاص الإنسانيين، والحقيقة المطلقة ليست هي الله، وإنما هي مجالٌ مشترك للأرواح الشخصية التي يكون الله واحدًا منها، وإن يكن هو الروح الرئيسية. وهذا الرأي مشابه لرأي ماكتجارت.

ولقد كان كتابه «نظرية الخير والشر» من أدق وأشمل الأبحاث الإنجليزية الحديثة في الأخلاق، وهو يصف موقفه، الذي كان أقرب إلى سدجويك ومور منه إلى جرين وبرادلي، بأنه «مذهب منفعة مثالي ideal utilitarianism»، وتبعًا لهذا المذهب، تكون للحياة المثلى ثلاث مقولاتٍ رئيسية، هي القيمة واللذة والسعادة (ومن هنا فإن إدراجه للذة ضمن خير الإنسان الحق يزعزع صحة تأكيده أن نظريته مضادة لمذهب اللذة). إن الأخلاق بطبيعة الحال مجالٌ قائم بذاته ولا نظير له، غير أنها مع ذلك مرتبطة بالميتافيزيقا وتنطوي على مصادراتٍ ميتافيزيقية، ولا سيما هذه المصادرات الثلاث: (أ) كل الأفعال الأخلاقية ينبغي أن تُنْسَبَ إلى الذات الفردية. (ب) أساس موضوعية الحكم الأخلاقي هو وجود الله. (ج) الخلود. وهكذا فإن الأخلاق عند راشدال تبدأ بالأشخاص الفرديين وتنتهي بالله، أما عن الشر فقد أكد أنه ليس مجرد مظهر، وإنما هو جزء من طبيعة الأشياء له من الحقيقة ما للخير؛ فهو إذن يتجنب التفاؤل الساذج الذي قال به أصحاب مذهب المطلق. ونظرًا إلى الطبيعة الإيجابية للشر، فإنه يتعين علينا مرةً أخرى أن نرفض فكرة شمول القدرة الإلهية.

وهكذا فإن فلسفته، التي تشبه فلسفة سورلي أكثر مما تشبه أية فلسفةٍ أخرى، يمكن أن توصف في عمومها إيجابيًّا بأنها إحياءٌ متأخر لمذهب باركلي، مع اهتمامٍ خاص بذلك الرأي في الشخصية، الذي كان من الواضح أن باركلي يقول به، ولكنه تركه في صورةٍ ضمنية. كما يمكن أن توصف سلبيًّا بأنها رد فعل على المذهب المطلق عند برادلي،

الذي يهدد قداسة الشخصية بخطرٍ كبير. ولقد تأثرت الأخلاق عنده بالتراث الإنجليزي في نواحٍ هامة، واتجهت أساسًا نحوَ مذهب المنفعة التجريبي عند مل وسدجويك ومور. وهكذا فإن القوة الفلسفية الدافعة التي تلقَّاها أصلًا من هيجلي أكسفورد قد عادت القهقرى إلى تراثه الفكري القومي، ولكن مع تأثره بالعناصر المثالية في هذا التراث إلى جانب عناصره التجريبية.

(٧) القسم السابع: أصحاب مذهب الألوهية وفلاسفة الدين

جيمس وورد James Ward (١٨٤٣–١٩٢٥)

[تَعلَّم في الكلية الطائفية في برمنجهام، وفي برلين وجوتنجن و«ترينتي كوليدج» بكمبردج، وفي ١٨٧٥ أصبح زميلًا في ترينتي كوليدج، وفي ١٨٩٧ عُيِّن أستاذًا للفلسفة العقلية والمنطق بكمبردج.

مؤلفاته: مقال بعنوان «علم النفس Psychology» في الطبعة التاسعة من «دائرة المعارف البريطانية»، ١٨٨٦ (أعيد نشره مع ملحق في الطبعة العاشرة، ١٩٠٣، وعدل المقال في الطبعة الحادية عشرة، ١٩١١، ثم أعيد تعديله في صورة كتاب سنة ١٩١٨، بعنوان «مبادئ علم النفس Psychological Principles»، الطبعة الثانية، ١٩٢٠)، «المذهب الطبيعي واللاأدرية Naturalism & Agnosticism» (محاضرات جيفورد)، في مجلدَين، ١٨٩٩ (الطبعة الرابعة في مجلدٍ واحد، ١٩١٥)، «عالم الغايات، أو مذهب الكثرة ومذهب الألوهية The Realm of Ends, or Pluralism & Theism» (محاضرات جيفورد)، ١٩١١ (الطبعة الثالثة، ١٩٢٠)، «الوراثة والذاكرة Heredity & Memory» (محاضرة سدجويك)، ١٩١٣ أعيد طبعها في كتابه «المقالات»، ١٩٢٧، «دراسة لكانت A Study of Kant»، ١٩٢٢، «مذهب إلوهي في الذرات الروحية A Theistic Monadism»، مقال في «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، نشره ج. ﻫ. مويرهيد، المجموعة الثانية ١٩٢٥.

مؤلفات نُشِرَتْ بعد وفاته، «مقالات في الفلسفة Essays in Philosophy» نشر الكتاب و. ر. سورلي وج. ف. ستوت G. F. Stout، ١٩٢٧، مع بحثٍ تذكاري من تأليف أ. ف. كامبل O. W. Campbell (ابنته)، «قاموس السير القومية»، ١٩٢٢–١٩٣٠.]

* * *

اتخذت المثالية عند وورد — وهو مفكر كان مشهورًا ذا مكانةٍ رفيعة في انجلترا، ولكنه كان شبه مجهول خارجها — صورةً تختلف اختلافًا أساسيًّا عن أي مذهب بحثناه حتى الآن، وذلك بعد أن تخلصت من ارتباطاتها القديمة، فهي مثالية أكثر تحررًا ومرونة من هذه المذاهب. ولم تكن مرتبطة لا بالمذهب الهيجلي كما عرضه القدامى المتمسكون بالأصل، ولا كما عرضه المحدثون والمدرسة المتحررة، ولا بأية مدرسة أو أي مذهب على الإطلاق. فقد كان لمثاليته هذه صدرٌ رحب، يستجيب لمؤثراتٍ متعددة متنوعة، ولكنها، على الرغم مما اكتسبته من هذه النزعة التلفيقية من عمق، قد فقدت الاتساق المتين والوحدة الراسخة التي اتصفت بها المذاهب الأخرى. وهكذا كان هذا المذهب من أوضح المذاهب تعبيرًا عن تزايد انفصال المثالية الإنجليزية عن مصدرها ووحيها الهيجلي الأول. فنقطة البداية الأساسية في تفكير وورد لم تكن قوةً فلسفيةً دافعةً أصيلةً ملزمة، وإنما كانت أبحاثًا علميةً متخصصة، وصراعًا دينيًّا باطنًا أحسَّ به، واعترف بوجوده منذ وقتٍ مبكر، وكان هذان العاملان: العلم التجريبي واللاهوت، خليقَين بإحداث تأثيرٍ حاسم في النظرة التي كوَّنها في سنواته المتأخرة عن العالم.

وبعد صراعٍ ذهنيٍّ حاد، انشقَّ وورد عن اللاهوت، واعتزل منصبه الديني في كنيسة «الرافضة Non Conformist»، وكرَّس حياته للعمل العلمي، واتخذت أولى دراساته الجديدة صورة بحثٍ علميٍّ متعمق في مجالَي علم الحياة وعلم النفس. وسرعان ما تركز اهتمامه الأساسي في هذا الأخير، وأصبح واحدًا من كبار علماء النفس الإنجليز، إلى أن تحول في وقتٍ متأخر نسبيًّا (في العَقْد الأخير من القرن الماضي)، إلى بحث مسائلَ فلسفيةٍ متخصصة. ولقد كان مستوى أعماله في علم النفس، التي يشيع الاعتراف اليوم بأنها كانت أعمالًا رائدة ذات أهميةٍ عظمى في التطور التالي لهذا العلم، أرفع كثيرًا من مستوى أعماله في الفلسفة؛ لذلك فمن واجبنا أن نُكرِّس للأولى حيزًا بسيطًا، وذلك على الأقل لما لها من أهميةٍ فلسفية ولتأثيرها الكبير في فلسفته الخاصة. هذه الأعمال متضمَّنة في مقاله المشهور في «دائرة المعارف البريطانية» سنة ١٨٨٦، وهو المقال الذي عُدِّلَ مرتَين فيما بعدُ، ثم اتخذ صورته النهائية في كتابه «مبادئ علم النفس» (١٩١٨) الذي أصبح في أهميته كتابًا كلاسيكيًّا.

ولقد كان علم النفس عنده — كما أشار هو ذاته — يدين بأكبر الفضل للألمان: هربارت ولوتسه وفنت وبرنتانو. وعلى الرغم من أن جذوره كانت متغلغلة في التراث القومي في نواحٍ كثيرة، فإنه قد بدأ السير في طريقٍ جديد إذ انصرف عن النزعة العقلية

(intellectualism) في المدرسة الإنجليزية، وارتفع عن مستوى المذهب الترابطي القديم، وعلم نفس الملكات، فقد أكد وورد — متفقًا في ذلك مع لوك وخلفائه — أن علم النفس هو علم التجربة «الفردية»، على أساس أن لكل حادث ذهني مقره في الحياة الفردية، كما أكد أن التجربة التي يتعين على علماء النفس دراستها ليست تجربة المعرفة أو التلقي (reception) فحسب، وإنما هي تتحدد أساسًا باهتماماتٍ عملية تمارس عملها من خلال الشعور والإرادة، والمهمة الوحيدة للتجارب البشرية هي أن تخضع للإرادة وتخدم سلوكنا، والاعتراف بذلك هو مفتاح فهم علم النفس. غير أن التجربة، وإن تكن في أساسها نزوعية أكثر منها معرفية، لا يمكن أن تكون ذاتية تمامًا، فهي منذ البداية تنطوي على عاملَين: ذاتٍ حقيقيةٍ فعالة، ومقابل لها هو عالَمٌ حقيقي، بحيث يرتبط الاثنان ارتباطًا متبادلًا بوصفهما جزأَين متشابكَين متعاونَين في كلٍّ واحد، وبحيث لا يتميزان إلا بالفكر، لا في الواقع.

أما الوعي — الذي أطلق وورد على مكوناته وصفًا عامًّا هو «الماثلات presentations» فليس كثرة لا رابط بينها، بل إن له وحدة، ووحدته تتخذ صورة مجرًى متصلٍ موضوعي، أي كل موضوعي. ويتميز مجرى التجربة بالتنوع المتزايد لهذا المجرى المتصل عن طريق تغيرات في الماثلات المكوِّنة له، «فلدينا في أية لحظة مُعيَّنة كلٌّ مُعيَّن من التمثلات ومجال للوعي.» هو واحد ومتصل نفسيًّا، وفي اللحظة التالية لا يكون لدينا مجالٌ جديد تمامًا، وإنما تغيرٌ جزئي في داخل المجال القديم،[١٠١] فكل تجربةٍ جديدة ليست عنصرًا زائدًا مضافًا، وإنما هي تعديل لكلٍّ موجود من قبلُ، تدخل عليه بعض التعقيد الجديد، أي إنه ليس ثمة ماثلات منفصلة. لذلك فإن الوعي ليس مجموعة من الوحدات المتميزة المستقلة، وإنما هو عمليةٌ متصلة يطرأ فيها تنوعٌ مستمر على مجال المثول أو الحضور. وعلى هذا النحو تجاوز وورد الرأي الميكانيكي للتجريبيين، وهو الرأي الذي لا يكون على عالم النفس فيه إلا أن يُحلِّل (كالمشرح أو الكيميائي)، محتوى التجربة إلى عناصره، ثم يختبر كلًّا منها على حدة. أما تلك التمييزات التي تصف فيها العملية بأنها تنوع واستيعاب واختزان فهي في رأي وورد تعبر عن طابع «المرونة» الذي يتصف به الاتصال المثولي.

[١٠١] مبادئ علم النفس، ص٧٧.

كل هذا ينطوي على هدم لأسس النظريتَين اللتين كانتا شائعتَين عندئذٍ، أعني النظرية الترابطية ونظرية الملكات الذهنية، فالترابط ليس عمليةً سلبية شبه آلية تتداعى فيها محتويات الوعي وتدخل في علاقاتٍ جديدة بعضها مع البعض بطريقةٍ آلية، وإنما تتحكم فيه من البداية إلى النهاية ذاتٌ غرضية تنتقي وتختار هذه التجربة أو تلك نظرًا إلى ملاءمتها لغاياتها الخاصة. وقد أدى اهتمام وورد هذا بالانتقاء الغرضي إلى قوله بأن الانتباه هو الوظيفة الرئيسية للوعي، واتخاذه منه فكرةً رئيسية في علم النفس. ولقد ذهب وورد إلى حد بحث كل نشاط ذهني على حدة، ناظرًا إليه من خلال فكرة الانتباه، ووسع نطاق هذا اللفظ بحيث يشمل كل ما كان يندرج قبل ذلك تحت مفهوم الوعي. فالوعي هو دائمًا مقدارٌ أعظم أو أقل من الانتباه إلى ما هو جديد في الاتصال المثولي. وهو كما لاحظنا من قبلُ، ليس ذا طابعٍ معرفيٍّ بحت فحسب، وإنما هو إدراك وانتقاء مقصود للمعطيات اللازمة للنشاط الغرضي للذات. وهكذا يحل الانتباه محل الملكات القديمة، التي كانت متميزة ومنعزلة في معظم الأحيان، ويغدو هو الوظيفة الأساسية الواحدة التي تتحكم فيها، أما التمييز في داخل الانتباه فإنه تمييز في الدرجة، وكل أوجه نشاطه إنما تهدف إلى خدمة اهتمامات. فإذا ما عبَّرنا عن التصور النفساني الناتج عن هذا كله بصورةٍ عامة، كان تصورًا لذاتٍ إيجابيةٍ منتبهة، بوصفها الرابطة الضرورية التي تجمع بين مختلف أنواع التمثل.

لقد توسع وورد فيما بعدُ في نظرته هذه، إذ ربطها بميتافيزيقاه وعرَّف التجربة، التي سبق أن وصفها من خلال فكرة الاهتمام الانتقائي قبل كل شيء، بأنها عملية حفظ للذات، وبذلك تكون ممتدة بقدر امتداد الحياة ذاتها. فالنشاط المعرفي متشابك تشابكًا تامًّا مع جميع ظروف حياة الذات العارفة، ولا يمكن فهمه إلا في علاقاته بها، أما تصور الذات على أنها نظريةٌ خالصة، فما هو إلا تجريدٌ محض. ولقد قبل وورد رأي كانت في الوحدة التركيبية للإدراك الذاتي، غير أنه رأى أن المركب لا يكون ممكنًا دون اهتمامٍ عمليٍّ ما بالأشياء، ودون دافع إلى الفعل، فالتجربة وحدةٌ حيةٌ عينية تؤدي عملها بوصفها كلًّا، والجانب الأهم من جوانبها التي يمكن التمييز بينها هو الجانب العملي لا النظري، ونتيجة لهذا الرأي الأساسي، يمكن إدراج وورد ضمن الممهِّدين الأوائل لـ «فلسفة الحياة Lebensphilosophie» التي أصبحت شائعة فيما بعدُ. كما أنه مهد الطريق — بوجهٍ خاص — للحركة البرجماتية، وكان له تأثيرٌ باقٍ على بعض قادة هذه الحركة، مثل جيمس وشيلر، وهو تأثير لا يقلل من حقيقة كونه غير واضح في كل الأحوال؛ ذلك لأنه،

عندما جاء الوقت الذي ظهرت فيه البرجماتية، قرب نهاية القرن الماضي، كانت أفكار وورد قد أصبحت مشاعًا بين الجميع، كذلك استبق وورد برجسون في نظريته في الزمان.

فقد ميز الزمان المجرد في الفيزياء، وهو زمان لا شدة ولا كثافة له، من الزمان كما نُجرِّبه، وأطلق على هذا الأخير — نظرًا إلى كونه كميةً كثافية — اسم «المدة». وعلى الرغم من أن وورد قد عرض هذه النظرية في مقاله الذي صدر عام ١٨٨٦، وأن برجسون لم ينشر نظريته إلا في ١٨٨٩ (في كتابه «المعطيات المباشرة للوعي Les donnéos immédiate de La conscience») فالأرجح أن الاثنين كانا مستقلَّين.

ولقد أحدثت أفكار وورد الجديدة انقلابًا في مجال علم النفس كان له تأثيره الهائل، فلم يعد من الممكن — منذ ذلك الحين — السير في طريق التجريبية المألوف، الذي كان «بين Bain» آخر ممثلٍ هامٍّ له، وأصبح لزامًا على عالم النفس، إذا ما شاء ألا تتهم آراؤه بأنها باليةٌ عتيقة، أن يتبع طريق وورد. وما زال علم النفس الإنجليزي حتى اليوم ملتزمًا، في جميع النقاط الأساسية، ذلك الطريق الذي حدد وورد معالمه، وأشهر تلاميذه هو ستوت G. F. Stout، وفي أمريكا ظهرت في الوقت ذاته حركة تسير في نفس الاتجاه، كان الفضل فيها يرجع إلى علم النفس الإرادي voluntaristic عند وليم جيمس، وينبغي أن يضاف إلى ذلك أن الانقلاب الذي أحدثه وورد لم يتخذ صورة انشقاقٍ حاسم عن المناهج التقليدية في البحث النفسي، وإنما اتخذ صورة تصحيحٍ هادئ لوجهة النظر العامة التي كان من الشائع النظر بها إلى ظواهر الحياة الذهنية وتركيبها، فمناهجه كانت قريبة الشبه من مناهج لوك وهيوم إلى حدٍّ بعيد، أي إنها كانت استبطانية. وهو لم يترك في كتاباته مكانًا لعلم النفس التجريبي أو الفسيولوجي أو المرضي، ولم يلجأ إلى المنهج المقارن إلا لمامًا وبحذر، وذلك بوصفه وسيلة لتوضيح النتائج لا لكشفها، فهو — مثل برنتانو[١٠٢] — قد بدأ بالإدراك الباطن، ووصف المعطيات المباشرة للوعي الفردي.

ولقد استُمِدَّ مذهب وورد في الفلسفة من مصادرَ متعددة؛ من ليبنتس وباركلي وكانْت ولوتسه (الذي تأثر به تأثرًا قويًّا خلال السنوات التي قضاها طالبًا في جوتنجن)، وكل الاتجاهات الفلسفية المعاصرة في وطنه.

[١٠٢] فرانتس برنتانو (١٨٣٨–١٩١٧)، فيلسوف ألماني، عارض في مذهبه فلسفة كانت والمثالية الألمانية، وقال بنوع من المذهب الواقعي، وقد ميز في نظريته في علم النفس، بين ثلاث ظواهر أساسية: التصور والحكم والإرادة، وقد أكد أهمية عنصر «القصد» في كل فعلٍ ذهني، وهو من المُمهِّدين لنظرية الجشطلت في علم النفس. (المترجم)

وقد تناول في أول كتابٍ ميتافيزيقيٍّ رئيسي له: عالم الطبيعة، والمذهب الطبيعي واللاأدرية اللذين نشآ عن تأمل هذا العالم. وكان موضوع كتابه الثاني هو عالم الغايات، ومذهب الكثرة ومذهب الألوهية اللذان نشآ عن تأمل عالم الغايات هذا. ومن الواضح أن هذا التقابل مستمَد من الثنائية المماثلة التي وضعها كانْت، وأن تفكير وورد هو في عمومه أقرب إلى كانت بكثير منه إلى هيجل.

وهكذا كان وورد يسعى، في المحل الأول، إلى الوصول إلى فهمٍ فلسفي للعالم الذي يتمثل لنا في العلوم الطبيعية، فكانت النتيجة اختبارًا من أعمق وأشمل الاختبارات التي تعرض لها المذهب الطبيعي واللاأدرية في ذلك الوقت. ولقد تتبع وورد هذين المذهبَين في جميع اتجاهاتهما وتفرعاتهما الممكنة والفعلية، وتعقبهما في أشد مخابئهما خفاءً، وكشف عن المصدر المشترك للمذهب الآلي، والمذهب التطوري، ومذهب الموازاة بين المجال النفسي والمجال المادي، وأوضح أن مثل هذه النظريات ليست كافية بالنسبة إلى أية فلسفة تتجاوز جميع الأوجه الجزئية للكل. وهكذا صاح في خصومه قائلًا: «إن في السماء والأرض لأكثر مما حلمت به الفلسفة الطبيعية.»[١٠٣] وهذه الصيحة تمثل، بمعنًى ما، النتيجة النهائية لنقده الذي كان شديد العمق والتأثير.

أما الرأي الآلي في العالم الذي يكون في رأي وورد أساس كل بحث علمي، فهو تجريدٌ واحد ضخم، وهو نتيجة لنظرةٍ متحيزة أساسًا إلى جانبٍ واحد، تنتقي من الواقع وجهًا جزئيًّا، وتنظمه وتتعقبه حتى آخر نتائجه. وهذا التركيز الضيق هو سبب روعة هذه النظرية ونجاحها، وهو أيضًا سبب زيفها الكامل من حيث هي نظرة إلى العالم فهي تعبر عن كل شيء من خلال الكم المقاس، وتعرض برموز رياضية. غير أن كل ما هو فرد عيني، وكل ما يضفي على الحياة مضمونًا ونبضًا ولونًا، ينزلق من خلال المسام الواسعة لشبكة التصورات المجردة هذه، فمن المحال أن تكون هذه «الحركة التي لا لون لها الذرات»، وهذا «النسيج الطيفي للتجريدات غير الملموسة»، وهذه «الرقصة التي ليست من هذا العالم، والتي تؤديها مقولات لا حياة فيها.»[١٠٤] من المحال أن تكون هذه هي الواقع، وحتى لو كانت تنطوي على إشارةٍ خافتة إلى العالم العيني الذي جُرِّدَت منه، فلا يمكنها — عن طريق مضمونها وتركيبها الخاص — أن تجيب عن السؤال عن ماهية

[١٠٣] «المذهب الطبيعي واللاأدرية»، ١٨٨٩، المجلد الثاني، ص٨٠.

[١٠٤] برادلي، «مبادئ المنطق»، الكتاب الثالث، الباب الثاني، الفصل الرابع، القسم ١٦.

الطبيعة الحقيقية للعالم العيني، ففي ذلك الإطار التخطيطي الذي لا يتناول سوى نقاطٍ متجانسة للقوة لا ترتبط فيما بينها إلا آليًّا، يكون من العبث أن يبحث المرء عن دلالة وقيم وغايات، ومن المستحيل أن يجدها.

ومن الواضح أن وورد — في نقده القاسي هذا للمذهب الآلي — قد أخفق في الاحتفاظ بتمييز العلم الطبيعي بما هو كذلك، والنظرة الطبيعية إلى العالم، التي تقوم عليه عادةً، وبذلك «أفرغ الطفل مع تفريغه مياه الحمام.» بل وحمل على التفكير العملي بمعناه الدقيق على أساس أنه أدى بالفعل، في كثير من الأحيان، إلى نتائجَ فلسفيةٍ مشكوك في صحتها إلى حدٍّ بعيد، وهذا يبدو غريبًا، إذا أدركنا أن وورد نفسه قد بدأ حياته الأكاديمية عالمًا، واستخدم مناهج العلم بنجاحٍ كبير. غير أن لهذه الغرابة دلالتها الخاصة، فقد تعين عليه أن يتخذ موقفًا نقديًّا شديدًا من وجهة النظر والمناهج المميزة للعلم الطبيعي، حتى يتمكن من أن يُدخل في مجال الاهتمام الفلسفي ميدانًا آخر للمعرفة كانت الفلسفة الإنجليزية حتى ذلك الحين تتجاهله تجاهلًا غاشمًا، وأعني به التاريخ. ففي العلوم التاريخية، على عكس العلوم الطبيعية، نصادف كائناتٍ فردية عينية، ينطبق عليها ما نعنيه بالحقائق، من حيث إنها تضع لنفسها غايات، وتحقق قيمًا وتكون جزءًا لا يتجزأ من عينية الحياة وواقعيتها، ولقد كان وورد — مثل سورلي — مدينًا بهذا الرأي للأبحاث التي قام بها هينريش ريكرت في مناهج المعرفة، وهي الأبحاث التي لا يبدو أن أي فيلسوفٍ إنجليزيٍّ آخر قد أبدى بها أي اهتمام.

فلدينا إذن، داخل الوجود من حيث هو كل، تقابلٌ حاد بين عالَمين، فهناك من جهة الطبيعة، وعالم الحوادث الآلية، الذي يسوده الاطراد والضرورة التجريبية، وهو عالم من العموميات والتجريدات، ليس فيه مكان للأفراد العينيين أو للتلقائية والابتكار والقيم والغايات، ولدينا من جهةٍ أخرى عالم القيم والغايات، عالم التاريخ، والعيني والفردي، الذي لا يكون الفعل الأخلاقي ممكنًا إلا فيه، والذي تحل فيه الغرضية والحرية البشرية محل قيود العِلِّية الآلية. غير أن هذا التمييز القاطع ينبغي ألا يؤخذ على أنه يعني انفصالهما التام؛ إذ يتضح من وجهة نظر أعلى أنهما منظوران جزئيان إلى عالمٍ واحد، وينبغي بالتالي أن يجمعهما الفكر في وحدة، ومهمة الفلسفة هي كشف هذه الوحدة، وكذلك تحديد أي وجهيها هو الأعمق والأشمل.

وكما هو المتوقع، فإن وورد قد جعل العالم الطبيعي مشتقًّا من العالم الروحي. ومن الأدلة على ذلك أن الطبيعة، عندما نواجهها بجهاز العلم العقلي، تجيب عن الأسئلة التي

نوجهها إليها، وفي ذلك تحقيق لصحة الوسائل التي اصطنعها الإنسان للسيطرة عليها. وإذن فهلا يكون لنا الحق أن نستدل من ذكاء الروح الباحثة على ذكاء الطبيعة، أو على الأقل: على وجود مبدأٍ ذكيٍّ كامن فيها؟ وفضلًا عن ذلك، فإن آخر أبحاث العلم قد أثبتت أن الحياة العضوية تمتد في العالم غير العضوي المزعوم أبعد مما اعتقدنا حتى الآن، وليس هناك ما يمنع من أن نكتشف للحياة حدودًا أدنى من ذلك. مثل هذه الاعتبارات أدت بوورد في النهاية إلى افتراض أن الطبيعة حية وفردانية في جميع أرجائها. ويسمى وورد مذهب شمول النفس هذا باسم «الواحدية الروحية spiritualistic Monism»، لكي يوضح بذلك تضادها المباشر مع الواحدية المادية عند اللاأدريين والتطوريين وغيرهم من أصحاب المذهب الطبيعي، فالطبيعة غائية في جميع أرجائها، وهي عالم من الغايات والطبيعة المطبوعة nature naturals هي في واقع الأمر الطبيعة الطابعة nature naturals.

غير أن الواحدية الروحية ليست إلا موقفًا عامًّا، وهي لا توضح شيئًا عن الطريقة التي تصنع بها الأشياء على وجه التخصيص، أو عن مصدر هذه الأشياء وغايتها، أو عن قيمتها والغايات التي تستهدفها، وما إلى ذلك. وعلينا لكي نجيب عن هذه الأسئلة، أن نبدأ من جديد، ونسير، ونحن نفعل ذلك بطريقة «تجريبية من الأساس radically empirical» (وقد استخدم وورد — مثل وليم جيمس — نفس هذا التعبير)، فإذا ما نظرنا إلى الواقع من وجهة النظر الجديدة هذه، ظهر لنا مباشرةً في كثرة من المراكز المجربة التي تتصل فيما بينها اتصالًا متبادلًا، ويطلق وورد على هذه الوحدات اسم الذرات الروحية monads، أو الكمالات entelechies،[١٠٥] كما يطلق على أدنى ما يمكننا تصوره منها اسم الذرات الروحية أو البحتة، وأحيانًا يسميها ب «أشباه النفوس psyeehoids».

وتنشأ هذه الأخيرة من أصلٍ مشترك بين جميع الذرات الروحية (ربما كان اتصالًا لا تنوُّع فيه) يكوِّن البيئة التي تعيش فيها هذه الذرات، إن جاز هذا التعبير. ومن الواجب النظر إلى جميع الذرات الروحية على أنها أفراد؛ إذ ليس فيها واحدة تشبه الأخرى، ومع

[١٠٥] لفظ «الإنتلخيا» يعني، في أصل الاشتقاق اليوناني، ما تكون غايته في ذاته، وهو يصف ما هو كامل أو مكتمل، فالموجود الذي يتصف «بالكمال» يقال في مقابل ذلك الذي يكون بالقوة، ومن أشهر استعمالاته وصف أرسطو للنفس بأنها «الكمال الأول لجسمٍ طبيعي ذي حياة بالقوة.». (المترجم)

ذلك فهي لا تكون منعزلة أبدًا، وإنما تمارس دائمًا — بعضها على البعض — أفعالًا وردود أفعال، وتشكل نفسها في صورة جماعاتٍ اجتماعية، ولا سيما في المستويات العليا للذات الروحية، ومن الواجب النظر إليها أيضًا على أنها تسعى أساسًا نحو غايات، بحيث إن غايتها العليا أو قانونها الأعلى هو حفظ الذات.

ولسنا بحاجة إلى تتبع مذهب الذرات الروحية هذا أبعد من ذلك؛ ما دام يتفق مع مذهب ليبنتس في جميع النواحي الهامة فيما عدا أنه يجعل للذرات الروحية نوافذ ويترك جانبًا فكرة الانسجام المقدر pre established harmony، وكثيرًا ما وصف وورد مذهبه هذا بأنه مذهب كثرة pluralism، وهو بالفعل يلتقي مع فلسفة الكثرة عند جيمس في نقاط تزيد على نقاط التقائه مع أي مذهبٍ حديث. ويكوِّن هذا المذهب ما يمكن تسميته بالطابق الأسفل في بنائه الميتافيزيقي، فليس في وسعنا أن نبقى هنا مع هذه الكثرة، فالكثرة — بقدر ما يمكن المضي فيها — هي موقفٌ متسق تمامًا مع ذاته، كفيل بإرضاء حاجاتنا العقلية وقتًا ما، غير أنه موقفٌ ناقص، يحيلنا إلى موقف أعلى يتجاوزه، سواء في حدوده الدنيا أو في حدوده العليا، فلا يمكن أن توجد كثرة من الموجودات المتناهية ما لم توجد وحدة تكمن من ورائها وتشتمل عليها. صحيح أننا لا نستطيع التحقق من هذه الوحدة علميًّا، فهي تسير بنا إلى ما بعد عالم الوقائع، ولهذا السبب ينكر التجريبي الأصيل حقيقتها، غير أن هذا لا يدل إلا على أنه لم يرتفع بعدُ إلى مستوى وجهة النظر الفلسفية الحقة، فليس للفلسفة بمعناها الصحيح تعامل مباشر مع الوقائع، وحسبها أن تتجنب مناقضة التجربة. صحيح أن الكل الذي تحاول الفلسفة فهمه يشمل الوقائع، غير أن أية نظرية تكتشف وحدة الكثرة بأكملها، وتكشف عن معناها العام، لها ما يبررها فلسفيًّا، حتى لو لم يمكن تحقيقها تجريبيًّا.

والموقف المكمِّل لمذهب الكثرة هو مذهب الألوهية، وقد بلغ وورد هذه النقطة المتوِّجة لمذهبه بقفزةٍ تأمليةٍ جريئة من الذرات الروحية المتناهية الكثيرة نسبيًّا، إلى وحدةٍ لا متناهيةٍ مطلقة، فوجود الكثرة يرتكز على الألوهية ويستهدفها، أي إن الله مصدر الكثرة وتتويج له.

وهنا يكون موضع معالجة وحل المسائل الميتافيزيقية النهائية كفكرة التطور ومشكلة الحرية والخلود وطبيعة الله، وأهم من هذا كله: مشكلة علاقة الموجودات المتناهية بالمطلق. ولسنا نستطيع أن نقدم إلا لمحاتٍ عامة من أبحاث وورد المفصلة في هذه المسائل، فالله روح لها عقل وإرادة، ومن ثم فهو شخصي، وهو خالق العالم وحافظه

ومدبره. غير أنه في خلقه للعالم قد فرض حدًّا على ذاته، ولكن هذا لا يعني بطبيعة الحال أنه جعل لنفسه ماهية متناهية، فهو — بوصفه خالقًا — يعلو على العالم، ولكن ليس بالمعنى الذي يقصده أصحاب مذهب الألوهية الطبيعية (deists) والقائل إنه يظل خارجًا عن العالم، فلا يمكن فهم الخلق إلا على أنه الحضور الدائم للمبدأ الخلاق في الخلق، بحيث يكون الله في نفس الوقت باطنًا، يحرك العالم من داخله. ولم يستطع وورد أن يجد بين العلو والكمون رابطةً تصورية، غير أنه تمسك بالفكرتَين معًا؛ لأن عمق شعوره الديني حال بينه وبين القول بمذهب «شمول الألوهية pantheism» في صورته الخالصة من جهة، كما حال بينه، من جهة أخرى، وبين القول بمذهب الألوهية الطبيعية deism، وهو المذهب الذي يرى أن الله ينسحب من العالم عندما يخلقه، ويأخذ ما يمكن تسميته «بإجازة» بعد ما بذله من مجهود. ولقد أدى به موقف التوسط هذا إلى أن ينسب القدرة الخالقة إلى الإنسان بدوره، فالله حين جعل الناس أحرارًا، قد خصَّهم بأن يكونوا شركاءه في العمل على تحقيق غاياته. ولما كان الإنسان شريكًا لله في هذه المهمة على قدم المساواة، فإنه يضطلع بمسئوليةٍ كاملة عن أعماله، وهو في الوقت ذاته قادر على ارتكاب الشر، فالشر الأخلاقي هو العقدة الكبرى في أي مذهبٍ ألوهي. ولكن لما كان الله كامنًا في العالم، فلا بد أن تكون للخير الغلبة آخر الأمر على الشر، فالشر هو تعكير صفو النظام الأخلاقي، وهو ليس مبدأً إيجابيًّا، له طبيعته وحقيقته الخاصة به، إلى جانب الخير، بل إنه نسبي بالقياس إلى الخير فحسب، ومن هنا فإنه سينهزم بالتدريج أمام الخير ويتلاشى فيه. «ففي الأشياء الشريرة نوع من الروح الخيرة.»[١٠٦]

وهكذا فإن الكون عند وورد يختلف عنه عند برادلي وبوزانكيت في أنه ليس كونًا سكونيًّا، وإنما هو يصعد من مرحلة إلى أخرى حتى أعلى ذروةٍ روحية وهي الله. ولقد اجتذبته — مثل معظم معاصريه — فكرة التطور، وأدمجها في مذهبه إدماجًا وثيقًا. غير أن المعنى الذي تكتسبه هذه الفكرة في مذهبٍ ألوهي يختلف تمامًا عن معناها في مذهبٍ طبيعي أو مذهب للكثرة؛ إذ لا يعود معناها هو التكشف التدريجي لما كان موجودًا منذ البداية، وإنما هي تعني النشوء الجديد، والتركيب الخلاق، والظهور

[١٠٦] شكسبير، هنري الخامس، الفصل الرابع.

المستمر لإمكانياتٍ جديدة، وهي تدل على وجود انسجام عند نقطة البداية فضلًا عن نقطة الهدف، وليس فقط عند نهاية عملية تسير قدمًا، وقد لا تكون لها نهاية على الإطلاق.

فإذا ما عدنا بنظرتنا إلى مذهب وورد في مجموعه أمكنا أن نرى المثالية فيه وقد اتخذت صورةً جديدة، استُوعبت فيها — على نحوٍ يفوق بكثير ما سبق أن عرضناه من المذاهب — كثرةٌ زاخرةٌ متنوعة من الأفكار، بعضها لا تربطه صلةٌ وثيقة بوجهة النظر المثالية. صحيح أنه ظل يحتفظ بالنزوع إلى التأمل فيما وراء حدود التجربة، ويسعى إلى بلوغ وحدةٍ نهائية، غير أننا لا نشعر لديه بأن المركب منبثق عن اتساقٍ فكريٍّ أصيل، فالعناصر أكثر عددًا وأشد تنوعًا من أن تُكوِّن وحدة حقيقية، وكثيرًا ما تظل منضمة بعضها إلى بعض على نحوٍ خارجي فحسب. غير أن هذا ليس إلا دليلًا آخر على قوة الدافع التأملي الذي أحدثه ميتافيزيقي لدى شخص كانت مواهبه أقرب إلى مجال متابعة الأبحاث العلمية واختبار المشكلات الفلسفية في طابعها الجزئي.

كلمنت تشارلس جوليان وب Clement Charles Julian Webb (وُلِدَ في ١٨٦٥)

[كان من ١٨٩٩ إلى ١٩٢٢ زميلًا ومدرسًا بكلية ماجدالين في أكسفورد، وفي ١٩٢٠ كان أول أستاذ لكرسي «أوريل Oriel» في فلسفة الدين المسيحي بأكسفورد، وتقاعد في ١٩٣٠.

مؤلفاته، «مشكلات في العلاقات بين الله والإنسان Problems in the Relations of God & Man»، ١٩١١، «النظريات الجماعية في الدين والفرد Group Theories of Religion & the Individual»، ١٩١٦، «الله والشخصية God & Personality» (محاضرات جيفورد)، المجموعة الأولى، ١٩١٩، «الشخصية الإلهية والحياة البشرية Divine Personality & Human Life» المجموعة الثانية، ١٩٢٠، «الفلسفة والدين المسيحي Philosophy & Christian Religion» (محاضرات افتتاحية)، ١٩٢٠، «الخطوط العامة للفلسفة في الدين Outline of a Philosophy of Religion»، مقال في «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، نشره ج. هـ. مويرهيد، المجموعة الثانية، ١٩٢٥، «معرفتنا بعضنا ببعض Our Knowledge of One Another»، في «أعمال الأكاديمية البريطانية»، ١٩٣٠، «الدين ومذهب الألوهية Religion & Theism»، ١٩٣٤، وكذلك مؤلفات متعددة في تاريخ الفلسفة والفكر الديني، وطبعات

نقدية لكتابي جون (يوحنا) أوف سالسبري John of Salisbury، بوليكراتيكس Policraticus، و«ميتالوجيكون Metalogicon».][107]

* * *

أفضل ما يوصف به وب هو أنه ممثل فلسفة الدين داخل المذهب المثالي المطلق، فهو ينتمي، بحكم ارتباطه الطويل بجامعة أكسفورد خلال سنوات دراسته وتدريسه، إلى تراث أكسفورد الذي يرجع إلى جرين. وقد أبدى، منذ كان طالبًا، ميلًا إلى المشكلات الأخلاقية والدينية، كما أنه اعترف بالتأثير القوي الذي أحدثه فيه كتاب جرين «المقدمة Prolegomena»، والتأثير الطاغي لكتاب كانت «أساس ميتافيزيقا الأخلاق». ولقد كان تفكيره، على وجه العموم، أقرب إلى كانْت وفشته منه إلى هيجل، وهو يذكر باحترامٍ بالغ، ضمن أساتذته في أكسفورد، اسم ج. كوك ولسون، وإن يكن من المستبعد جدًّا أن يكون مثل هذا المصدر الواقعي قد أحدث فيه أي تأثيرٍ ملموس. وهو يدين بأكثر من ذلك بكثير لصداقته الشخصية مع الفيلسوف الكاثوليكي «فريدرش فون هوجل»، كما تأثر فيما بعدُ بكتاب رودلف أوتو Rudolf Otto «المقدس Das Heilige»[108] وهو الكتاب الذي أثار اهتمامًا كبيرًا في الأوساط اللاهوتية الإنجليزية.

وهكذا فإن وب قد تناول مشكلة المثالية المطلقة من جانب الدين أساسًا، وكان هدفه الخاص هو تعديل ميتافيزيقا برادلي وبوزانكيت من وجهة نظر التجربة الدينية واللاهوت المسيحي.[109] فقد أدت بهذين المفكرَين الأخيرَين تأملاتهما النظرية البحتة، التي كانت غير مكترثة بالدين، إلى وصف للعلاقة بين المطلق والله لم يكن بالطبع مما يقبله مفكر يتخذ

---

[107] جون أف سالسبري (١١١٥–١١٨٠) فيلسوف ورجل كنيسة، تَعلَّم في باريس، على يد أبيلار، وشغل مناصبَ دينيةً هامة، أهمها منصب أسقف شارتر، والكتاب الأول، وهو بوليكراتيكس، هو عرض لآرائه في المدينة الفاضلة على غرار «جمهورية» أفلاطون، أما الثاني — وهو «ميتالوجيكون» — فيعرض فيه مذهبًا فلسفيًّا جمع فيه بين أرسطو والقديس أوغسطين. (المترجم)

[108] لهذا الكتاب ترجمةٌ إنجليزية بقلم ج. و. هارفي J. W. Harvey بعنوان «فكرة المقدس The Idea of the Holy»، ١٩٢٣.

[109] انظر، في موضوع علاقته ببرادلي وبوزانكيت، المراسلات التي دارت بينه وبين هذا الأخير، والتي تكشف بوضوح عن هذه العلاقات، في كتاب «بوزانكيت وأصدقاؤه»، نشره ج. هـ. مويرهيد، ١٩٣٥، ص٢١١ والصفحة التالية، وص٢٢٦ والصفحة التالية وص٢٣٧ إلى ٢٤٢.

من الدين موقفًا إيجابيًّا وثيقًا؛ فالمطلق في نظره ليس موضعًا للتأمل الميتافيزيقي فحسب، بل هو أيضًا موضوع للتقديس الديني. وهو يذهب إلى أن فصل برادلي وبوزانكيت بين المطلق والله، إذا ما مضينا فيه إلى أبعد نتائجه المنطقية، يؤدي إلى سلب الدين على إطلاقه أي معنًى له، ولا بد من أجل التجربة الدينية من أن يكون كلاهما في هوية مع الآخر.

وهناك مشكلةٌ ثانية كرس لها وب اهتمامًا كبيرًا، هي مشكلة شخصية الله وعلاقتها بشخصية الإنسان المتناهية، وهو هنا يبين أيضًا أن الوعي الديني هو وحده الذي يكشف الطابع الشخصي النهائي للحقيقة؛ إذ إن الإنسان في علاقةٍ شخصية مع المطلق إلا في التجربة الدينية؛ لذلك ينبغي أن تُنْسَب الشخصية إلى الله، ولكن بمعنًى يختلف إلى حدٍّ ما عن معنى شخصية الإنسان؛ إذ إن علاقة الإنسان بالإنسان في التجربة الاجتماعية هي علاقة استبعادٍ متبادل، بينما علاقة الإنسان بالله في التجربة الدينية هي علاقة تضمن متبادل. فلزام علينا — من وجهة النظر الدينية — أن نقول إننا نستقر في الله وإن الله يستقر فينا، وإن الله كامن — على نحو لا نعرفه — في المؤمن، ولكن دون أي تهديد للشخصية المستقلة للكائن المتناهي؛ ذلك لأن وب يدافع عن استقلال الشخصية الإنسانية ضد إنكار حقيقتها وقيمتها في المذهب الطبيعي والمذهب المطلق. ومن هنا فإنه لا ينظر إلى التجربة الدينية على أنها صوفية، وعلى أنها هي فناء النفس المتناهية في اللامتناهي، بل على أنها علاقة يظل الاثنان فيها متميزَين، ويستتبع ذلك أن يكون الله، مع كل كمونه في العالم، عاليًا عليه في الوقت ذاته. وهو يحاول أن يربط ويوفق بين الرأيَين المتضادَين في كمون الله وعلوه، عن طريق إدخال فكرةٍ لاهوتية هي فكرة الوسيط والثالوث. وبذلك استخدم هاتين الفكرتَين استخدامًا فلسفيًّا، وربما كانت هذه المتقابلات المتنافرة وأمثالها في مذهب وب راجعة إلى افتقارٍ باطن إلى التناظر أو الاتفاق بين المذهب المطلق والنتائج الميتافيزيقية التي يستتبعها الدين المسيحي.

ولقد أبدى وب اهتمامًا خاصًّا بمشكلة معرفتنا للذوات الأخرى ولعالم الأشياء الخارجية، وهو يرفض الحجة القائمة على التمثيل argument from analogy،[110] فلدينا بالذوات الأخرى إدراكٌ مباشر تمامًا، مثل إدراكنا لله، فلا يمكن أن تكون معرفتنا

[110] الحجة القائمة على التمثيل هي تلك التي نستدل فيها على وجود الذوات الأخرى من وجودنا نحن، ونعتمد على المماثلة بين الظواهر التي نُجرِّبها في ذاتنا مباشرةً وتلك التي تنسب إلى الذوات الأخرى، لكي نؤكد وجود الأخيرة، ما دامت ذاتنا موجودة. (المترجم)

بالذوات الأخرى مستمدة من ذواتنا، أو من الأشياء الخارجية، أو من العلاقة بين الاثنين، وإنما هي كامنة، على نحوٍ ما، من وراء كل هذه الأنواع من التجربة، فالذات الأخرى لا يمكن أن تكون بالنسبة إلينا مجرد موضوع ضمن الموضوعات الأخرى، وإنما هي تدرك دائمًا بوصفها شخصًا واعيًا بذاته، نستطيع أن ندخل معه، لأن لنا شخصية، في علاقاتٍ شخصيةٍ مباشرةً.

وهكذا فإن الشخصية هي الفكرة الرئيسية المسيطرة على تفكير وب، ولا سيما بالصورة المنهجية التي أعطاها لتفكيره هذا في كتابه الرئيسي، وهو مجموعتا محاضرات «جيفورد» اللتان نُشِرَتا بعنوان «الله والشخصية»، و«الشخصية الإلهية والحياة البشرية». وهو في ثاني هاتين المجموعتَين يناقش التعبير عن الشخصية البشرية في مختلف مجالات نشاطها، مبينًا نواحي التميز والاختلاف في المجال الاقتصادي والعلمي والفني والأخلاقي والسياسي والديني. وهو يتخذ على وجه العموم موقفًا وسطًا بين راشدال، الداعية المتعصب إلى الشخصية الفردية من جهة، وبين برادلي وبوزانكيت، اللذين أذابا الشخصية وأفنياها في ظلام المطلق، من جهة أخرى. ولكنه لا يرتفع إلى مستوى الأصالة العظيمة في التفكير، التي تثير فينا الإعجاب ببرادلي، وكذلك ببوزانكيت ولكن بدرجة أقل؛ ففلسفته لم تظهر بفضل قوةٍ باطنة تدفعه إلى وضع مذهب، بقدر ما ظهرت عن طريق عرض آراء المفكرين الآخرين ونقدها. وربما اتضح آخر الأمر أن أكبر خدمة أداها هي أنه خفف من حدة مبالغاتٍ خطيرة معيَّنة في المذهب المطلق الذي كان بطبيعته ميالًا إليه.

ألفرد إدوارد تيلور Alfred Edward Taylor (وُلِدَ في ١٨٦٩)[١١١]

[تَعلَّم في نيو كوليدج، بأكسفورد، وكان من ١٨٩١ إلى ١٨٩٨ زميلًا في كلية مرتون Merton، بأكسفورد، واشتغل من ١٨٩٦ إلى ١٩٠٣ محاضرًا مساعدًا في اللغة اليونانية والفلسفية بكلية أوين Owen بمانشستر، ومن ١٩٠٣ إلى ١٩٠٨ أستاذًا للفلسفة بجامعة ماكجيل McGill في مونتريال، وكان من ١٩٠٨ إلى ١٩٢٠ أستاذًا للفلسفة الأخلاقية في سانت أندروز، وفي ١٩٢٤ أستاذًا لنفس الكرسي في جامعة إدنبرة.

---

١١١ وتوفِّي في ١٩٤٥. (المترجم)

مؤلفاته: «مشكلة السلوك The Problem of Conduct»، ١٩٠١، «أركان الميتافيزيقا Elements of Metaphysics» ١٩٠٣ (الطبعة التاسعة، ١٩٣٠)، «الاتصال Continuity» و«الأحلام والنوم Drams & Sleep» و«الهوية Identity» و«مذهب الألوهية Theism»، مقالات في «دائرة معارف الدين والأخلاق Encyclopaedia of Religion & Ethics» لهيستنجز Hastings، ١٩١١–١٩٢١، «الإيمان بالخلود The Belief in Immortality» مقال في كتاب «الإيمان والحرب The Faith & The War» نشره ف. ج. فوكس جاكسون Foakes Jackson، ١٩١٥، ص١٢٣–١٥٧، «الفلسفة» مقال في كتاب «التطور في ضوء المعرفة الحديثة Evolution in the Light of Modern Knowledge»، ١٩٢٥، «حرية الإنسان The Freedom of Man» مقال في «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة» نشره ج. هـ. مويرهيد، المجموعة الثانية، ١٩٢٥، «دفاع عن الدين The Vindication of Religion»، بحث في كتاب «مقالات كاثوليكية ونقدية Essays Catholic & Critical»، نشره أ. ج. سلوين E. G. Selwyn، «مشكلة الشر The Problem of Evil»، كتيب صدر في ١٩٢٩، «إيمان مفكر أخلاقي The Faith of a Moralist». (محاضرات جيفورد)، في مجلدَين، ١٩٣٠ (طبعه في مجلدٍ واحد، ١٩٣٧)، «دراسات فلسفية Philosophical Studies» ١٩٣٤، وكذلك كتب ومقالات متعددة في تاريخ الفلسفة.]

* * *

تلقَّى تيلور تعليمه الفلسفي في الوقت الذي كانت فيه أكسفورد في قبضة الحركة الهيجلية، وكان أقوى الشخصيات تأثيرًا فيه هو برادلي؛ فقد كان، بحكم عمله زميلًا في نفس الكلية التي كان يعمل بها برادلي، واحدًا من الأشخاص القليلين جدًّا الذين أسعدهم الحظ بالاتصال شخصيًّا بذلك الناسك في محرابه، وتمكن بفضل اتصالاتٍ يومية تقريبًا، من مشاركة برادلي آراءه في الوقت الذي كان فيه برادلي يناضل في سبيل صياغة ميتافيزيقاه. وهكذا انطبع تأثير آراء المفكر الأكبر سنًّا بعمق على مؤلفاته الأولى، ولقد اعترف هو ذاته، بعد ذلك بوقتٍ طويل، عندما كان قد ابتعد كثيرًا عن موقفه الأول؛ اعترف بامتنان بأن تأثير برادلي «الذي مارسه على أنحاء شتى، ينبغي أن يُعدَّ أقوى وأنفع تأثير تعرض له تفكيري الخاص.»[١١٢]

[١١٢] في كتاب «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، نشره مويرهيد، المجموعة الثانية، ص٢٢١.

وعلى الرغم من ذلك فمن المستحيل القول بأنه كان يتبع بإخلاص تعاليم برادلي أو أي معلمٍ آخر في الفترة المتأخرة، فتيلور لم يكن فقط مفكرًا مستقلًّا، وربما هوائيًّا إلى حدٍّ ما، بل إن ذهنه مرن لا يستقر على حال. ولقد أدت سعة اطلاعه إلى جعله يقيض بالعلم في أشد الميادين تباينًا، وكانت له قدرةٌ مدهشة على استيعاب مجالاتٍ غريبة للمعرفة والأفكار. وتشهد المجموعة الكبيرة من مؤلفاته في تاريخ الفلسفة بالاتساع الهائل في نطاق معرفته التاريخية، واستعداده العلمي العظيم. ولقد كان واحدًا من أبرز الثقات في فلسفة القدماء، ولا سيما سقراط وأفلاطون (فلكتابه الضخم عن أفلاطون، وشرحه الذي يقع في سبعمائة صفحة لمحاورة «طيماوس»، مكانةٌ فريدة وسط ذلك السيل المتدفق من المؤلفات التي تتناول أفلاطون، وذلك بفضل ما اشتملا عليه من معلوماتٍ زاخرة، ودقة في التفسير، وعمق في الفهم الفلسفي). وكان يتمتع بنفس القدر تقريبًا من سعة الاطلاع في التفكير الدنيوي والديني في العصور الوسطى، وفي الكتابات الحديثة والمعاصرة في الأدب واللاهوت معًا.

ولكن الذي يهمنا، في هذا المقام، هو تيلور الفيلسوف، لا المؤرخ والشارح والمترجم، ولقد كان السبب الوحيد لإشارتنا إلى هذه الناحية في عمله هو أنها قد أثرت في تفكيره الفلسفي على أنحاءٍ شتى، فكل ما قدمه إلينا من أفكارٍ خاصة به، يحمل دائمًا آثار علمه المتشعب الأطراف، فمن الواضح في كل نقطة أن هذا المفكر قد طرق أبوابًا متعددة واستكشف ديارًا كثيرة، وانتفع من المعلومات الوفيرة التي توصل إليها على نحوٍ حيٍّ مثمر، بدلًا من أن يكتفي بجرها وراءه وكأنها حمل لا حياة فيه. وعلى ذلك فإن مهمة تتبع مضمون تفكيره إلى مصادره هي جهدٌ عقيم؛ إذ سيكون علينا عندئذٍ أن نبدأ باليونانيين ولا ننتهي إلا بآخر بدعة قال بها معاصروه. غير أن من الواجب أن نلاحظ أن المعرفة التاريخية الشاملة التي جمعها تيلور في ذهنه المتفتح على الدوام، على الرغم مما كان لها من فائدة في موقفه الخاص من المشكلات الفلسفية، كانت حملًا ثقيلًا وعقبة في وجه النمو الطبيعي لتفكيره، فانحرفت به في أكثر من مناسبة، من طريق إلى آخر، وأفقدته الاتصال ووحدة الهدف، وهي السبب في تلك التغيرات، الرئيسية منها والفرعية، التي تتصف بها رحلته الفلسفية، والتي لا يبدو أنها بلغت نهايتها إلا أخيرًا، ما لم يكن يخبئ لنا مفاجأةً جديدة، وإنه ليذكرنا — في تعطشه إلى المعرفة وقدرته على استيعابها — بمعاصره الألماني المتقلِّب المتشعِّب، شيلر Scheler.[١١٣]

وأهم الكتابات الفلسفية التي ألَّفها تيلور كتابان: ينتمي أحدهما إلى بداية عهد نشاطه التأليفي والآخر إلى نهايته، وكلاهما يبحث في الأخلاق. ومن الكتب الأخرى التي ألَّفها بين هذا وذاك كتاب شامل في الميتافيزيقا، ينتمي إلى الفترة المبكرة، وبضعة أبحاثٍ هامة إلى حدٍّ ما، كان معظمها مساهمات في حلقاتٍ دراسية أو في كتبٍ مشتركة، وتتناول هذه الأبحاث مشكلات في الأخلاق والميتافيزيقا وفلسفة الدين، وتعبر عن موقفه في الفترة الأخيرة؛ إذ أنها أُلِّفت خلال السنوات الخمس عشرة الأخيرة على وجه التقريب. وسنبدأ أولًا ببحث مذهبه الأخلاقي؛ لأنه أولًا مركز الثقل في فلسفته، ولأن بحثه له في فترتَين يفصل بينهما زمانٌ طويل، يتيح لنا فرصةً رائعة لإظهار سمة التغير التي اتصف بها تطوره الفلسفي.

ويعد كتابه الأول «مشكلة السلوك»، الذي كان له عنوانٌ فرعي له دلالته، هو «دراسة في فينومينولوجيا الأخلاق»؛ يُعَد هذا الكتاب — في نواح متعددة — أفضل عمل فلسفي له، وكان هو الذي أذاع شهرته عن حق. وهو في هذا الكتاب المبكر ذاته يتجلَّى بوصفه مفكرًا شجاعًا مستقلًّا لا يحجم عن استخلاص النتائج الجريئة أو الممتنعة. صحيح أنه اقتبس بعض أفكار برادلي ومضى بها — عن طريق التحليل الدقيق والديالكتيك البارع — إلى أبعد نتائجها، غير أنه تأثر بالجانب الشكاك في برادلي، على نحو ما يتبدَّى في كتابه «المظهر والواقع» (ولا سيما الفصل ٢٥ في «الخير»)، أكثر مما تأثر بالمرحلة المثالية البناءة التي يمثلها كتاب «دراسات أخلاقية». وهكذا فسرعان ما وجد نفسه يقف موقف المعارضة الشديد للمدرسة الهيجلية، ولا سيما لجرين بوصفه المتحدث الرئيسي باسمها في ميدان الأخلاق، ويظهر التعارض أقوى ما يكون في فصله للأخلاق عن المذهب الفلسفي بوجهٍ عام، وفي معالجته لها من وجهة نظر تجريبية محضة، فهجومه الأساسي موجَّه إلى الربط بين الأخلاق والميتافيزيقا كما يتمثل أصدق تمثيل في كتاب جرين «المقدمة»: «إن الأخلاق مستقلة، في مبادئها ومناهجها، عن النظر الميتافيزيقي، بقدر ما يستقلُّ عنه أي علم من العلوم المسماة «بالطبيعة»، فمن الواجب التماس أساسها الحقيقي، لا في نظرياتٍ فلسفية حول طبيعة المطلق أو التركيب النهائي للكون، وإنما في الوقائع التجريبية للحياة

[١١٣] ماكس شيلر (١٨٢٤–١٩٢٨)، فيلسوفٌ ألماني له أبحاثٌ هامة في ميادين الفينومينولوجيا والبحث في القيم وعلم الاجتماع وبعض الدراسات النفسية. كان من السمات الرئيسية لتطوره الفكري انتقاله بين مواقفَ متباينة، ولا سيما في صدد مشكلة القيمة الكامنة في الشخصية الإنسانية. (المترجم)

البشرية كما تتكشف لنا في تجربتنا اليومية العينية.»[١١٤] أي إن الأخلاق علمٌ وضعي وتجريبيٌّ محض، وليست علمًا تأمليًّا نظريًّا، وهي مرتبطة ارتباطًا ضروريًّا وثيقًا بعلم النفس والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وما شابه ذلك من العلوم، ومهمتها هي وصف الظواهر الأخلاقية كما نجدها في الماضي والحاضر، وبوصفها وقائع للتجربة موضوعة في سياق عيني من المواقف والظروف.

وهكذا كان الجزء الأول من كتاب تيلور تحليلًا نفسانيًّا للشعور الأخلاقي بوصفه منبع السلوك وأساس الحكم الأخلاقي، وهو هنا ينضم صراحةً إلى صف النظرية الإنجليزية في الشعور الأخلاقي كما ظهرت في القرن الثامن عشر (على يد شافنسبري وهتشسون وهيوم وآدم سمث)، ويرمي، بإبقائه الأخلاق على مستوًى ثابت هو مستوى الحقيقة اليومية، إلى تشييد حصن يحمي الأخلاق من التركيبات والتجريدات اللاواقعية التي يبينها الأخلاقيون المنتمون إلى المدرسة الهيجلية. وهكذا رأى أن كل محاولة لبناء الأخلاق على الميتافيزيقا تنطوي على خطر تفريغ الحياة الأخلاقية من واقعها العيني، وإثقال دراستها منذ البداية بتركيبٍ نظريٍّ بحت لا يمكن أن يكون فيه مكان لجميع الظواهر المتصلة بالموضوع. مثال ذلك أن الأخلاق لا شأن لها بالذات الأزلية اللازمانية التي قال بها جرين، وإنما هي تُعنى فقط بالذات التجريبية التي تتجسد في لحم ودم، وبالظروف المادية والفسيولوجية والنفسية التي تتحكم فيها. ولعلم الأخلاق مهمةٌ أخرى، إلى جانب التحليل الوصفي للظواهر الأخلاقية، هي تعقُّب الظواهر إلى بداياتها البسيطة، والبحث في أصل الأفكار الأخلاقية وتطورها، وهو ما أصبح يُعْرَف في ألمانيا، منذ أيام نيتشه، بأصل نسب الأخلاق. وفي هذا الميدان أسفرت تحليلات تيلور العميقة المفيدة عن نتائجَ رائعة، فمناقشاته لأصل ودلالة تصورات كالإلزام والضمير والمسئولية والخير والشر والشخصية الأخلاقية، لها قيمةٌ دائمة، ولا ينقص من قدرها على الإطلاق عدم كفاية الأسس النظرية لهذا البحث في مجموعه. ومع ذلك فعلى الرغم من قيمة أفكاره واستنتاجاته — مأخوذة على حدة — فإن عودته إلى المذهب التجريبي في القرن الثامن عشر كانت خطأً كبيرًا، وخاصة بالنسبة إلى مفكر تربى في مدرسة جرين وبرادلي وذاق ثمار كانت وهيجل. وعلى الرغم من كل ما كان يدين به لبرادلي، فإنه أدار ظهره عمدًا لكتابه «دراسات أخلاقية»،

[١١٤] «مشكلة السلوك» ص٤.

الذي عُرضت فيه الآراء الأخلاقية للمثاليين الألمان لأول مرة، وبفهمٍ عميق، في إنجلترا. وهكذا فإن عودة تيلور الانتكاسية إلى المذهب النفسي والنسبي، وكذلك إلى مذهب اللذة كما سنرى فيما بعدُ، كانت تخلفًا عن العصر الذي عاش فيه، لا يكفي لتبريره الاستدلال الدقيق الكامن من ورائه ولا الأفكار القيمة الكثيرة التي ظهرت مقترنة به (ولكنها لم تظهر منه).

ونظرًا إلى رفض تيلور لكل مبدأٍ عقلي، وقصره الأخلاق على وقائع التجربة، فقد أخذت أبحاثه تدفعه، على نحوٍ متزايد، إلى السير في طريق شكاك، وإلى الوقوع في صعوباتٍ ديالكتيكية، ويتجلى تأثير برادلي بوضوح لأول مرة في نقله للديالكتيك التحليلي الذي اتسم به الجزء الأول من «المظهر والواقع»، بطريقةٍ بارعة إلى أبعد حد، إلى مجال الأخلاق.

وكان من المحتم أن يؤدي الحط من عالم التجربة إلى منزلة المظهر البحت، إلى نتائجَ هدامة بالنسبة إلى مذهبٍ أخلاقيٍّ تجريبيٍّ محض، وبالفعل نجد أن نظرية تيلور التجريبية في الأخلاق، شأنها شأن نظرية هيوم التجريبية في المعرفة، تنتهي إلى مذهب في الشك؛ ذلك لأنه ينتهي إلى أن ميولنا الأخلاقية، بمجرد أن تتحرر من الشعور الأخلاقي البدائي الذي هو أساسها المشترك، تتطور في اتجاهاتٍ متباينة، بل إنها تبلغ من التباين، في نظره، في تلك الثنائية القائمة في كل الأحوال بين الأنانية والغيرية.

فكلا هذين الموقفَين قد اكتسب موافقةً أخلاقية وادعى لنفسه قيمةً مطلقة. وهكذا تواجهنا على الدوام فكرتان متقابلتان إلى الأبد، إحداهما فكرة تنمية الذات، والأخرى فكرة خدمة المجتمع، وتعجز النظرية الأخلاقية تمامًا عن البت في أيهما الأفضل، فمن المحال على نحوٍ قاطع إيجاد مركبٍ نهائي يجمع بين تحقيق الذات وبين التضحية بالذات.

والنتيجة التي ينتهي إليها هذا الاستدلال الذي ينطوي على دورٍ منطقيٍّ واضح، هي أن الأخلاق ليست نسقًا من الاستنباطات العقلية من مبدأٍ ميتافيزيقيٍّ واحد، وإنما هي مجموعة من التعميمات التجريبية التي لا يمكن جمعها تحت نسقٍ مترابط من الفروض، ومن هنا فإن الأخلاق، شأنها شأن الفيزياء وكل العلوم الخاصة الأخرى، لها طابعٌ مؤقت فحسب، ولا يمكن أن ترتفع إلى مستوى القول بمعاييرَ باقية لمبادئَ ذات صحةٍ شاملة، فهي في أساسها لا عقلية. وما نسميه بالمثل الأخلاقي الأعلى هو في واقع الأمر موقفٌ وسط بين استقطاب الميول الأنانية والغيرية، وهو الاستقطاب الذي يتمثل في المجال الأخلاقي بأسره. أما فكرة التقدم الأخلاقي فهي وهْمٌ باطل؛ إذ لا يوجد اتجاهٌ واحدٌ محدد للحركة، وكل تقدمٍ ظاهري يقابله تأخر.

وإذن فليس من المستغرب أن نرى تيلور يسير خطوةً هامة في اتجاه ما يسمى بمذهب اللذة الأخلاقي، وذلك مع رفضه مذهب اللذة النفسي، كما فعل جرين وبرادلي وسدجويك وغيرهم. وكان يعني بمذهب اللذة الأخلاقي ذلك المذهب القائل إن اللذة طابعٌ أساسي لما له قيمةٌ أخلاقية، وإننا نستطيع — بالنسبة إلى جميع الأغراض العملية — أن ننظر إلى وجود اللذة على أنه علامة إعلاء طاقات الحياة، فإن اللاذَّ يكون خيرًا بقدر ما يؤدي هذه الوظيفة، غير أن مثل هذه الأفكار — التي تُخضِع الأخلاق للمقولات البيولوجية — ليست لها إلا حقيقةٌ نسبية.

على أن الأرجوحة الديالكتيكية عند تيلور تنتقل بعد ذلك إلى الجانب الآخر، لكي ننصف الفكرة المضادة، وهي فكرة الواجب، صحيح أن أية أخلاقٍ تجريبية تستبعد الأمر المطلق، بالمعنى الذي قال به كانْت، ما دام هذا الأخير يرتبط بفلسفة ترتكز على مبادئَ أوليةٍ مطلقة، ومع ذلك فهناك أوامر، غير أنها دائمًا موجهة إلى أشخاصٍ فرديين في مواقفَ خاصة، وعلى الرغم من أنها يمكن أن تغدو ملزمة أو إجبارية بالنسبة إلى جماعاتٍ معينة من الأفراد والطوائف، فلا يمكن أن تكون لأيٍّ منها صحةٌ أوليةٌ شاملة؛ ذلك لأن المقدمة التي ترتكز عليها الأخلاق هي أن كل ما هو واقعي قابل للرد في آخر الأمر إلى واقعة للتجربة العينية.

ويؤكد تيلور صراحةً اتفاق هذا المبدأ مع المبدأ الأساسي في نظرية المعرفة عند هيوم، وينبغي أن يقال إن تيلور قد عمل في مجال الأخلاق ما عمله هيوم في مجال المعرفة، إذ وجه كل جهوده إلى تطبيق مذهبٍ تجريبي في الشك، أو مذهب شكاك تجريبي، مماثل لمذهب هيوم، على هذا الميدان، ويمكن أن يقال إنه تجاوز هيوم نفسه في هذا الميدان؛ إذ إن هذا الأخير، مع بنائه الأخلاق على أساسٍ تجريبي، قد منعه حسه السليم من بعث الانحلال فيها عن طريق الشك. ومما يزيد الأمر غرابةً أن تيلور رأى — في كتابٍ متعلق بنظرية المعرفة والميتافيزيقا نشره بعد ذلك بسنتَين فقط، هو «أركان الميتافيزيقا» — أن يبتعد تمامًا عن هيوم، ويستبدل بالحجج الشكاكة صيغ المذهب المطلق.

وهكذا فإن المرحلة الأولى في مذهب تيلور الأخلاقي تنتهي إلى نزعةٍ نفسية ونسبية وشكاكة، فليس فيها نتائجُ إيجابية.

غير أن هذا الوصف وحده غير كافٍ؛ إذ إن دلالة هذه المرحلة السلبية هي أن الفكر الأخلاقي قد أُلْقِيَ به في دوامةٍ ديالكتيكية يضطر فيها إلى الابتعاد عن جميع الارتباطات التوكيدية لكي يعود إلى الحياة العينية ذاتها، ويعترف بتنوعها ومرونتها وتنافرها. والواقع

أن تيلور قد فاق جميع المفكرين الآخرين في إظهار المرونة الكامنة في الحياة الأخلاقية، والنقائض والممتنعات التي تنشأ عن دراستها، ففي بوتقة تيلور الديالكتيكية يذوب كل شيء. ولقد كان فكره أكثر مرونةً وليونةً من أن يستقر على موقفٍ واحد، وإنما هو ينتقل بلا انقطاع إزاء الكثرة الزاخرة من المظاهر المرتبطة بموضوعه من قضية إلى نقيضها دون أن يرضى بأيهما. وإذن فنزعة الشك التي تنساب في جميع أرجاء هذا الكتاب المبكر النابض بالحياة، الذي وضع بعد تفكيرٍ عميق، ليست شكًّا هدامًا فحسب، وإنما هي زاخرة بالأفكار القيمة التي لا تنتظر إلا عملية التشكيل.

فإذا كانت الحياة الأخلاقية حلًّا وسطًا ووهمًا باطلًا، وإذا كان جزء من ماهيتها يتألف من قدر مُعيَّن من الخداع أو النفاق (Cant) — والكلمة ترجع إلى تيلور ذاته — فإن لنا أن نتساءل عما إذا كان يجوز لنا أن نعدَّها صورةً نهائية للتجربة البشرية. ويحاول تيلور أن يجيب عن هذا السؤال الأخير في الفصل الأخير من كتابه، وعنوانه: «وراء الخير والشر»، وهو فصل يتضمن تلميحًا للاتجاه الذي ستتحرك فيه أفكاره الأخلاقية فيما بعدُ. وعلى الرغم مما يوحي به هذا العنوان، فإن الإجابة ليست تلك التي قدمها نيتشه، صحيح أن تيلور كان أول مفكرٍ إنجليزي افتتن بعمق بتفكير نيتشه، ولكنا لا نستطيع أن نتحول عن موضوعنا لنبحث في النواحي التي تأثر فيها به، فهو في هذا الفصل يرى أن مآل الأخلاق إلى الدين. ففي السلوك الأخلاقي البحت ننظر إلى التمييز بين الخير والشر، والصواب والخطأ، والرفيع والمنحط، على أنه تمييزٌ نهائي، غير أن هذه الأضداد الخشنة لا تكفي على الإطلاق للتعبير عن بعض التمييزات الأدق التي توجد تحت السطح الظاهر، والتي تتغلغل في قلب الأشياء. وفضلًا عن ذلك فالمشكلة لا تنحصر فقط في أن الأخلاقي الأعلى لم يُبلَغ بعدُ، وإنما في أن بلوغه مستحيل؛ إذ إن كل ما يبدو تحققًا له يتضح فيما بعدُ أنه وهمٌ باطل؛ لذلك كان من الضروري تجاوز التجربة الأخلاقية على مستوًى يعلو على أضدادها المعرفة. وهذا المستوى لا يوجد إلا في التجربة الدينية، فهذه التجربة هي التعبير الأعلى والنهائي عن مسعانا العملي، وليس المثل الأعلى فيها شيئًا مفارقًا لا يُبلَغ، أو حقيقة دائمة متجاوزة لهذا العالم، وإنما هو شيءٌ حقيقي ومتحقق بالفعل لا بالمعنى المألوف، وإنما بأكمل وأيقن معنًى، أي معنى كونه هو الحقيقة العليا، والحقيقة الوحيدة التي يصدق عليها هذا الاسم. فالموقف الأخلاقي المتطرف للدين يتخذ صورة تعاطفٍ شامل وتراحمٍ مقصود هو حقًّا مبني، في كثير من الأحيان، على الخير الأخلاقي، غير أنه لا يتقيد به بالضرورة.

أما المرحلة المتأخرة من أبحاث تيلور الأخلاقية، وهي المرحلة التي لا يتسع المقام هنا لمعالجتها على أي نحوٍ كامل، فيمثلها كتاب كان أشمل حتى من الكتاب السابق، ولكنه أقل منه تركيزًا، وهو كتاب ينبئنا عنوانه منذ البداية — وهو «إيمان مفكرٍ أخلاقي» — بأن الكاتب قد اهتدى إلى أرضٍ صلبة، هذا الكتاب — الذي يفصله عن كتابه الأخلاقي الأول جيل كامل — يكشف عن تقدمه المستمر خلال هذه الفترة نحو ميادينَ جديدة من الموضوعات ومجموعاتٍ جديدة من المشكلات، وكان الميدان الرئيسي الذي أضافه إلى عتاده الذهني هو اللاهوت، وذلك بفضل دراسته الموسعة لتفكير العصور الوسطى. كما أضاف إلى تمكنه السابق من الفلسفة الكلاسيكية القديمة، معرفة أوثق بالفلسفة القديمة في العصر التالي للعصر الكلاسيكي، ولا سيما فلسفة الأفلاطونية المحدثة. أما بين المحدثين فقد ازداد اقترابًا من جاليليو وديكارت وهبز وليبنتس وريد، وأجرى اتصالاتٍ مثمرة مع مفكرين معاصرين له من أمثال ألكسندر وفاريسكو Varisco[١١٥] وورد ورويس وبرجسون وهويتهد. كما أصبح مدينًا في بعض النواحي الهامة لكتاب فون هوجل ووب في فلسفة الدين، ولكتاب أ. ر. بيفان E. R. Bevan، «الهلينية والمسيحية Hellenism & Christianity».

وأفضل ما يوصف به موقفه الجديد هو أنه مذهب ألوهي أخلاقي ethical theism، فالأخلاق تستمد أساسها النهائي من الدين، والتفكير فيها يتم من خلال المقولات الدينية. وهكذا فإن التلميحات المتفرقة التي انتهى بها الكتاب الأول، تُعرَض هنا على نحوٍ مذهبي، وتكوِّن الموضوع الرئيسي للبحث الجديد بأكمله. وهو هنا يُخلِّص الأخلاق من نزعة الشك، ويسير بها إلى بر الأمان بفضل طوق النجاة الذي يقدمه اللاهوت. غير أن المرء يشعر بأن اهتمامه الرئيسي قد تحول الآن من الأخلاق إلى مذهب الألوهية، وعلى أية حال فإن الهدف الذي يوجه مناقشته المطوَّلة إلى تحقيقه هو إيجاد برهانٍ أخلاقيٍّ جديد، مبني على أساسٍ عريض، على وجود الله. ويظهر التغير الذي طرأ على آراء تيلور في طبيعة الأخلاق، يظهر أوضح ما يكون في تغيير موضوع هجومه، فقد كانت معارضته في الكتاب الأول موجهة أساسًا إلى جميع محاولات صبغ الأخلاق بصبغةٍ ميتافيزيقية، وربطها بأية مبادئَ أولية ذات طابعٍ ميتافيزيقي. أما الآن فهو يتحول عن طيب خاطر إلى معسكر الأعداء؛ إذ إن

[١١٥] برناردينو فاريسكو (١٨٥٠–١٩٣٥)، فيلسوف ينتمي إلى المدرسة الإيطالية الحديثة، له مؤلفاتٌ قيمة في مشكلة الوجود والفكر، وأبحاث في الفلسفة الدينية والأخلاقية. (المترجم)

بناء الأخلاق على أساس مذهب في الألوهية هو ربط لها بالميتافيزيقا، فموضوع هجومه الآن — وهو الموضوع الذي لا يكفُّ تيلور عن تأكيده — هو النزعة الدنيوية secularism، أي نفس عملية قصر الأخلاق على المجال الإنساني المحض، وهي العملية التي لم يكن كتابه الأول إلا محاولة لتنفيذها.

وهكذا فإن جميع حججه أصبحت تدور الآن حول محور الفكرة القائلة: إن الحياة الأخلاقية، مهما كان من ارتباط مجراها بالزمان، ومن تقيدها بظروف العالم الحالي، لا تكتسب معناها الحقيقي إلا عندما تولِّي وجهها شطر الأزلية وتسترشد في كل نقطة بالإيمان بالله، فهي مغامرة تبدأ بالعالم الطبيعي وتنتهي بالعالم فوق الطبيعي. ولا شك في أن هذه الأخلاق — بالنسبة إلى الدين — غير مستقلة، وإنما هي معتمدة عليه، ولكن تيلور يؤكد استقلالها بالنسبة إلى الطبيعة. ونستطيع أن نضرب لهذا مثلًا إيضاحيًّا بمناقشته لفكرة الذنب، فالشعور الذي نحسُّ به عندما ندرك أن هناك شرًّا ارتكبناه، يختلف عن أي شيء نجده في المجال دون الإنساني إلى حد أنه يجوز لنا أن نعدَّه شعورًا لا نظير له، يختص به الإنسان وحده. على أن هذا الشعور بالذنب يقترن به أساسًا شعورٌ آخر بعدم إمكان محو الذنب، فلا يمكن أن يُمحى الذنب بأي جهد أو فعل، ولا يمكن «تعويضه» أو تغطيته بأي عقاب، غير أن إحساسنا بعدم إمكان التكفير عن الذنب إنما هو دليلٌ مباشر على التشابك الكامن بين الزمان والأزلية، الذي هو العلامة المميزة لكل سعي أخلاقي.

وترتبط بهذا تلك الفكرة التي أطلق عليها تيلور اسم «الحافز المنبعث عن الأزلي The initiative of the eternal»، فكل أخلاقٍ أصيلة تشير إلى ما وراء حالتنا الراهنة؛ إذ تتطلب تجديدًا وتحويلًا وبعثًا مستمرًّا لشخصيتنا، على أننا لا نستطيع أن نرتفع فوق مستوى عملنا الحالي بجهدنا الخاص وبمثلٍ أعلى خاص بنا فحسب، فالحافز الذي يدفع إلى التجديد لا يمكن أن يأتي من جانب الشخصية المطلوب تجديدها، وإنما يمكن فقط أن يأتي من الاستجابة لحركة تأتي من الخارج، وهذه الحركة لا بد أن يكون مصدرها هو الله. وهكذا فإن الأخلاق تفترض ما يعلو على الطبيعة مقدمًا، بوصفه بيئتها وقوتها المحركة، وهذا لا يعني بأية حال الاستغناء عن الجهد الشخصي، وإنما يعني فقط أن من واجبنا، في كل أوجه نشاطنا، ألا نظل محصورين في حدود قدراتنا، وإنما أن نتطلع إلى ما ورائنا لكي نقبل الحافز الإلهي الذي هو وحده القادر على الارتفاع بنا إلى ما يعلو علينا، فللذرات الروحية عند تيلور نوافذ، وهذه النوافذ تُطل على اللامتناهي.

ويدخل تيلور فكرة الخلود في نطاق «برهانه الأخلاقي» العام، فالخلود يعني تحول الذات الزمانية إلى ذاتٍ أزلية، والعملية مستمرة، قوامها في المحل الأول تطهير الذات تمامًا من حالة خضوعها لتحكم الظروف الزمنية، غير أن هذا ليس تطهيرًا يغمر الشخصية الفردية ويغنيها في مطلق لا شخصي (وهنا يتجه تفكير تيلور إلى نظرية الفردية عند بوزانكيت)، وإنما هو تطهير يتركها أغنى مما كانت، فالذات تظل باقية، غير أنها تنتقل من مركزها الأصلي إلى مركزٍ جديد، وكما يقول تيلور، فبقدر ما نتخلى عن ذراتنا، نفنى في شخصيتنا الحقة، ففي المطلق لا تفني الفردية على الإطلاق، بل تحقق أكمل تعبير عنها.

ولكن أليست الأخلاق والحياة الأزلية متعارضتَين تمامًا؟ أيظل للجهد الأخلاقي أي معنًى بعد أن نبلغ هدفنا؟ هنا نواجه مرةً أخرى تلك الصعوبة الأساسية التي تتمثل في أي مذهبٍ أخلاقي، أعني الازدواج بين ما هو كائن، أي ما هو زائلٌ متغير على الدوام، وما يجب أن يكون، أي ما لا يمكن بلوغه أزلًا، وإن يكن يبدو أنه هو ماهية الأخلاقية ذاتها. غير أن الأخلاق لا تختفي عند بلوغ هدفها إلا إذا جعلنا الأخلاق مساوية للصراع ضد الشر، على أن هذا أمر غير مشروع، تمامًا كجعل العلم مساويًا للصراع، ضد الجهل، فمن الممكن أن نتصور مرحلة للحياة الذهنية تنتهي فيها عملية تكوين الشخصية، ومع ذلك يستمر النشاط المنبعث عن الشخصية المتكوِّنة. وحتى «في السماء» يظل هناك مكان للحياة العملية الفعالة، إلى جانب سعادة التأمل الخالص، صحيح أننا لا نعود قادرين على التقدم «نحو» الخير، ولكن سيكون هناك مجالٌ واسع للتقدم «في داخله». ومن الطبيعي أن الحياة الخيرة لن يمكنها عندئذٍ أن تظل تتخذ شكل صراعٍ إيجابي ضد الشر، وإنما ستستمر بوصفها تحقيقًا «للخير» على صور تزداد على الدوام كمالًا وتنوعًا. فانتهاء الصراع بين الخير والشر وبلوغ الغاية لا يمنع من استمرار بقاء النشاط الأخلاقي، وهذا هو حل التناقض العميق بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون في الأخلاق.

وهكذا فإن تفكير تيلور الأخلاقي يمر بمرحلتَين لا صلة بينهما على الإطلاق: الأولى مرحلةٌ واقعيةٌ تجريبيةٌ ديالكتيكيةٌ شكاكة، تفتقر إلى النظام المذهبي، وتعادي أي مذهبٍ ميتافيزيقي، والثانية مرحلةٌ مختلفة تمامًا، تبني الأخلاق على مذهبٍ ألوهيٍّ ميتافيزيقي، وتجعلها خاضعة له تمامًا. وهذا القول يتضمن في الوقت ذاته وصفًا صحيحًا لتفكيره الميتافيزيقي المتأخر بدوره، وهو التفكير الذي عرضه أيضًا في كتابه «إيمان مفكر أخلاقي». فهو يرمي إلى كشف عدم كفاية كل لاهوت طبيعي صرف، وإلى تبرير الإيمان بوحي فوق الطبيعي. والواقع أن إيمان تيلور الديني قد نما بقدر ما نما تفكيره تمامًا،

فقد كان في البداية واعظًا غير متخصص (علمانيًّا)، ينتمي إلى طائفة «الميثوديست»، ثم انتقل إلى مرحلة عدم اكتراث بالدين، وبعد ذلك ازداد بالتدريج تقاربًا من المذهب الأنجليكاني، وها هو ذا أصبح ينتمي إلى جناحه المتطرف المسمى بجناح «الكنيسة العليا High Church»،[١١٦] بل إنه أصبح يصرح علنًا بإعجابه بمذهب الروم الكاثوليك، وعبر عن ذلك فلسفيًّا في رأيه القائل إن الحركة المدرسية الجديدة هي تجديدٌ أصيل لروح الفلسفة، وإن تفكير توما الأكويني ما زال حيًّا، وسيظل له تأثير في مجرى التفكير الفلسفي في المستقبل.

ولا مفر لنا من أن نعرض — ولو بإيجازٍ شديد — لتفكير تيلور الميتافيزيقي الأول، كما عرضه في كتاب «أركان الميتافيزيقا»، طبعة سنة ١٩٠٣، فلا حاجة بقارئ هذا الكتاب إلى أن يذهب بعيدًا لكي يجد هنا أيضًا انفصامًا عميقًا يُفقد المؤلف صفة الاستمرار والاتصال، فكل ما يمكن إيجاده من روابط بين تفكيره الدنيوي في كتابه الأول، وبين تفكيره الديني في فترة نضوجه، إنما هي بضعة روابط خارجية، لا وحدة باطنة، وهنا أيضًا تحول «شاءول Saul» إلى بولس Paul،[١١٧] ويزداد الانفصال وضوحًا إذا ما عدنا بنظرنا إلى الوراء؛ إذ توجد بين كتابه الأول وهذا الكتاب هوةٌ شاسعة في الروح وفي المضمون، بينما لا يفصلهما في الزمان سوى عامَين أو ثلاثة. ففي كلا الكتابين كان تأثير برادلي سائدًا، ولكن كان هناك — كما أكد تيلور نفسه بعد ذلك بوقتٍ طويل — شخصيتان لبرادلي: إحداهما شخصية الناقد الهدام، والأخرى شخصية المفكر البنَّاء العظيم، بحيث حطمت الأولى ما شيدته الثانية تحطيمًا. ولا يملك المرء إلا أن يحس بأن تيلور، في فترته الأولى، قد تأثر بهذين الوجهَين لبرادلي دون أن يحل ما بينهما من تعارض، بحيث كان الوجه الأول هو السائد في مذهبه الأخلاقي، والثاني هو السائد في ميتافيزيقاه. وإذن فمن الممكن أن نطلق على ميتافيزيقاه الأولى، التي أطلق عليها اسم «المثالية المنهجية»، وصفًا موجزًا هو أنها مذهب برادلي في المطلق، محذوفًا منه نزعته في الشك.

---

[١١٦] مذهب في الكنيسة المسيحية يدعو إلى التقيد بالشعائر والطقوس والتعاليم الحرفية للمسيحية ولا سيما الكاثوليكية منها، ويتصف أنصاره عمومًا بروح المحافظة الشديدة والتقيد بحرفية النص الديني. (المترجم)

[١١٧] شاءول هو الملك الأول للعبرانيين، وكانت سيرته، كما رواها العهد القديم، غير حميدة، ولا سيما في محاولاته القضاء على داود، أما القديس بولس فمكانته في المسيحية معروفة، والمثل يضرب بطبيعة الحال لتحول شخص متمسك بالدنيا إلى شخص متمسك بالدين. (المترجم)

ولكن مذهب المطلق، الذي تركه برادلي في صورةٍ مفككة إلى حدٍّ بعيد، قد نظم هنا تنظيمًا دقيقًا صارمًا، والأقسام الرئيسية في المذهب هنا هي الأنتولوجيا أو التركيب العام للعالم الواقع، والكسمولوجيا أو ميتافيزيقا الطبيعة، وعلم النفس العقلي أو ميتافيزيقا الذهن والمجتمع البشري.

غير أن تنظيم أفكار برادلي لا يكون سوى الأساس والإطار العام لمذهب تيلور الأول، فقد تمكن تيلور — بمرونته وتفتُّحه وتقبُّله لما هو جديد — من أن يدمج في كثرةٍ زاخرة من المواد الجديدة، تشمل كل ما كان مدار البحث في ذلك الحين، ويستغلها في أغراضه التأملية. وأوضح المؤثرات ظهورًا بعد برادلي: مثالية وورد ورويس، وإن يكن قد أخذ عنها موقفها العام أكثر مما أخذ تفاصيل المذهب، كذلك تأثر إلى حدٍّ غير قليل بالاتجاه الذي كان جديدًا عندئذٍ في علم النفس عند وورد وجيمس وستوت ومونستربرج Munsterberg،[١١٨] مؤكدًا أن للحياة الذهنية طابعًا غرضيًّا غائيًّا، واستخدم هذه الفكرة في محاربة النظريات الآلية، فأعلن أن النظرة الآلية إلى العالم هي نظرة ذات قيمةٍ أدنى يتضح آخر الأمر بطلانها، ولا تصح دون قيد أو شرط حتى على العالم غير العضوي، ما دام للذرة ذاتها قدر من الفردية، مهما كانت ضآلته، وإلى هذا الحد لا يمكن استبعادها من التركيب الغائي الذي يتغلغل في جميع أرجاء الوجود. على أن هذه الآراء كادت ترغمه على أخذ بعض العناصر الهامة من المذهب البرجماتي الذي كان عندئذٍ في بداية ظهوره، ومن المؤكد أنه تنازل لهذا المذهب في نواحٍ كثيرة. وللمرء الحق في أن يشك جديًّا فيما إذا كان هذا الربط بين الميتافيزيقا القائمة على فكرة المطلق، وبين الفلسفة البرجماتية في الحياة، قد ساهم في تأكيد اتساق مذهبه ووحدته. ونستطيع أن نقول إنه نظرًا إلى التوتر الشديد الذي كان قائمًا عندئذٍ بين ممثلي هذين الطرفَين، كان على الأقل خطأً منه في «التكتيك». على أن التنافر التام بين المذهبَين سرعان ما فرض نفسه عليه، فدخل في خلاف مع شيلر، ولما وجد نفسه محاصرًا ومحرجًا تخلى عن قدرٍ كبير من برجماتيته،

---

[١١٨] هوجو مونستربرج (١٨٦٣–١٩١٦) عالمٌ نفسيٌّ أمريكي، من أصلٍ ألماني، كان أستاذًا في جامعة هارفارد التي وفد إليها بعد أن أقنعه بذلك وليم جيمس، وأصبح مديرًا لمعمل علم النفس فيها، له كتاباتٌ متعددة في علم النفس وفي الحياة والمشكلات الأمريكية، وهو مؤسس ما يسمى ﺑ «التكنيك النفسي Psychotechnique»، وتمتاز كتاباته بالمزج بين الأبحاث النفسية والأفكار الفلسفية، ولا سيما المثالية منها. (المترجم)

وتجلَّى ذلك في كلامه عن طبيعة العلوم الوضعية ومناهجها، وفي رأيه في العِلِّية وغيرها من المبادئ العامة التي رأى أنها ليست بديهيات، وإنما مصادرات (وهنا كان متأثرًا على نحوٍ مباشر بمقال لشيلر ظهر حديثًا في ذلك الحين، أي في ١٩٠٢، بعنوان «البديهيات بوصفها مصادرات Axions as Postulates»، وكذلك في تأكيده أن العنصر الإرادي الاختياري ماثل في كل تجربة، ورفضه لفكرة السعي المنزه إلى الحقيقة. أما آراؤه في مناهج المعرفة العلمية فتكاد تكون مماثلة تمامًا لآراء كارل بيرسون في كتابه «قواعد العلم Grammar of Science»، وأخيرًا نستطيع أن نلاحظ من آنٍ لآخر تشابهًا مع فلسفة التجربة الخالصة عند أفناريوس Avenarius.[١١٩]

فإذا ما تأملنا تفكير تيلور الفلسفي في مجموعه، أمكننا أن نقول إنه أغنى وأعقد من أن يُفهَم فهمًا جامعًا مانعًا، أو يُدرَج تحت وصفٍ واحد، فهو يلمع بألوانٍ متعددة استمدها من المصادر المختلفة التي أضاءته، وكثيرًا ما عمل على حرق سفنه من خلفه، والزحف قدمًا لاحتلال ممالكَ جديدة، غير أنه يفتقر إلى التركيز، بحيث إنه لم يبعث وحدة باطنة في الميادين المختلفة المتعددة التي استمد منها ثقافته واتخذها موضوعًا لبحثه، فتفكيره صورةٌ أمينة لذلك الشقاق العميق، الفلسفي وغير الفلسفي، الذي يتصف به عصرنا؛ هذا العصر الذي اتخذ من الإيمان ملجأً، ولكنه لم يصبح بذلك أقوى تفكيرًا. وربما كان ذلك المذهب أوضح مظهر على مدى إخفاق الفلسفة الإنجليزية، حتى في يومنا هذا، في الوصول إلى أي هدف، واستمرارها في تلمُّس الطريق.

وليام تمبل William Temple (وُلِدَ في ١٨٨١)[١٢٠]

[كان من ١٩٠٤ إلى ١٩١٠ زميلًا ومحاضرًا في الفلسفة في «كوينز كوليدج Queen's College» بأكسفورد، ومن ١٩١٠–١٩١٤ ناظرًا لمدرسة ربتون Repton، ومن ١٩٢١ إلى ١٩٢٩ أسقُفًا لمانشستر، ومنذ ١٩٢٩، كان أسقُفًا ليورك.

[١١٩] ريشارد أفناريوس (١٨٤٣–١٨٩٦)، مؤسس مذهب النقدية التجريبية Empirio-Criticism وهو مذهب يقصر مهمة الفلسفة على وصف وقائع التجربة الخالصة، ويستبعد كل ميتافيزيقا، مستهدفًا من ذلك الوصول إلى «نظرة طبيعية إلى العالم»، وكتابه الرئيسي هو «نقد التجربة الخالصة»، في مجلدَين، ١٨٨٨–١٩٠٠.

[١٢٠] توفِّي في ١٩٤٤. (المترجم)

مؤلفاته: «الإيمان والفكر الحديث The Faith & The Modern Thought»، ١٩١٠، «طبيعة الشخصية The Nature of Personality»، ١٩١١ «الكنيسة والأمة Church & Nation» ١٩١٥، «أفلاطون والمسيحية Plato & Christianity»، ١٩١٦، «الذهن الخلاق Mens Creatrix»، ١٩١٧، «مسائل الإيمان Issues of Faith»، ١٩١٨، «حقيقة المسيح Christus Veritas»، ١٩٢٤، «بعض النتائج المتضمنة في مذهب الألوهية Some Implications of Theism»، مقال في «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، نشره مويرهيد، المجموعة الأولى، ١٩٢٤، «المسيحية والدولة Christianity & the State»، ١٩٢٨، «الطبيعة والإنسان والله Nature, Man & God» (محاضرات جيفورد) ١٩٣٤، وكذلك كتاباتٌ لاهوتية ودينيةٌ متعددة.]

* * *

تلقى تمبل تعليمه الفلسفي في كلية باليول بأكسفورد على إدوارد كيرد، وظل يذكر لهذا الأخير أنه أفضل مثل لشخص لا يقتصر على تعليم الحياة الروحية، وإنما يحياها على أكمل وجه أيضًا. وعن طريق كيرد اتصل منذ وقتٍ مبكر بعالم الفكر المثالي، الذي التزمه على الدوام فيما بعدُ في سعيه إلى الوضوح الفلسفي. وهو ينتمي إلى تلك الفئة من اللاهوتيين المتفلسفين التي كان عددها في إنجلترا أكبر منه في أي بلدٍ آخر، والتي كان باركلي ممثلًا متقدمًا وبارزًا لها. ولم تكن فلسفته إشباعًا لحاجةٍ نظرية، بقدر ما كانت تبريرًا لنظريته الدينية واللاهوتية، فمهمتها هي التوفيق بين الإيمان والمعرفة، وإيجاد أساسٍ نظري لمذهبٍ ألوهي ثبت في ذهنه من قبلُ.

ويعرف تمبل مذهب الألوهية بأن الفرض القائل إن الأساس النهائي للكون إرادة، وبأن هذه الإرادة تحقق غاية، وإن هذه الغاية تبدو لنا — نحن الموجودات المتناهية — خيِّرة، هذا الفرض يستمد دعامته من تجربتنا الأخلاقية والدينية، فالواقع إذن تعبير عن الإرادة الإلهية، وله مستويات أو مراحلُ متعددة، تجمع بينها عملية نمو واحدة. ولو نظرنا إلى سلسلة المراحل زمنيًّا لوجدناها تتحرك من الأدنى إلى الأعلى، أما لو تأملناها من حيث دلالتها العامة، لانعكس هذا الترتيب؛ ذلك لأنه على الرغم من أن الأعلى يفترض الأدنى مقدمًا من الوجهة الواقعية، فإن الأدنى لا يقدم أي تفسير لمعنى الأعلى، فالتحديد والمعنى يصيران من أعلى إلى أدنى، بحيث إن معنى الأدنى لا يتكشف إلا بظهور المرحلة الأعلى التالية له. وعلى ذلك فإن الأعلى يكمن — بالإمكان أو بالقوة — في الأدنى، ثم ينبثق عنه ليكوِّن مرحلةً جديدة، وهناك أربع مراحلَ رئيسية للوجود، يتميز بعضها عن البعض

تميزًا واضحًا، هي المادة والحياة والعقل intellect والروح. فإذا طبقنا القانون السابق على العلاقة بين هذه المراحل؛ لوجدنا أن المادة لا تكشف عن طبيعتها الحقة إلا عندما تنتقل إلى الحياة، والعقل لا يحقق وظيفته الصحيحة إلا عندما يخضع لتوجيه الروح، التي هي أعلى مرحلة للحقيقة المعروفة لنا، وهنا يظهر بطبيعة الحال تأثير الاهتمام المتجدد بالتطور، الذي تبدَّى فيما بعدُ — على سبيل المثال — في النظريات القائلة بالطفرة عند لويد مورجان وألكسندر، والتي تتفق معها نظرية تمبل في خطوطها العامة اتفاقًا شديدًا.

وتثير فكرة المستويات الصاعدة مشكلة القيمة، ولا سيما علاقتها بالواقع، فهل تُستنفد ماهية الأشياء في وجودها المحض، بحيث تكون القيم صفات لها فحسب؟ أم أن القيم هي التي لها الأولوية؟ يحاول تمبل أن يبين أن الفرض الثاني هو الصحيح، وسبيله إلى إثبات ذلك هو القول إن القيم وحدها هي التي لها حقيقةٌ جوهرية، وهي تحقق صورها المختلفة بالتجسد في الأشياء، ويتلو من ذلك أن ما هو حقيقي لا يكون كذلك إلا بقدر ما تشكله القيمة، أو بتعبيرٍ آخر: بقدر ما يكون خيرًا. على أن القيِّم أو الخيِّر ليس إلا الطرف المتضايف مع إرادة، وهذه الإرادة هي الإرادة الخلاقة للروح الإلهية، التي هي وحدها الموجودة بذاتها، ومن ثم فإن العالم من خلق إرادة الله، وهو التعبير عنها، فالقول بهوية الجوهر والقيمة يؤدي حتمًا إلى مذهب الألوهية.

وقد عَرض تمبل هذه الأفكار عرضًا مذهبيًّا في كتابه «الذهن الخلاق»، فهو هنا يبحث في سعي الروح إلى تكوين نظرة ترضيها عن العالم، في ضوء الأشكال الثلاثة، العلم والفن والأخلاق، هذه الأشكال الثلاثة معًا تستهدف توحيد الكثرة المختلطة للأشياء، ولكن ليس في وسع أحدها أن يحققها، وإنما في الدين وحده يمكن بلوغ نظرة موحدة إلى العالم، بحيث إن الدين هو اكتمال جميع الصور الأخرى للمعرفة، وهو حجر الرحى في أي مذهب فلسفي. وهكذا أضاف تمبل إلى كتاب «الذهن الخلاق» تكملة في كتاب «حقيقة المسيح»، الذي عرض فيه ما أسماه بحق ميتافيزيقا متركزة حول المسيحية.

وفيما عدا ذلك، فمن الممكن أن يوصف موقف تمبل الفلسفي بأنه مثاليةٌ مطلقة، فإذا ما جردنا هذه المثالية من قيودها اللاهوتية وتعلقها الشديد بالأفلاطونية؛ لوجدناها مدينة لبوزانكيت ولبرادلي من خلاله أكثر مما هي مدينة لأي شخصٍ آخر. وتتضح أولوية هذا التأثير في قوله: إن أمام الفلسفة طريقين متشعبَين يتعين على أية فلسفة أن تختار بينهما، إما أن تفترض المعقولية الكامنة للكون (أو على الأقل إمكان تحديده عقليًّا)، وإما أن ترتد إلى مذهب الشك الكامل. فالمعقولية الميتافيزيقية للعالم تتضمن معها مصادرةً

أخلاقية هي خيريته الكاملة، فيسفر ذلك عن نظرةٍ متفائلة إلى العالم. على أن من واجبنا أن نعترض على ذلك قائلين إن هذا التفاؤل لا يتغلغل في قلب مشكلة الشخصية ولا مشكلة الشر، فليس فيه مكان للفرد واللامعقول وكل ما يقاوم القيمة والمعنى إلا بقدر ما يستطيع أن يجمعها كلها بوصفها عناصرَ مرتبطةً بأضدادها أو مظاهر لها. والذي يقدمه إلينا حقيقة هو مطلق تختفي فيه كل هذه التمييزات والأضداد، دون أن تترك أثرًا للعذاب الذي يبعثه اضطراب عالمنا الفعلي، أو للمواقف الأليمة التي تتعرض لها حياتنا، فالمذهب المطلق يدخل هنا في مرفأٍ آمن هو اللاهوت الحرفي المحافظ.

وتتضمن محاضرات جيفورد التي ألقاها تمبل بعنوان «الطبيعة والإنسان والله» أدق وأشمل محاولاته لإيجاد أساس لرأيه في الكون ولعرض هذا الرأي، غير أن ما يقدمه إلينا هنا أيضًا هو محاولة إيجاد تبريرٍ نظري لعقائدَ إيمانيةٍ سابقة، أكثر منه برهانًا دقيقًا مستقلًا على وجهة نظره؛ فليس ثمة تغييرٌ أساسي في موقفه. وتغدو نقطة بدايته هنا واقعية، فهو يرفض جميع الصور الذاتية الإبستمولوجية، التي يرى أن قضيته «أنا أفكر إذن أنا موجود» عند ديكارت هي المسئولة عنها أولًا، ففي المعرفة لا يكون العقل معنيًّا بذاته — وبأحواله الخاصة بوصفها موضوعاتٍ حاضرة — وإنما بعالم يقف في مقابله بالفعل. وهو يصف هذه الواقعية أيضًا بأنها «ديالكتيكية»، ويؤدي تطويره لعمليتها الديالكتيكية، والمكان البارز الذي يوليه للذهن، إلى إضفاء طابعٍ هيجليٍّ متزايد عليه، يعد أوضح مظاهره الخارجية تأكيد تمبل الدائم لصلته الوثيقة بأستاذه القديم إدوارد كيرد، الذي يهدي هذا المجلد إليه، وكذلك إشاراته المتعددة إلى بوزانكيت، الذي يتفق مع ميتافيزيقاه اتفاقًا عامًّا، على الرغم مما بينهما من اختلافات في التفاصيل. وتبلغ العملية الديالكتيكية قمتها في مذهبٍ ألوهي، وفي نظره إلى الكون على أن له «طابعًا مقدسًا». والواقع أن المذهب الذي يعرضه تمبل هنا آخر الأمر هو واحد من أروع ما أنتجه الفكر الإنجليزي الأخير من التعبيرات عن مذهب الألوهية المسيحي، معروضًا من وجهة نظر مثالية قبل كل شيء.

(٨) القسم الثامن: مفكرون قريبون من المثالية

سيمون سمرفيل لوري Simon Somerville Laurie (١٨٢٩–١٩٠٩)

[تَعلَّم في إدنبرة، وكان أستاذ التربية بجامعة إدنبرة.

مؤلفاته، «في فلسفة الأخلاق On the Philosophy of Ethics»، ١٨٦٦، «الميتافيزيقا الحديثة والقديمة، عود إلى الثنائية Metaphysics Nova et Ve- tusta, a Return to Dualism»، ١٨٨٤ (الطبعة الثانية، مزيدة بتوسع، ١٨٨٩)

وقد ظهر هذا الكتاب والكتب التالية باسمٍ مستعار هو «سكوتس نوفانتيكوس Scotus Novanticus»)، «علم الأخلاق، أو أخلاق العقل Ethica, or the Ethics of Reason»، ١٨٨٥ (الطبعة الثانية، مزيدة كثيرًا، ١٨٩١)، «أفكار تركيبية، أو تأملات إبستمولوجية وأنتولوجية Synthetics: Being Meditations Epistemological & Ontological» (محاضرات جيفورد)، في مجلدَين، ١٩٠٦، وكذلك مؤلفات في التربية نظريًّا وعمليًّا.

انظر كتاب، فلسفة س. س. لوري La Philosophie de S. S. Laurie، تأليف ج. ريماكل G. Remacle، ١٩٠٩.]

* * *

انبثقت فلسفة المفكر الاسكتلندي لوري من ذهنه الخاص كلها تقريبًا، ومن ثم فلا يمكن أن يُدرَج تحت أية فئةٍ عامةٍ مألوفة إلا بشيء من التجاوز، وقد أسماها هو ذاته «عودًا إلى الثنائية»، (وهو العنوان الفرعي لكتابه: الميتافيزيقا). غير أن غموض تفكيره وعدم إمكان النفاذ إليه، يجعل من العسير على المرء أن يُقرِّر إن كان الاتجاه التوحيدي أو الاتجاه الثنائي (وهناك اتجاهٌ تعدُّدي أيضًا) هو الأغلب لديه. كذلك أطلق على مذهبه اسم «الواقعية الطبيعية»، وهي تسمية تصدق على نقطة بدايته الإبستمولوجية، التي تقترب عن وعي من موقف ريد، غير أنها لا تنطبق بحال على بقية تفكيره، أو على تفكيره منظورًا إليه في كليته. ومع ذلك ففي إمكاننا — دون إجحاف — أن ندرجه ضمن الحركة المثالية الجديدة، حتى لو لم يكن من الممكن القول إن لوري ذاته قد انجرف في هذا التيار، فهناك قطعًا روابط تجمعه بكانت وشلنج، وقبل هؤلاء جميعًا بهيجل، الذي كانت له بتفكيره معرفة مباشرة.

غير أن لوري يظل هو نفسه فحسب، ويتسم بصفة الاستقلال هذه أكثر من أي مفكرٍ إنجليزيٍّ آخر في عصره؛ لذلك كان من الواجب فهم مذهبه في ضوئه الخاص. فهذا المذهب أشبه بمناجاةٍ ذاتية، ومحادثة بينه وبين نفسه، بحيث لا يصغي إلى الآخرين ولا يسير بناءً على أي اتصالٍ سابق بالغير، ولهذا السبب لم يكن له صدًى بين شعبه، وإنما تبدَّد صوته في الهواء.

ولقد حاول داعيةٌ وحيدٌ متحمس له، هو ج. ريماكل، أن يذيع آراءه في فرنسا وبلجيكا عن طريق ترجمة مؤلفاته وعرضها، ولكنه لم يجد أية استجابة. وليس في هذا

كله ما يدعو إلى الدهشة، نظرًا إلى صفات الغموض والهوائية والغرابة والأصالة التي كان يتسم بها تفكيره وطريقة تعبيره معًا، فقد استحدث لنفسه مصطلحًا خاصًّا به، نحت فيه الألفاظ بجرأة، واستخدم الكلمات بصورٍ غير مألوفة، لا تُعين القارئ على الفهم بأية حال، وهو يذكرنا بهيجل في ثقل وطأة تركيباته وألفاظه معًا. وهكذا كان تفكيره وعرًا قاسيًا تمامًا كتضاريس بلاده اسكتلندا. غير أننا لا نكاد نجد واحدًا من معاصريه يفوقه أو حتى يدانيه في القوة أو الجرأة التأملية فيما وراء حدود التجربة، وفي الميل إلى بناء المذهب والقدرة عليه. وفي الوقت ذاته لا يصادف المرء إلا في أحوالٍ نادرة، مثل حالة فوست Fawcett (لكن على مستوًى أدنى بكثير)، مثلَ هذا الخيال الحالم والإغراب المصحوب بعمقٍ صوفي. والواقع أننا لو قسناه بالمعيار المألوف لدى الناس عن الفلاسفة الإنجليز، لما وجدنا سمةً واحدة تجمع بينه وبينهم، ولأحسسنا بأنه مفكرٌ ألماني هبط مصادفةً في أرضٍ إنجليزية.

ونستطيع أن نقول إن الكتابَين الأوَّلَين، من بين كتبه الثلاثة التي عرض فيها نظرته إلى العالم، وهما «الميتافيزيقا» و«الأخلاق»، هما مقدمتان لكتابه الثالث، ففي هذا الكتاب الثالث، وهو «أفكار تركيبية»، الذي يتضمن أفكاره الناضجة، تتجمع كل الأنغام المنفصلة في تفكيره لتكوِّن سيمفونيةً ميتافيزيقيةً قويةً رنانة، ويفتتح الكتاب بما يمكن أن يُعَدَّ تاريخًا للوعي أو «ظاهريات للروح»، يصور فيها المراحل التي ترتفع فيها الروح ارتفاعًا متزايدًا من أدنى مستوًى «للوعي العضوي» المقيد بالنزوع والإحساس، إلى تحقيق طبيعتها الحقة. فالمرحلة الأولى للوعي هي إحساسٌ خالص لا تنوُّع فيه، وهنا لا تكون الذات قد تميزت بعدُ عن كتلة الموضوعات، وإنما ترقد كالجنين النائم في أحشاء وجود له طابعٌ عام غير محدَّد. ومع ذلك فهي «موجودة» هناك في صورةٍ بذرية. والمرحلة التالية هي الإحساس الذي يتميز بأنه وعي بآخر، نحسُّ به في التجربة على أنه خارجي، فالذات هنا تتلقى منبهاتٍ خارجية وتدركها في صورةٍ غامضة، وهنا تظهر لأول مرة ثنائية الذات والموضوع، وتغدو الذات الحاسة — بفضل عملية صبغ انطباعاتها بصبغةٍ خارجية — إيجابية لا سلبية فحسب، والمرحلة التي تلي ذلك هي أعلى مراحل الإحساس. وينحت لوري لهذه المرحلة لفظ «الإحساس المميز attution»، فهي مرحلة تتوسط بين الإحساس بمعناه السابق وبين الإدراك الحسي، فيها تدرك الذات الفروق بين «الأشياء»، وتميز الواحد منها عن الآخر، دون أن تتمكن بعدُ من تحرير نفسها من سيطرة المجال الموضوعي، فالإحساس المميز، على حد تعبير لوري، هو الشعور «بكثرة في وحدة» وهو

«نظرية تركيبية إلى الموضوع»، وهو «إحساس بوجود شيء يوضع بالتفكير أو رد الفعل، خارجًا عند النقطة التي يرجع إليها أصله.»[١٢١] وعندما تضاف الإرادة، التي هي إيجابٌ محض، إلى الإحساس المميز، الذي هو «سلبي إيجابي» فحسب، نصل إلى مرحلة الإدراك الحسي perception، وهنا يدرَك الموضوع، لا على أنه مختلف عن الذات فحسب، بل على أنه مقابل لها أيضًا، ويربط بوحدة الوعي عن طريق فعل التأكيد أو الإقرار (assertion). وهكذا يتحقق الانفصال النهائي بين الذات والموضوع، وتبلغ بذلك مرحلة العقل، إذ يتغير ذكاء الإحساس المميز الحيواني، والإدراك الحسي الإنساني، عن طريق ظهور النشاط الخالص للإرادة، وهنا تعتبر حدود ما دون العقل، وتصبح الذات عاقلة بصفةٍ نهائية. غير أن أساس العقل وصورته وماهيته هو الإرادة، فأعلى صورة للوعي هي حدس فوق العقلي، يستعاد فيه الطابع الأصلي المباشر للشعور.

ويتصور لوري تقدم الوعي هذا بصورةٍ ديالكتيكية؛ ولذلك فإنه يعرضه على شكل برهانٍ عقلي. أما في المجلد الثاني، الذي ينتقل فيه إلى مذهبه في الله والإنسان، والذي تبلغ فيه قوَّته التأملية أعلى مستوًى لها، لا نعود إزاء برهان، وإنما كشف عن أعمق تجارب نفس تبحث عن الله، فهو هنا يخوض مشكلة طبيعة الله من جميع أوجه التجربة البشرية، ويسلط عليها أنوارًا كاشفة تتجمع فيها، منبعثة عن الإحساس والإرادة والعقل. ومن هنا كان ذلك الفيض من الصفات التي تتسابق على شفتَي هذا الحالم الذي أسكرته رؤيته، فالله هو الكل في الكل، والواحد في الكثير، والهوية في الاختلاف والشامل اللامتناهي الأزلي، وهو منبع الأشياء ومقرها، وهو العمق الأكبر، والحب الأعظم والجمال والخير والحق. غير أنه — مع ما يتسم به وجوده من هذا الطابع غير المقيد بشرط — ليس بعيدًا عنا، فالإله العالي المحض الذي عرفه مذهب الألوهية الطبيعية، لا معنى له بالنسبة إلى روح تتحرَّق شوقًا إلى الوحدة الصوفية، مثل روح لوري. فهو (على حد التعبير المجازي القوي الذي استخدمه لوري) أقرب إلى أن يكون إلهًا ذهب في سفرة أو غلبه النعاس، وإنما الله حياة وفعل وقدرةٌ خلاقة، فضلًا عن كونه وجودًا. ومن هنا وجب أن يتخذ صبغةً خارجية ويدخل في العالم الزمني ليستقر في الأرواح المتناهية التي أوجدها، وهذا الخروج عن ذاته هو وحي لمخلوقاته (ويستخدم لوري نفسه لفظي outerance وutterance للتعبير عن معنى الخروج عن ذاته والوحي على التوالي)، كل ذلك ينبغي ألا يُفْهَمَ على أنه قول

[١٢١] «الميتافيزيقا»، الطبعة الثانية، ص٦ والصفحة التالية.

«بشمول الألوهية pantheism»، فالعملية ليست صدورًا، وإنما هي عمليةٌ ديالكتيكية، والمطلق يشمل السلب المحض، بوصفه جزءًا من ماهيته، وعن طريقه يتكوَّن في مقابله الوجود المغاير له — أي المتناهي والزمني والفردي — ومع ذلك يظل الله متغلغلًا في هذا الوجود المغاير ومشتملًا عليه، بحيث إن الشخص المتناهي يظل محتفظًا بفرديته، حتى في الوحدة الصوفية مع الله، التي يصفها لوري بلغة كلها وجد وشوق.

أما آراء لوري في الإنسان فترجع إلى رأيه في المراحل الثلاث للوعي، فليس في وسع الإنسان أن يظل في مرحلة الإحساس المميز، التي يكون فيها الإنسان مجرد مركبٍ حيواني من رغبات ونزعات وإحساساتٍ جزئية. فلما كان الإنسان قد وُهِبَ عقلًا، فإنه يهدف إلى تحوير هذه العناصر غير المنظمة بحيث تدخل في الوحدة العاقلة لشخصيةٍ أخلاقية، فالتجربة البشرية هي ديالكتيك للإرادة، ما دامت تنطوي أساسًا على شوق إلى المثل الأعلى والمطلق. ومن يخفق في مسايرة هذا الديالكتيك الإرادي يهبط إلى مرتبةٍ أدنى، أما من يسايره ويحقق ذاته الحقة، فإنه يشارك — حتى في أثناء خضوعه لقيود الزمان — في الحياة الأزلية لله، ويصطفيه الله ليكون زميلًا له في تحقيق غاياته الأزلية؛ ذلك لأن الله في هذا العمل محتاج إلى الإنسان.

وعند هذه النقطة يجمع لوري خيوط خطته الطموحة ليصل بها إلى قمةٍ شامخة، فالعنصر السلبي للأشياء يعود إلى الظهور ثانية في صورة الشر، والشر هو «إخفاق الإله الخلاق في تحقيق المثل الأعلى للفرد والكل على مستوى الوجود الذي يشغله الإنسان.»[١٢٢] ولا شك أن من المفزع الكلام عن إخفاق الله، ولكننا عندما نفكر في الشر، وفي العنصر اللامعقول في العالم، وفي «اللا الدائمة everlasting No» (ويأخذ لوري هذا التعبير عن كارليل)، نضطر إلى أن نطرح جانبًا التعبيرات المريحة التي ألفها العرف السائد. فلا يمكن أن يكون الألم والشقاء والخطيئة عناصر تنتمي إلى خطة الخالق؛ لذلك نضطر إلى أن نفترض أن المبدأ السلبي قد أثبت — على نحوٍ ما — أنه أقوى من أن يتغلب عليه الله. وإذن فالشر حقيقة في نظام الكون، ولا بد، بهذا الوصف، أن يكون مصدره هو الله، ولكنه لا يمكن أن يكون قد أتى عن طريقه. وهكذا يتقدم لوري إلينا — كما فعل الكثيرون من معاصريه — بفكرة إلهٍ محدود، تقابله صعوباتٌ محيرة، ويعاني هو ذاته

١٢٢ «أفكار تركيبية»، المجلد الثاني، ص٢٨٦.

من خلقه، ويسعى إلى التغلب على نواحي النقص فيه، ويحتاج من أجل نجاح مسعاه إلى مساعدة الإنسان، وبهذا المعنى تكون الموجودات المتناهية شريكة لله في الألم، وفي العمل والجهد، بل إنها — على الرغم من تناهيها — ترتبط بالله إلى حد يتعين معه أن نفترض خلودها، «فالإنسان الذي يصبو، في هذا المكان والزمان، إلى الوحدة مع الله، يجعل من نفسه — لهذا السبب ذاته — خالدًا، بقدر ما يدمج روحه المتناهية في حياة الروح الأزلية ذاتها، وينجرف في تيار ذلك الذي لا يموت.»[١٢٣] فالإنسان إلهي بقدر ما يكون إنسانًا، أو بقدر ما يكون كائنًا عاقلًا، وبالتالي لا مفر له من المشاركة في الحياة الإلهية، وهذا هو ضمان الخلود الذي لا يمكن أن يمدَّنا به البحث التجريبي بطبيعة الحال.

أ. دوجلاس فوست E. Douglas Fawcett (وُلِدَ في ١٨٦٦)

[كاتب متفرغ، عاش معظم حياته في سويسرا.

مؤلفاته: «لغز الكون The Riddle of the Universe»، ١٨٩٣، «الفرد والواقع The Individual & Reality»، ١٩٠٩، «العالم بوصفه تخيلًا The World as Imagination»، ١٩١٦، «التخيل الإلهي Divine Imagining»، ١٩٢١ (تكملة للكتاب السابق)، «المذهب التخيلي Imaginism» مقال في كتاب «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، نشره مويرهيد، المجموعة الثانية، ١٩٢٥ (وهو هنا يفند كتابَيه الأولَين)، «محاورات زرمات، وفيها معالم فلسفة في التصوف The Zermatt Dialogues, Constituting the Outlines a Philosophy of mysticism»، ١٩٣١.]

* * *

يقف تفكير فوست بمعزل عن الفلسفة المصطبغة بالمعقولية، مثلما ظل هو نفسه بمعزل عن الحياة الأكاديمية، فهذا التفكير يمثل نمطًا في الفلسفة نادرًا نسبيًّا في إنجلترا، ولكنه شائع نسبيًّا في البلدان الأخرى، ونستطيع أن نطلق عليه اسم «المثالية الخيالية Fanciful Idealism»، مستخدمين نفس التسمية التي استخدمها كانت، دون أن يكون لها مبررٌ كبير، للإشارة إلى مذهب باركلي، فهو واحد من أولئك الذين «يشيدون قصورًا

[١٢٣] «أفكار تركيبية»، المجلد الثاني، ص٣٨٧.

فكرية متعددة في الهواء» مستعيرين تعبيرًا آخر لكانت، ويحلقون فوق التجربة عاليًا، وكما يدل عنوان كتابين من كتبه المتأخرة،[١٢٤] فهو ينسب إلى الخيال دورًا أساسيًّا، جاعلًا منه الملكة الفلسفية على التخصيص، بل أساس الحقيقة ذاتها، فالخيال هو مبدؤه الميتافيزيقي الأول، والعالم ليس إرادة أو حضورًا لتمثلات أو عقلًا، وإنما هو تخيل خلاق. وهو يدرك — إذ يطلق على موقفه العام اسم «المذهب التخيلي» — أنه يقف موقف المعارضة الشديدة لفكرة الشمول المنطقي عند هيجل. ويمضي في كراهيته للعقل إلى حد أنه قال في أحد المواضع بشيء من التباهي: «وهكذا تخلصنا من العقل.»[١٢٥] والحق أن فلسفته، وإن لم تكن قد تخلصت من العقل تمامًا، هي نتاج لذلك الخيال الأدبي الذي اتخذت منه مبدأً أول للأشياء جميعًا.

وعلى الرغم من تفاخر فوست بجدة آرائه، فقد كان يدرك تمام الإدراك أن هناك فلاسفةً آخرين سبقوه في هذا المضمار، وكان يشير إلى آرائهم على الدوام، فإلى جانب ما نجده عند كانْت من ميلٍ ضئيل في هذا الاتجاه، نجد الخيال المنتج يظهر لأول مرة بوصفه نشاطًا لا متناهيًا عند فشته، ثم يظهر بعد ذلك في تفكير واحد من أنصار «التومية الجديدة New Thomism، هو فروهشامر Frohschammer»،[١٢٦] أما بالنسبة إلى المفكرين المتأخرين، فإن فوست يشعر بأن أقربهم إليه هو برجسون، بفكرته في الحدس والتطور الخلاق، كما تجمعه ارتباطات أقل وثوقًا بهوايتهد وماكنزي وشيلر. على أن تفكيره في تركيبه الباطن — أو على الأصح في رؤياه — كان أقرب إلى موقف لوري، الذي كان يماثله في شطحاته التأملية، منه إلى تفكير أي معاصرٍ آخر له، ومع ذلك فقد كان يفضل — كما هو متوقع — أن يتجه إلى الشعراء، بوصفهم أناسًا أقدر على الرؤية المتعمقة في الأشياء من الفلاسفة. ففي نظره أن وليم بليك W. Blake هو «شاعر المذهب التخيلي»، كما كانت أشعار شيلي، المبنية على فكرة شمول الألوهية، مصدرًا آخر مألوفًا لأفكاره.

ويسمي فوست — الذي كان على استعدادٍ دائم لنحت ألفاظٍ جديدة — ماهية الحقيقة باسم «المتخيلة imaginal»، للدلالة على نشاطٍ واعٍ يعد الخيال أقرب نظيرٍ بشري

[١٢٤] لم يعد فوست يعترف بكتابَيه الأولَين اللذين صدرا في ١٨٩٣، ١٩٠٩.

[١٢٥] «العالم بوصفه تخيلًا»، ص٢٠٤.

[١٢٦] في كتابه «الخيال بوصفه المبدأ الأساسي للعملية الكونية Die Pham taste ale Grundprinaip des Weltpreaesses» (١٨٧٧).

له، وهو ينحت لها لفظًا آخر، هو لفظ conspiring، فهو نشاطٌ لا متناه، يجمع بين خلق كل ما في العالم وحفظه، وبين إنتاجه وإكثاره. وما الطبيعة إلا مرحلة في عملية الخلق الكلية، فهي مغامرة أو محاولة إلهية، إن جاز هذا التعبير، والقوى الدافعة لها هي القوى الجديدة العرضية الدينامية الخلاقة، لا التحديد العلِّي بما فيه من تماثلٍ دائم. وهكذا فإن عالم الفيزياء ليس عالمًا حقيقيًّا، وإنما هو عالمٌ تصوري فحسب، وهو طيف بلا قوام، إذا ما قارنَّاه بعينية العالم الواقعي وامتلائه وتنوعه اللامتناهيين.

وهو ينظر إلى المرحلة الأصلية للوجود على أنها انسجامٌ سكونيٌّ محكم، وعلى أنها كلٌّ لا يتغير، لا يوجد فيه من كل شيء إلا بذرته، ويسمي فوست هذه المرحلة باسم «المتخيل العظيم the great imaginal»، ومنه يظهر بضربةٍ واحدة النظام الطبيعي، الذي تكتسب فيه الأشياء تنوعًا، ويقابل بعضها بعضًا، وتدخل في التعاقب الزمني. على أن هذه العملية تعكير للانسجام الأصلي، وهي «سقوط ميتافيزيقي»، أو كما كان شوبنهور خليقًا بأن يسميها جريمة الفردانية. وهكذا يسعى المبدأ الكوني إلى الهروب من هذا الرجوع إلى الزمان واستعادة انسجامه. فالنظام الحالي للحوادث هو ساحة تتصارع فيها القوى التي تعمل على الإخلال بالنظام، وتلك التي تعمل على بعث الانسجام، ولا بد أن يُكتب النصر للأخيرة؛ لأنها هي التي تضفي على العملية الكونية معناها، أي تطورها الخلاق، وصعودها إلى مستوياتٍ أعلى للوجود، وفي هذا الصعود — الذي هو عودة الأشياء إلى قلب الوجود كله — يكون الخلاص من كل نقص وتنافر وشر. إن العالم الذي نحيا فيه مليء حقًّا بالألم والحاجة والخطيئة، غير أن لنا الحق في أن نفترض أنه قادر على تحسين ذاته، وأنه سيعمل بالتدريج وبمضي الوقت، على مساعدة الخير على الانتصار.

إرنست بلفورت باكس Ernest Belfort Bax (١٨٥٤–١٩٢٦)

[كاتب، ومحام، اشترك في تأسيس العصبة الاشتراكية مع وليم موريس.

مؤلفاته: «مشكلة الواقع The Problem of Reality»، ١٨٩٢، «جذور الواقع The Roots of Reality»، ١٩٠٧، «مشكلات الإنسان والذهن والأخلاق Problems of Men, Mind & Moral»، ١٩١٢، «الواقعي، والمعقول، واللامنطقي The Real, The Rational & the Alogical» ١٩٢٠، «تحليل الواقع The Analysis of Reality»، في «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، نشره مويرهيد، المجموعة الثانية، ١٩٢٥، وله أيضًا

ترجمات لمؤلفات كانْت وشوبنهور، وكتاب مدرسي في تاريخ الفلسفة، ومؤلفات في الاشتراكية.

انظر ترجمته الذاتية لحياته، بعنوان، «ذكريات وخواطر شخص ينتمي إلى أواسط العصر الفكتوري وأواخره Reminiscences & Reflections of a Mind & Late Victorian»، ١٩١٨.]

* * *

تتحقق في باكس دعوة جرين للجيل الجديد في العَقْد الثامن من القرن الماضي إلى الانصراف نهائيًّا عن تعاليم مل وسبنسر، والتحول إلى مؤلفات كانت وهيجل، ففي شبابه كان يلتزم تمامًا نطاق المذهب التجريبي عند ليويس وبين ومل وسبنسر، كما حضر اجتماعات الوضعيين، وبعد ذلك تعرف إلى إدوارد فون هارتمان في رحلة إلى ألمانيا كان لها أثرها الحاسم في حياته، فأسفر ذلك عن دراسةٍ عميقة للمثالية الألمانية في صورها المتعددة، أقنعته بأن طبيعة الفلسفة الإنجليزية التقليدية سطحية لا أساس لها. هذا التحول الأساسي، الذي نجم عن اتصاله المباشر بخالقي المثالية نفسها، أكثر مما نجم عن اتصاله بأتباعها من الإنجليز، قد حدث في بداية العَقْد التاسع، وقضى باكس بقية حياته مثاليًّا، فمنذ ذلك الحين أصبحت ألمانيا بالنسبة إليه وطنًا روحيًّا، كما كانت من قبلُ بالنسبة إلى كارليل، وكما كانت في نظر معاصره هولدين.

وكان باكس يرى أن القضية الأساسية في المثالية هي المبدأ القائل: إنه لا يمكن أن توجد حقيقة خارج كل علاقة بالوعي، والوعي مركَّب لا ينفصم، يتألف من عواملَ ثلاثة هي، «هذا that» الذي يدرك، «وشيء ما some what» هو الذي يدرك، وصورة الفكر، التي هي علاقة متبادلة بين العاملَين السابقَين. وهكذا تتألف التجربة العينية أو الحقيقة من عاملَين على الأقل: أحدهما مادي والآخر صوري، بحيث تكون وحدة الاثنين هي أساس موضوعية الفكر. وإذا تأملنا الأمر من منظورٍ أوسع، لقلنا إن الثنائية الأولية للواقع تبدو على أنها هي التقابل بين المعقول واللامعقول، أو كما يفضل باكس تسميتها، المنطقي واللامنطقي. وليس معنى ذلك أن هذين يحدثان، أو يمكن أن يحدثا، منفصلَين في التجربة العينية، وإنما هما قابلان للتمييز الواضح بالمعنى الحقيقي، أي بمعنى أن أحدهما يسود في مراحلَ معيَّنة للواقع، والآخر يسود في مراحلَ أخرى. فإلى العنصر المنطقي ينتمي كل ما يقع في مجالَي الفكر والعقل، أما اللامنطقي فيوصف بأنه هو الإحساس الخالص، وهو

النزوع والقوة الدافعة في كل حركة وتغير، فالأول يمثل الأوجه السكونية الكلية اللامتناهية للواقع، والثاني يمثل النواحي الحركية والجزئية والمتناهية، الأول إمكان، والثاني واقع، والأول قانون، والثاني اتفاق.

ونستطيع باستخدام لغة ريكرت Rickert، أن نصف تفكير باكس بأنه «متغاير الأسس beterothetic»، إذ يبدأ بتأكيد الواحد «والآخر»، فالاثنان معًا هما اللذان يؤلفان الواقع كله، والتخلي عن أيٍّ منهما لا يدع شيئًا سوى التجريد الخاوي، وفي رأي باكس — وهو رأيٌ غير صحيح — أن طرح العامل اللامنطقي جانبًا هو السمة والمغالطة المميزة لفلسفة هيجل؛ ذلك لأن معارضة باكس لأي مذهبٍ واحدي من هذا النوع، وهي المعارضة التي رأى أنها هي مهمته الرئيسية؛ قد جعلته يميل إلى الانتقال إلى الطرف المضاد الآخر، بحيث أضفى على العامل اللامعقول القيمة الميتافيزيقية العليا، فهو يعرض العملية الكونية على أنها صراعٌ مستمر بين المبدأين، بحيث يسعى المنطقي على الدوام إلى قهر اللامنطقي، ولكنه لا ينجح أبدًا في ذلك نجاحًا كاملًا، وهكذا يميل إلى أن ينسب إلى اللامنطقي مركزًا مطلقًا، وينتهي — بعد التوحيد بينه وبين الإرادة — إلى مذهب في شمول الإرادة panvoluntarism يشترك في نقاطٍ كثيرة مع مذهب شوبنهور. وإلى هذا الحد نراه يحيي الصراع القديم الذي احتدم داخل المثالية الألمانية بين مذهب هيجل ومذهب شوبنهور. وفي الوقت ذاته أدى به النظر إلى المطلق على أنه إرادة، إلى معارضة فكرة برادلي وبوزانكيت عن النسق التام الاكتمال، الذي يظل محتفظًا بانسجامه السكوني الهادئ من فوق كل ما تتصف به الأشياء من عدم استقرار وتنافر، فالمطلق عند باكس هو حركةٌ دينامية وصيرورةٌ مستمرة، وهو تطورٌ دائم التقدم، ولكنه غير متجانس، نحو تحقيق الوعي الذاتي لنفسه، وتلك صورة تحمل طابع فكرة الإرادة عند شوبنهور والمدة عند برجسون.

ويتبدَّى التقابل الأساسي داخل الواقع، في مجال الأخلاق، في صورة التقابل بين الخير والشر، ولكن عندما انتقل باكس إلى عرض تفاصيل هذا التطبيق لمبدئه الميتافيزيقي العام، تناقض على نحوٍ غريب مع مذهبه الميتافيزيقي؛ إذ يظهر لنا، في هذا المجال، أن الخير، لا الشر، هو العامل الأقوى. صحيح أن الشر لا يمكن أن يقضى عليه تمامًا، بل ينبغي أن يظل إمكانه على الأقل قائمًا على الدوام، غير أن الشر العيني — كما نعرفه — عابر، ولا بد أن يقهره الخير ويمحوه. وإذن ففي العملية الكونية ميلٌ أصلي نحو التحقيق الظافر للخير، وفي التجربة ترجح كفة الخير على الشر دائمًا، فالهدف هو الخير، بحيث لا يظل الشر قائمًا إلا من حيث هو إمكانية فارغة. وهنا ينزلق باكس على الرغم منه إلى

مياه التفاؤل الضحلة عند هيجل وبرادلي، ملتفًّا بسفينته دون اهتمام بما يقع فيها من تناقض حول صخور تشاؤم شوبنهور، وهي الصخور التي لو كان قد استرشد ببوصلته الميتافيزيقية، لتحطمت سفينته عليها تمامًا، ولنتحدث بلغةٍ مجازيةٍ أخرى، فنقول: إنه عقد زواجًا غير موفق تمامًا بين اللامعقولية الميتافيزيقية وبين التفاؤلية، أو بين مبدأ أساسي عند شوبنهور وبرجسون، ومبدإٍ أساسي لا يقل عنه أهمية عند هيجل وبرادلي.

أما نظرية المعرفة عند باكس، التي لا يتسع المقام هنا لعرضها، فتسير في عمومها في اتجاه كانْت، كما أن فلسفته في تحقيق الإنسان لنفسه روحيًّا، ترتكز على نظرية في القيم يلمح إليها أكثر مما يعرضها صراحةً، وهي تلتقي في نقاطٍ متعددة مع أفكار فندلبانت وريكرت. أما فلسفته في المجتمع فهي ترتبط بالماركسية، كما يتوقع المرء من دفاعه الحار عن الاشتراكية، وإن يكن يفسر الماركسية تفسيرًا مثاليًّا، ويرفض بذلك نظرية ماركس المادية في التاريخ.

والواقع أن الاستقبال الذي لقيته أفكار باكس لا يتمشى مع قيمتها على الإطلاق، فلم يكن له تأثير يستحق الذكر، كما أن الفلاسفة الأكاديميين كانوا يجهلونه تقريبًا، ولما لم يكن قد درس أو درَّس في جامعة، وإنما سار في طريقه الخاص، فقد لقي نفس مصير الكثيرين غيره من الدخلاء، فقد نظرت إليه الأوساط الجامعية المقفلة على نفسها باستياء؛ فأحس مثل شوبنهور — الذي كان يشترك معه في نقاطٍ كثيرة — بشيء من السخط على «الفلسفة الاحترافية لأساتذة الفلسفة».[١٢٧]

رينهولد فريدرش ألفرد هورنلي Reinhold Friedrich Alfred Hornle (ولد في ١٨٨٠)

[تَعلَّم في كلية باليول بأكسفورد، وكان من ١٩٠٥ إلى ١٩٠٧ محاضرًا في الفلسفة بسانت أندروز، ومن ١٩٠٨ إلى ١٩١١ أستاذًا للفلسفة في كيب تون، ومن ١٩١٢ إلى ١٩١٤، وكذلك من ١٩٢٠ إلى ١٩٢٣ أستاذًا للفلسفة في نيو كاسل، ومن ١٩١٤ إلى ١٩٢٠ أستاذًا مساعدًا للفلسفة في جامعة هارفارد، وفي ١٩٢٣ أستاذًا للفلسفة في جوهانسبرج.

[١٢٧] يرجع جزءٌ كبير من موقع هذه العبارة إلى التقارب اللفظي، في اللغة الإنجليزية، بين لفظَي، «الاحترافي professional» ولفظ «الأساتذة professors». (المترجم)

مؤلفاته، «دراسات في الميتافيزيقا المعاصرة»، ١٩٢٠، «المادة والحياة والذهن والله Matter, Life, Mind & God»، ١٩٢٣، «نحو فلسفة جامعة On the Way to a Synoptic Philosophy»، مقال في كتاب «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، نشره مويرهيد، المجموعة الثانية، ١٩٢٥، «المثالية من حيث هي فلسفة Idealism as Philosophy»، ١٩٢٧.]

* * *

كان هورنلي — مثل مرتس Merz — ألمانيًّا في أصله وفي تعليمه الأول، ولكنه كان مواطنًا إنجليزيًّا، وكان أول معلمٍ فلسفي له، وهو طالب بكلية باليول بأكسفورد، هو إدوارد كيرد؛ فاكتسب منه أول ميوله الفلسفية. ولقد عمل بضع سنوات مساعدًا لبوزانكيت في سانت أندروز، فبدأت بينهما صداقة دامت حتى وفاة بوزانكيت.

وكان تأثير بوزانكيت في هورنلي أعظم من تأثير أي مفكرٍ آخر فيه: «فبقدر ما أستطيع أن أحكم، أجد نفسي مدينًا له بالإطار الأساسي لتفكيري الفلسفي الخاص، أكثر مما أدين به لأي كاتبٍ آخر على حدة»،[١٢٨] على أنه — باستثناء ذلك — لم يكن مقيدًا بأية مدرسة بعينها أو بأي اتجاهٍ خاص، وإنما كان جهده موجهًا إلى الانتفاع من أذهانٍ متعددة في سبيل هدفٍ مشترك، محاولًا أن يحقق ما أسماه بوزانكيت «بالتقاء الأضداد في الفلسفة المعاصرة». وكان يسعى إلى ما أسماه — مقتديًا بمرتس Merz — بالنظرة الجامعة أو الموقف الجامع، وهو الجمع في التفكير بين كل الأوجه المختلفة للتجربة في كلٍّ منظم. وهو ينظر إلى الروح الفلسفية على أنها — في أعلى تعبير عنها — روح الكل، بحيث إن التفلسف ما هو إلا تلمُّس التفكير طريقه إلى موقفٍ عقلي من الكون في مجموعه، على أن ذلك يعني في نظره أن يضيف المرء إلى المذاهب الموجودة مذهبًا آخر، يُحدَّد فيه لكل شيء مكانٌ ثابت؛ فليس جمود المذهب هو المطلوب، وإنما المطلوب هو اتساق الموقف، دون تقيد بمدرسة أو تبعية لعقيدة.

ويظل موقف هورنلي الجامع ساريًا في معالجته للمشكلات الخاصة، فلنتناول — على سبيل المثال — مشكلة الكليات أو تصورات الفئة؛ فهو — كالهيجليين — يعدُّها عينية

[١٢٨] تصدير كتاب «دراسات في الميتافيزيقا المعاصرة»، ويحوي كتاب مويرهيد، «بوزانكيت وأصدقاؤه» (١٩٣٥) رسائلَ متعددة من بوزانكيت إلى هورنلي، تُلقي ضوءًا كبيرًا على التفكير الفلسفي وعلى نموِّه عند الرجلين معًا.

لا مجردة، وهي لا تمثل فقط إدراك عدة أشياء على أنها متماثلة، بل أيضًا إدراك فروقها الفردية في سياقٍ متماثل، بحيث يمكن تطبيقها أيضًا على المراحل المتعددة لسلسلة نامية developmental series بل على صور القيمة المثالية. وهكذا فإنها لا تمكن من قيام الأحكام الوصفية والتصنيفية فحسب، بل تمكن من قيام الأحكام المعيارية أيضًا.

ولما كان مركز هورنلي قد أتاح له أن يوسع نطاق تفكيره ويسير فيه بحرية، فقد أخذ عن التفكير المعاصر واستوعبه كما وجده إلى حدٍّ بعيد، وكان موقفه العام مثاليًّا بمعنى أنه تأملي موجَّه إلى الكل. أما تعاليمه فلا تتميز في جميع أجزائها بالمثالية، وليست كذلك بالضرورة، وإنما تحوي عناصرَ مستمدة من أشد المذاهب والاتجاهات تباينًا، وخاصةً تلك التي كانت موجودة في العالم الأنجلوسكسوني في أيامه؛ ففيها عناصر من برادلي وبوزانكيت وغيرهما من المثاليين، ومن فلسفة الطبيعة عند هويتهد، ومن نقد «برود Brood» للآلية، ومن فلسفة ج. س. هولدين J. S. Haldane البيولوجية، ومن «النزعة الكلية Holism» عند سمطس Smuts، ومن الصورة الخاصة التي اتخذها المذهب السلوكي عند هولت Holt، ومن فلسفة الدين عند وب، كما أن فيها عناصر من مينونج Meinong وهوسرل وبرجسون. فتفكيره تلفيقيٌّ توفيقي، وهو، كأي مذهبٍ تلفيقي، جذاب أكثر مما هو محكم، ومتقبل سلبيًّا أكثر مما هو أصيل، ومركَّب صناعيًّا أكثر مما هو خلَّاق.

هربرت ولدن كار Herbert Wildon Carr (١٨٥٧–١٩٣١)

[كان في ١٩١٨ أستاذًا للفلسفة في «كينجر كوليدج» بلندن، وفي ١٩٢٥ أستاذًا بجامعة كاليفورنيا الجنوبية بلوس أنجلوس.

مؤلفاته، «مشكلة الحقيقة The Problem of Truth» ١٩١٣، «مبدأ النسبية العام في وجهها الفلسفي والتاريخي The General Principle of Relativity in its Philosophical & Historical Aspect»، ١٩٢٠ (الطبعة الثانية، ١٩٢٢)، «نظرية في الذرات الروحية، معالم فلسفة لمبدأ النسبية A Theory of Monads, Out-lines of the Philosophy of the Principle of Relativity»، ١٩٢٢، «النظرة العلمية إلى الفلسفة، مقالات وتعليقات مختارة The Scientific Approach to Philosophy, Selected Essays & Reviews» ١٩٢٤، «المثالية بوصفها مبدأ في العلم والفلسفة Idealism as a Principle in Science & Philosophy» مقال في

«الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، نشره مويرهيد، المجموعة الأولى، ١٩٢٤، «الأسس المتغيرة في الدين والأخلاق Changing Backgrounds in Religion & Ethics»، ١٩٢٧، «المركز الفريد للإنسان The Unique Status of Man»، ١٩٢٨، «مشكلة الإرادة الحرة The Free Will Problem»، ١٩٢٨، «أفكار تأملية Cogitans Cogitata»، ١٩٣٠، وكذلك ترجمات لليبنتس وبرجسون وجنتيلي Gentile، وكتابات من الأولين وعن كروتشه، وقد نشر بعض مؤلفاته في مجلةٍ دوريةٍ أمريكية هي The Peresenalist، المجلدات من ١٥ إلى ١٧ (١٩٣٤–١٩٣٦).]

* * *

لا تكاد مثالية «ولدن كار» ترتبط على أي نحو بالكانتيين والهيجليين الإنجليز، فهي تستلهم مصادرَ أخرى وتستمد محتواها منها. ولقد كان مجرى حياته ذاته غير مألوف إلى حدٍّ بعيد، بل يمكن القول إنه كان مثيرًا، فقد كان في البداية كاتبًا في البلدية، ثم في شركة للأسهم والسندات وحضر في هذه الأثناء دراساتٍ مسائية في «كنجز كوليدج» بلندن، فتولد لديه اهتمام بالفلسفة (وكان الكتاب المحببون إلى نفسه هم أفلاطون وباركلي وهيوم). وانضم إلى الجمعية الأرسططالية في السنة الثانية من إنشائها، وسرعان ما أصبح سكرتيرها وواحدًا من أبرز أعضائها. وكان قد تجاوز الخمسين من عمره عندما أدى ظرفٌ عارض إلى تنبهه إلى كتاب برجسون «التطور الخلاق» الذي كان قد ظهر حديثًا، كما وجد أن اهتمامه موزع بين مثالية كروتشه وجنتيلي من جهة، وفيزياء أينشتين الجديدة من جهةٍ أخرى، ومنذ ذلك الحين انفجر نشاطه، وتبدَّى ذلك في سلسلةٍ ضخمة من الكتابات الفلسفية التي شملت ترجمات، ومؤلفات للعرض والشرح، ومحاولاتٍ مستقلة لبناء مذهبٍ بنَّاء، وقد شغل أول منصبٍ أكاديمي له وهو في الحادية والستين من عمره، وهو كرسي الفلسفة بجامعة لندن، ثم انتقل بعد سبع سنوات إلى كرسيٍّ مماثل في أمريكا، وكرس له السنوات الست الباقية من حياته الغريبة الرائعة.

أما نظرته الفلسفية الخاصة، التي عرضها أولًا في كتاباته النقدية الشارحة، فقد بلغت صورتها النهائية في كتابه «أفكار تأملية»، وهو كتاب موجز ولكنه مثقل بالمعاني. ويتألف الكتاب من مركب من عدة اتجاهاتٍ فكرية كان قد استوعبها استيعابًا خارجيًّا. وقد احتلت ميتافيزيقا برجسون مكان الصدارة بين هذه الاتجاهات؛ إذ إن تعرُّفه إليه لأول مرة كان له فيه تأثير بلغ من العمق حدًّا جعله يسمي هذا التأثير تحولًا فلسفيًّا

كاملًا. ولقد كان هو أول من دعا إلى البرجسونية في إنجلترا، وظل أكثر أنصارها تحمسًا، وكان يعد صاحبها آخر فيلسوفٍ عظيم ظهر في العالم، ونبي مذهبٍ مثاليٍّ جديد في الفعل والخلق. أما المؤثر التالي فأتاه من المثالية الإيطالية التي بذل جهده لكي ينشرها بدورها، وأتى المؤثر الأخير من الفيزياء الجديدة، ففي النزاع الذي نشب بوجهٍ عام بعد الحرب، حول التفسير الفلسفي لنظرية النسبية، انضم إلى صفوف أولئك الذين علقوا عليها أهميةً كبيرة، وحاولوا استخلاص نتائجها الفلسفية واستيعابها، وأصبح هدفه الأساسي إيجاد «تحالف ودي» بين الفيزياء الحديثة والميتافيزيقا الحديثة، وأكد مرارًا — على وجه العموم — ضرورة التعاطف والتعاون الوثيق بين الفلسفة والعلم. وكان يعتقد أن نظرية أينشتين تمثل تجديدًا وتحقيقًا لمذهب الذرات الروحية عند ليبنتس على يد مناهج العلم الحديث، وأن النظرية الجديدة في الذرة، ولا سيما نظرية الكم، لها أهميةٌ عظمى بالنسبة إلى المثالية؛ لأنها هدمت أساس المادية التوكيدية، التي ارتكزت على فيزياء عفى عليها الزمان. ولقد كان تأثير ليبنتس عليه أقوى من تأثير أي مفكرٍ قديمٍ آخر. وكان آخر تعبير عن فلسفته في كتابه «أفكار تأملية» هو في الواقع نظرية في الذرات الروحية، تابع فيها نظرية ليبنتس في نواحٍ عديدةٍ هامة. وله كتابٌ سابق بعنوان «نظرية في الذرات الروحية» يحاول فيه إيجاد مركَّب بين ميتافيزيقا ليبنتس وبين فيزياء أينشتين، أما في نظرية المعرفة فإن موقفه يقترب كثيرًا من موقف باركلي، مع استخلاص نتائج تنتمي إلى مذهب «الذات الوحيدة» (Solipsism)، وهي نتائج لم يتردد في إعلانها صراحةً.

ومن الواضح «أن هذه المثالية الجديدة» — على خلاف القديمة — لم تكد تتأثر بالحركة الفكرية التي بدأت بكانْت وبلغت قمتها عند هيجل، فهي تشابه المثالية القديمة في مهاجمتها للمادية والحتمية والتطورية وغير ذلك من صور المذهب الطبيعي في القرن التاسع عشر، غير أن هجومها كان قائمًا على القول بأن العلم الجديد في القرن العشرين قد هدم النظريات العلمية التي ارتكزت عليها هذه المذاهب، وكان هذا هو السبب الجديد الذي قدمه لاستبدال التطور الخلاق بالتطور الآلي، والحرية والتلقائية بالضرورة، والصيرورة بالوجود، والأفعال بالأشياء، والحياة بالمادة، والحدس بالذهن المقالي.

وهكذا ينبغي إدراج مذهب كار ضمن «فلسفات الحياة» التي يتميز بها وقتنا هذا، والتي أثبت برجسون أنه أروع وأقوى ممثل لها. وتقترب هذه الفلسفة في نواحٍ مُعيَّنة من البرجماتية، وإن لم يكن التقارب معترفًا به. أما الصفات التي ادعتها لنفسها فهي أنها مثالية (على غرار ليبنتس وباركلي) في الميتافيزيقا، وإدارية في الأخلاق، ومجددة في الدين،

ونسبية في العلم. وعلى الرغم من كل ما بدا عليها من وحدة، فقد تأثرت بعمق بكثرة مصادرها، التي بلغت من التنوع حدًّا يحول دون إيجاد أي مركَّبٍ أصيل بينها. وهكذا لم يُفلح كار في صهر كل ما وضعه في بوتقته؛ فكانت النتيجة — على أحسن الفروض — خليطًا مركَّبًا. وعلى الرغم مما أداه من خدماتٍ هائلة، كانت تنطوي على إنكار للذات يصل إلى حد التضحية، في سبيل إيقاظ الاهتمام الفلسفي ونشر الثقافة الفلسفية، فمن الواجب النظر إليه على أنه مفكرٌ تلفيقيٌّ متمكن، أكثر منه مفكرًا أصيلًا، غير أنه كان أكثر الشخصيات جاذبية وأحقَّها بالاهتمام من بين أولئك الذين خدموا الفلسفة وهم هواة.

جون تيودور مرتس John Theodore Merz (١٨٤٠–١٩٢٢)

[وُلِد في مانشستر، وكان أبوه من أصلٍ ألماني، تَعلَّم في هيدلبرج، وأصبح في ١٨٦٤ مدرسًا في بون، وشغل في ١٨٦٥ نفس المنصب في جوتنجن، تحت رئاسة لوتسه، وفي ١٨٦٦ استقر في إنجلترا وأصبح نائبًا لمدير شركة نيو كاسل للمعدات الكهربية.

مؤلفاته: ليبنتس «في مجموعة كلاسيكيات بلاكوود الفلسفية Blackwood's Philosophical Classics»، ١٨٨٤، «تاريخ الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر History of European Thought in the XIXth Century» في أربعة مجلدات، ١٨٩٦–١٩١٤، «الوجه الجامع للواقع On the Synoptic Aspect of Reality» في «أعمال الجمعية الفلسفية لجامعة درام Proceedings of University of Durham Philosophical Society»، المجلد الخامس (١٩٢٠)، ص٤٥–٦١، وقد قرئ هذا البحث سنة ١٩١٣، «الدين والعلم Religion & Science» ١٩١٥، «نبذة في الذهن البشري A Fragment on the Human Mind»، ١٩١٩، وكذلك بضعة أبحاث أقدم عهدًا باللغة الألمانية.

انظر، «أعمال الجمعية الفلسفية لجامعة درام»، المجلد السادس (للأعوام ١٩١٥–١٩٢٣)، ١٩٢٥ ص٢١٥–٢٣٢، «ذكريات شخصية عن الدكتور مرتس Personal Reminiscences of Dr. Merz»، لمؤلفين متعددين، وص٢٣٣–٢٩٠ «الأعمال الفلسفية للدكتور ج. ت. مرتس The Philosophical Work of Dr. J. T. Merz» تأليف ر. ف. أ. هورنلي.]

* * *

كان مرتس — مثل بلفورت باكس — «دخيلًا»، فبعد فترةٍ قصيرة من التدريس الأكاديمي، دخل عالم الصناعة، غير أنه ظل في ميدانه الجديد مخلصًا للموضوع الرئيسي لاهتمامه العلمي، فكان يقضي في دراسة الفلسفة أوقات الفراغ البسيطة التي سمحت له بها مسئولياته الضخمة في أعماله الاقتصادية. ولقد ذكر هو ذاته أن مؤلَّفه الرئيسي، تاريخ الفكر الأوروبي، الذي يقع في أكثر من ٢٥٠٠ صفحة، قد كتب معظمه في ساعات الصباح الباكر، ما بين الساعة الخامسة والثامنة، قبل أن يبدأ العمل في أعبائه الثقيلة، ولكنه لم ينجُ من المصير المألوف لأي مفكرٍ دخيل؛ فلم يلق من الفلاسفة المحترفين ما يستحقه من الاعتراف، بل إنهم لم ينتبهوا إليه إلا قليلًا، أو لم ينتبهوا إليه على الإطلاق.

ولقد أثبت مرتس في هذا الكتاب أنه مؤرخ ومشيد لمذهب في آنٍ واحد، فهو قد أثبت مقدرته من حيث هو مؤرخ؛ إذ إن الكتاب إنتاج تظهر فيه المثابرة وسعة الاطلاع التيوتونية بكل وضوح، ويجمع على نحوٍ موفق بين دقة البحث وبين سعة الأفق والتبصر التاريخي العميق، فهو عمل من الطراز الأول. وكانت المهمة التي أخذها مرتس على عاتقه هي عرض الحياة الروحية للقرن التاسع عشر، بكل مظاهرها المتعددة، في صورةٍ واحدةٍ جامعة. وعلى الرغم من أنه لم يستطع أن ينجز مجلدَين كان يعتزم إصدارهما عن الأفكار الشعرية والدينية في ذلك القرن، فإن المجلدات الأربعة المنشورة تكون عملًا قويًّا لم يكتمل، ودليلًا بليغًا على مقدرة مؤلفها الفريدة ونشاطه الذي لا يكلُّ.

كذلك وضع مرتس لنفسه، في ميدان الفلسفة، خططًا طموحة، مستهدفًا تشييد مذهبٍ قائم على أسسٍ واسعة، وهنا أيضًا لم يستطع إنجاز خططه وإكمالها، غير أن من الممكن بسهولة إدراك الاتجاه الذي كان يسير فيه تفكيره، من خلال تلك الأسس التي وضعها بالفعل لمذهبه، فقد كان التأثير الحاسم على تفكيره هو تأثير الفلاسفة الألمان، وهو لم يتأثر بكانت وهيجل بقدر ما تأثر بليبنتس وشيلر ماخر ولوتسه، وأهمهم هذا الأخير، الذي اتصل به شخصيًّا خلال الفترة القصيرة التي درس فيها في جوتنجن. وبعد عودته إلى إنجلترا تأثر أيضًا بالاتجاهات الفكرية الإنجليزية المميزة، ولا سيما تلك التي ارتبطت بباركلي وهيوم، والنوع الجديد من علم النفس الاستبطاني الذي استحدثه وورد وجيمس، أما الحركة المثالية الجديدة في إنجلترا فلم تكد تؤثر فيه على الإطلاق.

ولقد كان جهده الأساسي، الذي عبرت عنه كتاباته التاريخية والفلسفية على السواء منصرفًا إلى بلوغ ما أسماه بالنظرة «الجامعة Synoptic» إلى الواقع، بحيث ينظر إلى أي كل، لا في كثرة أجزائه وعلاقاته فحسب، بل في كليته أيضًا؛ فتلك في نظره هي المهمة

المميزة للفلسفة، التي ترتد لهذا السبب آخر الأمر إلى نوع من الرؤية الفنية، على الرغم من كل ما في تفاصيلها من دقة وما في براهينها من إحكام. ومن هنا كان حرصه على التوفيق بين العلم والدين، اللذين كان انفصالهما وتنافرهما في رأيه خطرًا يهدد وحدة حياتنا الروحية. ولقد طبق على هذه المشكلة العامة منهجه الجامع، كما طبقه على عدد من المشكلات الخاصة، كمشكلة العلاقة بين العالم الباطن والعالم الخارجي، وبين الذات والموضوع، وبين الواقع والقيمة، وحاول، مستلهمًا روح لوتسه، أن يزيل الشقاق القديم بين حاجات القلب ونتائج البحث العلمي، ولم يكن يحتقر العلم — فقد كان له هو ذاته إلمامٌ واسع بالفيزياء والكيمياء — ولكنه رأى أن كل بحثٍ علمي لا يتعلق بالتجربة أو الواقع من حيث هو كلٌّ، وإنما بوجهٍ محدود جدًّا له، متبعًا في سيره مناهج الانتقاء والتجريد والتحليل والتصنيف. ولا ينتقل إلى مرحلة الإدراك التركيبي إلا في مرحلةٍ متأخرة، وفضلًا عن ذلك فالعلم لا يدرس إلا الوقائع لا القيم. أما وجهة النظر الدينية فهي — على العكس من ذلك — تدرك التجربة من حيث هي كلٌّ، وتؤكد الارتباطات الإيجابية الهامة في داخلها، وتتجاوز الوقائع إلى القيم، وتركز اهتمامها على الطابع الشخصي للعالم الخاص الذي تكوِّنه القيم، في مقابل العالم اللاشخصي للعلم، والمنهج المتبع في حالة الدين جامع موجَّه صراحةً إلى كشف لغز الشخصية، الإنسانية منها والإلهية، وهي المشكلة التي يعجز العلم الطبيعي عن حلها، وفي هذا التأكيد لمشكلة الشخصية يقترب مرتس من لوتسه.

ولقد أدى تطبيق مرتس لهذه النظرة الجامعة على مشكلات علم النفس ونظرية المعرفة إلى وقوفه موقف المعارضة الشديدة من هيوم، الذي كان يحمل له مع ذلك احترامًا شديدًا ويدين له بالكثير. فقد أوضح أن هيوم، عندما حل الوعي إلى حزمة من الانطباعات تتصور على مثال الذرات المادية، قد أغفل حقيقةً واضحة هي أن الوعي سابق على تحليله، وينبغي أولًا أن يوجد لكي يمكن القيام بأي تحليل له. وهكذا كان مرتس متفقًا تمامًا مع علم النفس الجديد عند وورد في استعاضته عن الفكرة القديمة القائلة بمجموعةٍ متراكمة من المعطيات المنفصلة المفكَّكة، بفكرة المجرى المتصل للوعي، وفي إدخاله للمعطيات الانفعالية والإرادية داخل هذا المجرى المتصل إلى جانب الإحساسات. وقد أدى به التفكير في وحدة الوعي إلى القول بأن التنوعات والتميزات التي تجلبها التجربة — والتجربة وحدها — تفترض كلها نوعًا من الوعي «الأولي primordial»، الذي يتصف هو ذاته بعدم التنوع وعدم الانقطاع، والذي يتخلص بالتالي من أنواع الانفصال، كذلك الذي يوجد بين الذات والموضوع، أو بين الذهن والجسم. وواضح أن هذا الرأي يشبه إلى حدٍّ بعيد فكرة

برادلي في التجربة التي لا تعرف توسطًا، والتي تتألف من إحساسٍ محض. وليس من المؤكد إن كان مرتس قد استمدها من برادلي أو توصل إليها مستقلًّا، غير أن الواضح أن هذه الفكرة يمكن أن تندرج — بطريقةٍ طبيعيةٍ عضوية — في مذهبٍ كذلك الذي يتطلبه مثله الأعلى في النظرة الجامعة إلى الأمور.

الفصل الثاني

المذهب البرجماتي

في المذهب البرجماتي الحديثِ اتجاهاتٌ مختلفة أشبه بالألوان المتعدِّدة البراقة، كما أن تأثيره قد تجلَّى في مجالاتٍ للحياة والثقافة متباينة كل التباين، وهو يُمثل اتجاهًا عامًّا في التفكير، كما يمثل مذهبًا فلسفيًّا خاصًّا؛ فمن حيث هو اتجاه عام، نراه قد تغلغل في مجالات واسعة من حياتنا وأعمالنا وفكرنا على صُورٍ شتى، وبدرجات متفاوتة، وهو بهذا الوصف يهتم بالشعور أكثر مما يُحاول إيضاح معالم مذهب محدد. وهكذا يكاد يستعصي على الوصف التاريخي. أما من حيث هو مذهب فلسفي؛ فقد ظهر أولًا في بلدٍ كان الشعور البرجماتي فيه مسيطرًا على الحياة أكثر مما هو مسيطر في بلد آخر؛ أعني في أمريكا. وهناك نما بالتدريج من بداياته البسيطة التي يمكن تتبُّع أصولها حتى العقد الثامن من القرن الماضي. ويشيع الاعتراف اليوم عامةً بأن بيرس C. S. Peirce هو الأب الرُّوحي للبرجماتية الحديثة وأول مُبشِّر بها؛ غير أن الدعوة الجبَّارة التي قام بها وليام جيمس هي التي أضفَت على المذهب كل ما كانت تتَّصف به شخصيته القوية العظيمة من عزمٍ، ونقلَت المذهب من حجرة مكتب المُفكِّر إلى العالم أجمع، فجيمس لم يجعل من المذهب البرجماتي مذهبًا أكاديميًّا، وإنما رفعه إلى مرتبة قوة روحية من الطراز الأول، ونظرًا إلى أن المذهب البرجماتي كان تعبيرًا عن شعور عام، فإنه لم يُسفِر عن تفكيرٍ فلسفي متخصِّص فحسب، بل أصبح أيضًا قوة فعالة في المجالات الأخرى للحياة العقلية؛ ففي خلال حياة جيمس أصبح للبرجماتية — بوصفها فلسفة — تأثير قوي في الفكر الأمريكي، وإن لم تكن قد سيطرت عليه سيطرة كاملة. وهو اليوم — على الرغم من المؤثرات العديدة المعارِضة له، وتدفُّق الأفكار الأوروبية بقوة — يُمثل الفلسفة الأساسية للعالم الجديد.

أما في إنجلترا فلم يلقَ المذهب البرجماتي مثل هذه الاستجابة الودِّية؛ ففي حوالي نهاية القرن الماضي ظهر هذا المذهب، ولم يكن ظهوره راجعًا إلى قوته الخاصة بقدر ما كان راجعًا إلى عدم الارتياح إلى اتجاهات الفكر السائدة، وكان أولَ تعبير عنه مؤلَّفٌ مشترك نشره هنري ستيرت Henry Sturt في ١٩٠٢م بعنوان «المثالية الشخصية Personal Idealism». وقد اشترك في تأليف هذا الكتاب ثمانية من الأعضاء الشبان، أو مُتوسِّطي العمر، في جامعة أكسفورد، كانوا قد كوَّنوا قبل ذلك بسنوات قليلة (في ١٨٩٨م) «جمعية أكسفورد الفلسفية». وكان مُؤلِّفو الكتاب في ذلك الحين مجهولين نسبيًّا، ولم يُساهم منهم بنصيب هام في الفلسفة منذ ذلك الحين إلا ثلاثة؛ هم: ستوت Stout وشيلر وراشدال. أما الباقون فحسبنا أن نذكر أسماءهم؛ فمنهم ناشر الكتاب، وبويس جبسون W. R. Boyce Gibson (الذي ترجم فيما بعدُ مؤلفات أويكن Eucken إلى الإنجليزية وأذاعها هناك)، كما أنه هو الذي أصدر الترجمة الإنجليزية لكتاب هوسرل «أفكار لفينومينولوجيا خالصة Ideen zu einer reinen Phänomenologie»، وأندرهيل G. E. Underhill وماريت R. R. Marett (الذي أصبح فيما بعدُ عالمًا بارزًا في الأنثروبولوجيا) وف. و. بسل F. W. Bussell. هذه الجماعة لا يُمكن أن تُسمَّى مدرسة فلسفية بالمعنى الدقيق، كما أن أفرادها لم يُعلنوا عن ولائهم المشترك للمذهب البرجماتي، بل إنَّ كل ما كان يجمع بينهم ميل مشترك في التفكير والعمل، ولم يتبدَّ لديهم إلا هدف إيجابي واحد، هو تنمية مبدأ الشخصية ودعمه، على أساس التجربة، ومع نظرة مثالية إلى العالم، بل إنَّ الرابطة الجامعة بينهم كانت أقرب إلى الطابع السلبي، وكان قوامها تحديًا صريحًا لأقوى جبهتين فلسفيتين سائدتين في ذلك الحين؛ أعني الآراء المادية من جهة، والمذهب الهيجلي في أكسفورد من جهة أخرى، وهو المذهب الذي هاجموه تحت عنوان «المذهب المطلق». وكما أوضح «ستيرت» في مقدمته، فإن ما هو مشترك بين هذَين الخصمَين هو تفنيدهما الكامل لفكرة الشخصية والفردية؛ فعلى حين أن المذهب الطبيعي يذهب إلى أن الإنسان نتيجةٌ عارضة للعمليات المادية، فإنَّ مذهب المطلق يصفه بأنه مظهر غير حقيقي للمطلق، وكلا المذهبين لا يقدر الشخصية الحرة الأخلاقية المستقلة حق قدرها. وهكذا كان العنصر المشترك في العقيدة الفلسفية لمؤلِّفي كتاب «المثالية الشخصية»، هو اعترافهم بهذه الشخصية وتقديرهم لها.

ومن الضروري أن يحدث الهجوم على مثل هؤلاء الأعداء المُتباينين بأسلحة مختلفة وبقوة مُتفاوتة. ومن الأمور ذات الدلالة البالغة أن الجانب الأكبر من هذا الهجوم لم يكن

موجهًا ضد المذهب الطبيعي، الذي طالما هاجمته الأوساط الفلسفية واللاهوتية هجومًا شاملًا كاملًا، وإنما ضد المثالية، التي كان غيرهم خَليقًا بأن يتَّخذ منها حليفًا في الهجوم على المذهب الطبيعي. وهكذا ففي نفس الوقت الذي بدأت فيه الواقعية الجديدة تتقدم (إذ إنَّ كتاب مور «تفنيد المثالية Refutation of Idealism» قد ظهر في العام التالي)، حدث انشقاق من أوائل الانشقاقات التي تعرَّضت لها جبهة المدرسة الكانْتية الهيجلية، التي كانت تبدو راسخة لا تتزعزع. وعلى الرغم من تأكيد ستيرت أن المذهب الشخصي الجديد لم يكن إلا مرحلةً في تطور الفلسفة التي ظلَّت سائدة في أكسفورد منذ ثلاثين عامًا؛ فقد وُضِعَ خط فاصل قاطع بين المثالية القديمة والجديدة. ثم ظهر فيما بعدُ انفصالٌ أوضح بين الاتجاه الذي ظهر الآن للمرة الأولى، وبين الاتجاه الفِكري القديم في أكسفورد، ودار الجدل الهائل الحار المتحمِّس بين البرجماتية والهيجلية، وهو الجدل الذي قضى على الفلاسفة المُحترفين بالانقسام سنوات طويلة إلى مُعسكرَين مُتضاربَين. وكان مجيء الهجوم من جامعة أكسفورد، حيث كانت المثالية الألمانية مُسيطرة بلا مُنازع، عاملًا على زيادة النزاع إثارة، وزيادة الاهتمام به من جميع الجهات.

وعلى الرغم من أن المذهبَين المثاليَّين في أكسفورد كانا متفقَين في صراعهما مع المذهب الطبيعي، وفي الاعتقاد الأساسي بأنَّ العالم رُوحيٌّ آخر الأمر، فإنهما سارا بعد ذلك في طريقَين تفصل بينهما مسافة واسعة. ومن الجدير بالملاحظة — على وجهٍ خاص — أن ستيرت قد كرَّر مرارًا الدعوة إلى الالتجاء إلى التجربة في مجموعة المقالات التي أشرف على نَشرِها؛ ولهذا السبب أعرب عن إيثاره لتعبير «المثالية التجريبية»، ولم يتردَّد في أن يجمع في مركَّب مفيد بين لفظين كانا — حسب الآراء السائدة — متضادَّين؛ فقد وجه اللوم إلى الهيجليِّين الجدد لأن مذهبهم لم يقدر التجربة حقَّ قدرها، ولا يُمكن التوفيق بينه وبين الوقائع. وخص ستيرت نقطتين بالذكر تمثلان عيبين أساسيين في مذهب المطلق؛ الأولى: هي الطريقة التي نقد بها ذلك المذهب التجربة البشرية لا من وجهة نظر بشرية، وإنما من وجهة نظر لا تُتصوَّر، هي التجربة المطلقة. والثانية: هي تحيزه إلى جانب العقل وحده؛ مما أدَّى إلى استبعاد أي فهم كافٍ للجانب الإرادي للطبيعة البشرية. هذان العيبان كان من شأنهما النظر إلى تصوُّر الشخصية على أنه وهم؛ وبالتالي تجاهُل ما رأت المثالية الجديدة أنه هو الهدف الرئيسي لتفلسُفها.

وهكذا فإن الإهابة بالتجربة وتأكيد مبدأ الشخصية كوَّنا الأساس المُشترك الذي بنى عليه المشتركون في هذا الكتاب ما ساهموا به من أبحاثٍ كانت مُتفرقة إلى حدٍّ ما؛ فعلى حين

نجد ستوت يبني مقاله الهام المشهور عن «الخطأ Error» على مذهبه الإرادي الخاص في علم النفس، فإن جبسون قد عرض مثاليته الروحية، وعرض راشدال مذهبًا ميتافيزيقيًّا ألوهيًّا يسير في اتجاه باركلي (في مقاله عن «الشخصية الإلهية والإنسانية، وهو المقال الذي يبشر بأفكاره اللاحقة»). وهناك مقالات أقرب إلى الطابع البرجماتي؛ هما: مقال ستيرت عن «الفن والشخصية Art and Personality»، وأهم مِن ذلك مقال شيلر الأساسي عن «البديهيات بوصفها مُصادرات Axiomsas Postulates»؛ فهذا المقال يُمثل البداية الحقيقية للمذهب البرجماتي في صورته الإنجليزية الخاصة؛ ومِن ثَم فهو الجزء الرئيسي في الكتاب، وفيه نستطيع أن نلمَح جميع الأفكار الرئيسية التي أثبتَت قيمتها في التطور الهائل للبرجماتية الإنجليزية، الذي حدَث بعد ذلك بوقت قصير.

وعلى حين أن مِن الواجب النظر إلى الحركة التي بدأت على هذا النحو على أنها قبل كل شيء ردُّ فعلٍ على المذهب الهيجلي الإنجليزي، وعلى أنها تفسر على هذا النحو تفسيرًا مباشرًا، فإن سوابقها التاريخية ترجع إلى عهد أسبق من ذلك بكثير. ولكن ينبغي أن نلاحظ أن البرجماتية ليست هي الاستمرار المباشر لأيَّة حركة أو مدرسة فلسفية خاصة، وإن يكن من المُمكن الاهتداء إلى نقاط التقاء محدَّدة مع هذه الحركة أو تلك. والأصح أنها طريقة جديدة بالفعل في التفكير، مُستمَدة من مصادر متعدِّدة، رفضَت كثيرًا من الأفكار القديمة واستوعبت غيرها. ولكن أصلها كان يرجع إلى موقف رُوحي محدد تمامًا، وإلى تكيُّف خاص مع ظروف استثنائية. ولسنا بحاجة إلى البحث في العوامل الفعلية أو غير الفلسفية، التي مهَّدت لظهور البرجماتية؛ فموقعها — في ميدان الفلسفة — واضح تمامًا بين الأضداد النظرية الهائلة التي تمتد طوال تاريخ الفلسفة. فإذا ما وضعنا تقابلًا بين كل زوج من الأضداد الآتية: الاسمية والشيئية أو الواقعية، والتجريبية والمعقولية Rationalism، والإرادية Voluntarism والعقلية Intellectualism، والتعدُّدية والواحدية، والفردية والكلية، واللاتحددية Indeterminism والحتمية، والنظرتين؛ الدينامية والآلية إلى العالم، والتفاؤلية والتشاؤمية، والتمتُّع بالمعرفة واللاأدرية، والنظرتين الإيجابية الفعالة والتأمُّلية إلى الحياة، والموقفين العملي والنظري؛ فإن البرجماتية تكون منتمية إلى الفئة الأولى من كل من هذه الأضداد، ومعارضة للفئة الثانية. ولست أعني من ذلك على الإطلاق أننا هنا إزاء اختيار تلفيقي لوجهات نظر أو مواقف فكرية متَّسقة فيما بينها بدرجات مُتفاوتة، وإنما نعني أننا إزاء مركَّب ضروري أصيل، انبثَقَ عن اتِّساق باطن، كما أننا لسنا هنا إزاء تركيب مذهبي كامل الأطراف مُتوازن بانسجام، ولا تشوبه من الناحية المنطقية شائبة،

وإنما نحن إزاء طريقة متفتحة للتفلسف، متحررة نسبيًّا من قيود المذهبية؛ فالبرجماتية ليست مجموعة ثابتة من التعاليم (وبالأحرى ليسَت مذهبًا) بقدر ما هي موقف أو تكيف خاص يمكن أن يتمشَّى مع أي شكل مذهبي ممكن، ولما كانت تشمل — بحكم طبيعتها — عنصرًا جدليًّا، فإنها تستمد غذاءها من صد القوى المعادية بقدر ما تستمدُّه من جذب القوى الصديقة؛ وبعبارة أخرى: فهي تنتفع من المؤثرات السلبية التي تُثير التناقض بقدر ما تنتفع من المؤثرات الإيجابية.

كل هذا يتضح إذا ما تناولنا بإيجازٍ بعض المؤثرات التاريخية التي كان لها صدًى فيها. فمن الممكن أولًا أن نجد بعض أوجُه الشبه الهامة مع المثالية الألمانية — إذا ما شئنا ألا نرجع في المقارنة إلى عهدٍ أقدم من ذلك — ولقد كان البرجماتيون أنفسهم يعقدون أحيانًا مثل هذه المقارنات. فهناك، في نظرية المعرفة، بعض الاتفاق مع كانْت؛ وذلك في الرأي القائل إن الذهن يفرض قوانينه على الطبيعة، وإن المعرفة تشيِّد عالمًا منظمًا من الخليط المضطرب الذي يتمثَّل عليه المعطى. ولكن هذا الاتفاق يظهر أوضح ما يكون في فكرة علو العقل العملي على العقل النظري. أما العلاقة بين فلسفة الفاعلية activist philosophy عند فشته فهي أوثق؛ ففشته قد ذهب في إخضاع فكرة الحقيقة لفكرة الخير أبعد كثيرًا مما ذهب إليه كانْت، وجعل العقل النظري يحقق ذاته في العقل العملي. وهذا يتفق تمامًا مع التعاليم البرجماتية، كما أن الاثنين يتفقان اتفاقًا كاملًا في الفكرة القائلة إن العالم ليس إلا المادة المرنة التي تُشكِّلها فاعليتنا (أو بتعبير فشته «المادة الحسية لواجبنا»)؛ ولهذا السبب كان شيلر Scheler على حق حين لاحظ أن من المُمكن تسمية فشته بالمثالي البرجماتي. ومن جهة أخرى أحست البرجماتية بنفور شديد من هيجل وكل ضرب من ضروب المذهب الهيجلي؛ غير أن هذا النفور كانت له ثماره العديدة، وساهم — من حيث هو حافز سلبي — في البناء الإيجابي مساهمة غير عادية؛ ومع هذا كله فإن الهوة بين المثالية الألمانية البرجماتية الأنجلوسكسونية كانت هائلة، ولا يمكن عبورها على الرغم من المساعي الحميدة المتعددة التي بُذِلَت للوساطة بينهما.

وهناك أيضًا ارتباطات عديدة بطرق فكرية قومية، كبعض تعاليم التجريبية القديمة مثلًا (ولا سيما هيوم) وفلسفة الموقف الطبيعي؛ فالأساس التجريبي الذي بُنِيَت عليه البرجماتية، واتخاذها نقطة بدايتها من الفهم السليم للناس الفاعلين، تدل على هذا الارتباط. غير أن نقاط الاختلاف — على وجه الإجمال — أعظم كثيرًا من نقاط الاتفاق. وليس ثمة أهمية كبيرة لذلك الاتفاق الذي يظهر من آنٍ لآخر؛ إذ إنَّ بين طريقتَي التفكير

فارقًا كبيرًا في تركيبهما العقلي العام، وفي ارتباطاتهما الانفعالية، واتجاهاتهما الأخلاقية، والأمر على خلاف ذلك في حالة بعض اتجاهات القرن التاسع عشر، التي يُمكن أن تُعدَّ ممهِّدات روحية مباشرةً لها، ونخص منها بالذكر: مذهب المنفعة عند جون ستورت مل، ونظرية الانتقاء الطبيعي في المذهب الدارويني (وهي أهم العناصر الداخلة في تركيب البرجماتية الإنجليزية)، والمذهب التطوُّري عند سبنسر، وكذلك — وبدرجة كبيرة — فكرة التطور الخلاق عند برجسون، وفلسفة الحياة والقوة، بما فيها من فاعلية متطرفة، عند نيتشه، ومحاولات بيرسون وماخ تفسير العمليات الفكرية على أساس مبدأ الاقتصاد، وجميع المذاهب الفكرية ذات النزعة الإرادية والحيوية. كذلك ساهمَ علم النفس بقوة دافعة كبيرة؛ وذلك أولًا من حيث هو رد فعل على النظرية الآلية في التداعي والملكات، ثم من حيث إنه اتبع إيجابيًّا المذاهب الإرادية الحديثة عند زيجفرت وفُنت وبولسن Paulsen وعلماء النفس الإنجليز والأمريكيين من أصحاب الآراء المماثلة، مثل ج. وورد، وستوت، وجيمس؛ فالمذهب البرجماتي ينطوي على تقارب وثيق في تركيبِه ومضمونه، وعلى اشتراك في الغاية، والمزاج الفلسفي، مع كل هذه المؤثِّرات وغيرها مما ظهر في العشرات الأخيرة من السنين. وكان هدف المذهب البرجماتي هو الانتفاع من جميع هذه الأفكار، ثم تحويرها بحيث يجمع بينها في مركب روحي أعلى؛ فالمذهب إذن ليس بدعة تامة، كما يزعم. وليس مجرد تحوير لأفكارٍ قديمة، كما يزعم خصومه، وإنما هو مركَّب أصيل بين القديم والحديث، ونقطة تجمَّعت فيها قوًى بعضها جاذب وبعضها صادٌّ، وحركة لم تظهر بناءً على اهتمامٍ نظري بحت، بقدر ما ظهرت من العلاقة المباشرة بالحياة ذاتها ونتائجها بالنسبة إلى الوجود الإنساني. وهكذا تستطيع البرجماتية أن تسدي خدمة جليلة إلى الحياة؛ إذ تعلي الحياة على الفكر، والحياة العملية على الحياة التأمُّلية، والإنسان المُكتمل النشاط بما فيه من خطأ وسعي وإرادة ومُعاملات على الإنسان الذي ينمِّي جانبًا واحدًا منه، بحيث يغدو كائنًا عقليًّا فحسب، وعلى التفاني في سبيل مُثلٍ عُليا خيالية لا يحيط بها كيانه الكامل.

(١) فرديناند كاننج سكوت شيلر Ferdinand Caning Scott Schiller (١٨٦٤–١٩٣٧م)

من أصلٍ ألماني، نزل إنجلترا في سنوات عمره الأولى، وتعلَّم في «رجبي Rugby» وكلية باليول بأكسفورد، وأصبح فيما بعدُ زميلًا ومدرسًا بكلية «كوربس كريستي Corpus Christi» في أكسفورد. وقد عمل وقتًا ما محاضرًا في المنطق والميتافيزيقا بجامعة كورنيل

في إيثاكا (بولاية نيويورك)، وفيما بعد عُيِّنَ أستاذًا بجامعة كاليفورنيا الجنوبية في لوس أنجيلوس.

مؤلفاته: «ألغاز أبو الهول، بقلم واحد من سكان الكهوف Riddles of the Sphinx, by a Troglodyte»[١] (ظهر الكتاب دون اسمٍ للمؤلف) ١٨٩١م (الطبعة الثانية وعليها اسمه، ١٨٩٤م، طبعة جديدة ١٩١٠م)؛ «البديهيات بوصفها مصادرات Axioms as Postulates»؛ ١٩٠٢م (مقال في كتاب «المثالية الشخصية» نشره هـ. ستيرت)؛ «النزعة الإنسانية، أبحاث فلسفية Humanism: Philosophical Essays» ١٩٠٣م (الطبعة الثانية ١٩١٢م)؛ «دراسات في النزعة الإنسانية Studies in Humanism» ١٩٠٧م (الطبعة الثانية، ١٩١٢م) «أفلاطون أم بروتاجوراس؟ Plato or Protagoras?» ١٩٠٨م؛ «المنطق الصوري Formal Logic» ١٩١٢م (الطبعة الثانية، ١٩٣١م)؛ «مشكلات الإيمان Problems of Belief» ١٩٢٤م؛ «لمَ النزعة الإنسانية؟ Why Humanism?» (مقال في «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، نشره ج. هـ. مويرهيد، المجموعة الأولى، ١٩٢٤م)؛ «تانتالوس، أو مستقبل الإنسان Tantalus, or The Future of Man»،[٢] ١٩٢٤م (تُرجم إلى الألمانية في ١٩٢٦م)؛ «مذهب تحسين السلالات والسياسة Eugenics & Politics» ١٩٢٦م؛ «كاساندرا، أو مستقبل الإمبراطورية البريطانية Cassandra, or The Future of the British Empire»[٣] ١٩٢٦م؛ مقال بعنوان «المذهب البرجماتي» في «دائرة المعارف البريطانية»، الطبعة الرابعة عشرة، ١٩٢٩م؛ «المنطق مطبقًا: مدخل إلى النظرية الإرادية في المعرفة Logic for Use: An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge» ١٩٢٩م؛ «التحلل الاجتماعي، والإصلاح الذي يُحدِثه علم تحسين السُّلالات Social Decay & Eugenical Reform» ١٩٣٢م؛ «هل اختلاف الفلاسفة واجب؟ ومقالات أخرى في الفلسفة الشعبية Must Philosophers Disagree and Other Essays in Popular Philosophy» ١٩٣٤م؛ وقد ظهرت بعض المقالات من كتابي «النزعة

[١] اسم يوناني عام لسكَّان الكهوف الهمجيين في القوقاز والحبشة وعلى طول ساحل البحر الأحمر الجنوبي. (المترجم)

[٢] تانتالوس، في الأساطير اليونانية، هو ابن زيوس، الذي أثار غضب أبيه؛ لأنه كان يُفشي أسرار الآلهة، فعوقب بأن وُضِعَ قرب ماء يتراجع، وفاكهة تختفي، كلما اقترب منها. (المترجم)

[٣] كاساندرا، في الأساطير اليونانية، هي إلهة التنبؤ، وهي أميرة من طروادة، تعلَّمتِ التنبؤ بالمستقبل من الإله أبولو. وقد حلَّت عليها اللعنة، فأصبحت كل نبوءاتها تكذب على الدوام. (المترجم)

الإنسانية» وكذلك من «دراسات في النزعة الإنسانية»، وكذلك بحث «البديهيات بوصفها مصادرات»، في ترجمة ألمانية قام بها رودلف أيزلر Rudolf Eisler بعنوان «النزعة الإنسانية، مساهمات في فلسفة برجماتية Humanismus, Beiträge zu Einer Pragmatischen Philosophie» مكتبة الفلسفة وعلم الاجتماع، ١٩١١م.

على شخصية ف. ك. س. شيلر وأعماله يتوقَّف مصير البرجماتية الإنجليزية نجاحًا أو إخفاقًا؛ فقد ظلَّ طوال جيل كامل يرفع رايتها بلا كلل، ويُدافع عنها ضد أي هجوم، ويدعو إليها بإصرار. ولقد كان — بحكم نزوعه الطبيعي إلى القتال — على استعدادٍ دائم للعمل، ولتوجيه الضربات في كل الجهات. فكان أحيانًا يشنُّ هجومه على معسكر الأعداء، وأحيانًا أخرى يتراجع إلى موقفٍ دفاعيٍّ، وأحيانًا ثالثة يخوض ساحة القتال بهجوم جديد. وكانت له خبرة تامة بجميع الأسلحة اللازمة للقتال؛ من قُدرة على الرد المفحم، وسرعة بديهية، وجرأة فائقة، وهزء وتهكُّم، وسخرية وذكاء، ومن قولٍ لمَّاح وجدل صائب؛ فهو، بين مُعاصريه من الفلاسفة الإنجليز، أقدرهم على الجدل، وأسرعهم إلى القتال، وصاحب أجمل أسلوب حي في الكتابة. ولم تكن الفلسفة بالنسبة إلى شيلر موضوعًا للتعلُّم، أو للمعرفة الفنية بمعناها الدقيق، أو هدفًا يُبلغ بالتأمل الذاتي أو باتباع طريقة الصدمات العنيفة، أو إرضاءً لحاجات نظرية أو جمالية أو ما شابهها، وإنما كانت تعبيرًا عن شخصية متجدِّدة حرة وفيضًا منبثقًا عنها. وكانت أقرب إلى طبيعة الرياضة أو اللهو منها إلى التعلم أو البحث أو الدعوة إلى الإيمان.

ولقد نشأ شيلر في أكسفورد، واتخذ منها مقرًّا له حتى وفاته، إذا استثنَينا بعض سفراته إلى أمريكا. وقد بدأ دراساته في الجامعة بعد وفاة جرين مباشرةً، عندما كان المذهب الهيجلي في صعودٍ؛ غير أن تأثير المذهب الهيجلي لم يَجرفه كما جرف معظم طلاب الفلسفة في أكسفورد ذلك الحين، بل أبدى له منذ البداية مُقاومةً عنيفة. ولم يَشعُر بأيِّ اتفاق مع كتاب جرين «المدخل» الذي عُرض عليه بوصفه مدخلًا إلى الفلسفة، وشعر بالنفور، ليس فقط من الروح الفلسفية الجديدة في أكسفورد، بل أيضًا من كل الطريقة المدرسية غير العمَلية التي كانت الفلسفة (والمنطق بوجه خاص) تُدرس بها في الجامعة، وتُوجَّه بها إلى تحقيق أغراض الامتحانات. وسرعان ما غاص في خضمِّ النظرية الداروينية التطورية، وانزلق في دوامة السيل التطوُّري الجارف. وقد أشاد بفضلها في أول كتابٍ نشره، وظهر في ١٨٩١م، بعنوان «ألغاز أبي الهول»، وكان لهذا الكتاب عنوان فرعي له دلالته، هو «دراسة في فلسفة التطور، كتبها واحد من سكان الكهوف». وينتمي كتاب

«ألغاز أبي الهول» إلى الفترة السابقة على البرجماتية في تفكير شيلر، وإن يكن يَستبِق أفكاره التالية في نواحٍ مُتعدِّدة. وعلى أية حالٍ فلم يكن موقفه البرجماتي قد اكتمل عندئذٍ بطريقة واعية، وإنما كان راقدًا في سبات، في غياهب هذا الوعي، وكان في حاجة إلى التصريح بالانطلاق لكي يبدأ حياته؛ غير أن هذا العمل المبكِّر ينطوي على برهان رائع على وحدة تطوُّره العقلي واتساقه. وقد اكتشف هو ذاته أنه كان، حتى في ذلك الحين، برجماتيًّا دون أن يشعر (ويتمثَّل ذلك على نحوٍ أوضح بكثير من «ألغاز أبو الهول» في مقالٍ ظهر بعدَه بوقتٍ قصير، في ١٨٩٢م، بعنوان «الواقع والمثالية Reality & Idealism» وأُعيد طبعُه في كتابه «النزعة الإنسانية»، المقال السابع).

ويتَّصف كتاب شيلر — الذي ألَّفه وهو في السابعة والعشرين من عمره — بطابعٍ تأمُّلي نظري إلى أبعد حدٍّ، وفيه يخوض باندفاع الشباب أخطر مُشكلات الإنسانية. وهنا نجده يسير على نحو مُخالف تمامًا لطريقته المتأخِّرة التي كان يقف فيها موقف التحفُّظ الحريص من المشكلات الميتافيزيقية. ومن الميتافيزيقا بوصفها علمًا إيجابيًّا بنَّاءً بوجهٍ عام؛ فهو يقدم مذهبًا في الفلسفة شيَّدته موهبة تأمُّلية قوية، وعرض حتى تفاصيله الدقيقة، وتحتل فيه فكرة التطور موقعًا رئيسيًّا؛ فالفلسفة — من حيث هي نظرية في الحياة — هي مسألة عملية لا مسألة نظر وتأمل. وهذا يصدُق على النزوع التأمُّلي، الذي هو في أصله وطبيعته عملي بدوره قبل كل شيء. هذه المُحاولة الجريئة، التي قامت بها رُوح فتيَّة، تكشف منذ البداية عن تلك النظرة الشديدة التفاؤل إلى المعرفة، التي لم يتخلَّ شيلر عنها أبدًا، والتي وقف يدافع عنها فيما بعد ضد الاتجاهات الانحلالية في الفلسفة المعاصرة، كاللاأدرية ومذهب الشك والتشاؤم. وفي الوقت نفسه دخل شيلر في صراع ضد المذهب الهيجلي؛ أي ضد «أبرع مذهب من الأوهام يزدان به تاريخ الفكر».[٤] فهو يلوم الهيجلية، التي تضع التجريدات محلَّ الواقع لأنها هي ذاتها لا صلة لها بالواقع؛ يلومها بوصفها احتيالًا عقليًّا، ويزدريها على أساس أنها أكثر المذاهب الميتافيزيقية المجرَّدة كلها بطلانًا. وعلى العكس من ذلك، ينادي شيلر بأن تكون الميتافيزيقا والمنهج الميتافيزيقي عينية، وأن تُبنى على أساسٍ من العلوم الدقيقة والتجربة البشرية. وفيما بعدُ يقول — متمشيًا مع هذا الرأي: إن تفكيرنا كله ينبغي بالضرورة أن يكون على صورة الإنسان

[٤] ألغاز أبو الهول، الطبعة الثانية، ١٨٩٤م، ص١٥٩.

(anthropomorphic) (فلم يكن لفظ «البرجماتي» قد استُخدم بعدُ)، وإن حقيقة الأنا الشخصي هي أساس الحياة كلها، وإن الفرد مِفتاحُ لغز العالم. وهكذا أصبح، حتى في هذا الكتاب الأول، يربط بين المذهب الشخصي والمذهب التعدُّدي، وأخذ يؤيد — في مقابل الواحدية الهيجلية وغيرها من صور المذهب الواحدي — حقوق الأفراد الكثيرين في مقابل «الواحد»، عن طريق الالتجاء إلى شهادة التجربة التي تَكشِف لنا عن كثرة زاخرة من الظواهر والوقائع، لا عن وحدة مُفتقِرة إلى التمييز، تستوعب في ذاتها كل شيء.

على هذه الأفكار الأساسية يبني شيلر أنظاره في طبيعة الله، وهو موضوعٌ أفرد له شيلر مكانًا كبيرًا في الجزء الإيجابي من كتابه. فلا يُمكن أن يكون الله هو الواحد الذي يكمن من وراء الكثرة، كما لا يُمكن القول إنه هو الطبيعة أو العالم، وإنما هو مجرَّد فرد واحد ضمن أفراد كثيرين؛ ومِن ثَم كان وجود الآخرين يحدُّ من وجوده. ومن شخصية الله وفرديته يستدلُّ شيلر على تناهيه، وهي فكرة صاغها جون ستورت مل مِن قَبلُ، ونجدها لدى عدة مُفكِّرين لاحقين. ومن الواجب أن ننظر إلى هذا الإله المتناهي، في علاقته بالعالم، على أنه كامنٌ وعالٍ معًا؛ فهو كامن بقدرِ ما هو قوة دائمة الفعل، تبثُّ الحياة في كل شيء، وهو عالٍ من حيث إنه لا يُشتِّت ذاته في كلية الأشياء، كما يقول أصحاب مذهب شمول الألوهية، وإنما لديه شخصية حقيقية؛ أي إنَّ له وجودًا عاليًا في مقابل الأفراد الآخرين. والله — من وجهة نظر التطور — هو الغاية النهائية وأرفع مَثل أعلى، وهو اكتمال الطبيعة الكونية؛ بمعنى أن جميع العوامل والاتجاهات الجزئية تصل إلى الانسجام والتوافُق الكامل فيه؛ وعلى هذا النحو ينظر شيلر إلى الشر والعنصر الضار بالعالم؛ فهو ما يُقاوم الإرادة الإلهية؛ وبالتالي ما يعوق تقدُّم التطور؛ غير أن الشر عنصرٌ ضروري في العالم، بقدر ما يكون هذا عالمَ صيرورة وتحول في الزمان؛ فالنزوع إلى تقدُّم العالم يسير نحو الكمال والانسجام والنظام الكوني. وهذا يعني أن الشر يُقمَع باستمرار التقدم، ثم يُقضى عليه آخر الأمر. ويضع شيلر صيغته الخاصة لمبدأ التطور على أساس أن مجرى العالم يَنتقِل من لا وجودٍ سحيق القدم إلى صيرورة زمانية ثم إلى وجود أزلي. وفي الوجود الأزلي، الذي تتطوَّر إليه الصيرورة الكونية تدريجيًّا من اللاوجود السحيق القدم؛ حيث يفتقر الكون إلى النظام ويكون سويًّا مُنعزلًا؛ في هذا الوجود الأزلي تلمح أنظارنا سعادةً وطمأنينة تعلو على كل عقل، وتُمحى آخر آثار الشقاق الذي يسبق النظام الكوني، والذي لا تعدُّ معركة الحياة إلا ظلًّا باهتًا له. وفي هذا يكون حل لغز «أبو الهول».

هذه المرحلة المبكِّرة في تفكيره، وإن تكن تتحرَّك في الجو الذي خلقه دارون وسبنسر، تتميَّز عن المحاولات المُماثلة في نقطتين أساسيتَين؛ فهي ضد المذهب الطبيعي، وضد

اللاأدرية. وهي تَستلهم حماسةً قوية نحو المثالية؛ فهي لا تتوقَّف — كما فعل سبنسر — أمام الأسئلة النهائية، وإنما تجذبها إلى دائرة البحث الفلسفي، وتُحاول الإجابة عنها بإصرار. وقد تحوَّل شيلر — بعد هذا الاستطراد في مجال الميتافيزيقا — إلى مجالات أكثر تخصُّصًا، وشغل بالأبحاث المنطقية والنفسية والإبستمولوجية، وخلال هذه الأبحاث وجد نفسه يزداد اقترابًا بالتدريج من الموقف البرجماتي. وقد وصَل إلى هذا الموقف في جميع النقاط الأساسية تقريبًا، في مقاله الرئيسي «البديهيات بوصفها مُصادرات»، وهو المقال الذي ظهر في ١٩٠٢م (انظر من قبل [الباب الثاني: المدارس الفكرية المتأخرة – الفصل الثاني: المذهب البرجماتي]). وكما قلنا من قبل، فإنَّ تفكير شيلر كان يسبق هذا الموقف منذ زمان طويل. ولكن ظهرت بعض المؤثِّرات الخارجية القوية التي أدَّت إلى إخراجه أخيرًا إلى حيز الوجود. أول هذه المؤثِّرات وأهمها هو اتصاله بالمذهب البرجماتي الأمريكي، ولا سيما بأبلغ داعية له ومدافع عنه؛ أعني وليم جيمس؛ فقُرب نهاية القرن الماضي، وقَع شيلر تحت تأثير جيمس، وتمَّت بينهما صداقة وثيقة، وبفضل جيمس اتخذ الخطوة النهائية نحو تكوين مذهب فكريٍّ برجماتي، ولا سيما الأخذ بما يستتبعه هذا المذهب من نتائج نفسية وأخلاقية وميتافيزيقية. أما المؤثِّر الثاني، فكان الاتجاه الجديد الذي سار فيه علم النفس في العقدَين الأخيرَين من القرن، والذي يتَّسم بالاستعاضة بالنظرة الغائية الإرادية إلى الحياة الذهنية عن الآراء العقلية الآلية الترابطية؛ ذلك لأن هذه الحركة، التي بدأت في ألمانيا بقيادة «فُنت» قد وجدت مُمثِّلين رئيسيِّين لها في البلاد الأنجلوسكسونية؛ وذلك في الأبحاث النفسية التي أجراها وورد وستوت وكذلك جيمس. وعلى الرغم من أن هذه الأبحاث لم تكن برجماتية؛ فمن الواجب أن نعدَّها حليفةً قوية للمذهب البرجماتي ولا سيما في صورته الإنجليزية. ولقد تأثَّر شيلر بوورد إلى حدٍّ بعيد، ليس فقط في علم النفس، بل في آرائه الفلسفية العامة أيضًا، وأما العامل الثالث فينتمي إلى مجال المنطق، وهو ذو أهمية خاصة بالنِّسبة إلى تطور المذهب البرجماتي الإنجليزي. وقد اعترف شيلر نفسه بفضل ذلك المنطقي الذي طالَما تجاهَلَه الناس؛ أعني سدجويك (انظر فيما بعدُ [الباب الثاني: المدارس الفكرية المتأخرة – الفصل الثاني: المذهب البرجماتي])، بوصفه واحدًا من أول من أعطوا اتجاهًا جديدًا للمنطق؛ ذلك المبحث الذي ظلَّ، أكثر من أيِّ مبحثٍ آخر، متوقفًا عند أساليبه ومسالكه القديمة؛ ذلك لأنَّ سدجويك قام، قبل وقتٍ طويل من ظهور الحركة البرجماتية، بتوجيه نقد دقيق (يُسميه شيلر نقدًا «حوَّل مجرى التاريخ») إلى المنطق الصوري البحت، الذي اعتمد على التجريد من التفكير الفِعلي، وضيَّع

جهوده في أبحاث عقيمة. وقد دعا سدجويك إلى القضاء على كل هذا الجهاز التجريدي المصطنع، الذي لا يرمي إلا إلى القيام بنوع من التمرينات الرياضية الذهنية، ودعا إلى تطبيقه عمليًّا وتسخيره لخدمة الحياة والعلم. وهكذا فإنَّ شيلر، الذي كان يوجه اهتمامًا كبيرًا إلى المنطق منذ البداية، قد خضع عن طيبة خاطر لهذه المؤثرات، لا سيما وقد كانت تبدو هناك حركة مُماثلة بين مَناطِقة آخرين (منهم مثلًا زيجفرت وفُنت وبين Bain ومل)، وأدمجها في الحركة البرجماتية.

وكان ذلك هو الذي جعل المذهب البرجماتي عند شيلر يتوطَّد قبل كل شيء في مجال المنطق، ويتَّخذ من هذا المبحث ميدانًا خاصًّا له. وكانت ميزة هذا الموقف هي أنه دفع الحركة في طريق أكثر تحددًا، وأتاح لها أن تُبرهن على منهجها وتُثبته في ميدان محدد المعالم من ميادين البحث. وهكذا لم تَعُد البرجماتية مجرَّد موقف ذهني، كما كانت أساسًا عند جيمس، وأصبحت أقرب إلى المذهب المحدَّد الدقيق المنهجي (وإن كان الطابع الغالب عليها، حتى عند شيلر نفسه، هو أنها موقف من الحياة أو نظرة إليها). وهكذا كان شيلر — بالنسبة إلى جيمس — أدقَّ ذهنًا وأكثر منهجية ونظامًا، فضلًا عن أنه أجرأ وأكثر اتساقًا. ومن المنطق ونظرية الحقيقة المُرتبِطة به (والتي هي لُبُّ مذهب شيلر)، يشعُّ ضوء البرجماتية على المجالات الأخرى للفلسفة: على علم النفس، ونظرية القيمة، ونظرية المعرفة، والأخلاق، والميتافيزيقا، وفلسفة الدين. وهذه كلها نتائج لمبدئها المنطقي الأساسي، الذي يتغلغل فيها كلها بدرجات متفاوتة. وقد تجاوزت بعض هذه الدراسات — كالمبحثَين الأخيرَين مثلًا — حدود البرجماتية بمعناها الضيق. ولكنَّها مع ذلك تعالج في ظل تطبيق أكثر تحرُّرًا وأقل تزمتًا لنفس المبدأ.

وتمتدُّ جهود شيلر لإصلاح المنطق (وهي الجهود التي تُمثِّل أهم نطاق برنامجه، والتي كانت موضوع اهتمامه الأعظم)، تمتدُّ هذه الجهود طوال جميع كتاباته التي ألَّفها في الأعوام الثلاثين الأخيرة، منذ مقاله في ١٩٠٢م إلى بحثه الأخير للموضوع في كتاب «المنطق مطبقًا»، بل وحتى بعد ذلك الكتاب (انظر «أعمال الجمعية الأرسططالية Transactions of the Aristotelian Society» ١٩٣١م، ومقال «قيمة المنطق الصوري The Value of Formal Logic» في مجلة Mind، المجلد ٤١، ١٩٣٢م)، وفيما بين هذَين التاريخين دخل في نزاع شامل مع الخصم في كتابه «المنطق الصوري Formal Logic» (١٩١٢م)، الذي سبقته، وتلته مُناوشات صغيرة لا حصر لها، في صورة أبحاث ومحاضرات وانتقادات ومناقشات وتعليقات.

ويتميَّز المنطق البرجماتي — كما عرضه شيلر وغيره — بأنه جدلي أو خلافي polemical قبل كل شيء، ولا يرجع ذلك فقط إلى أنه صادف في بدايته خصمًا عنيدًا ينبغي التغلب عليه، بل لأنَّ الخلاف ينتمي إلى ماهيته ولا ينفصل عنها. وهكذا يستطيع المرء أن يقول: إنه كان خليقًا بأن يخلق لنفسه خصمًا، حتى لو لم يكن هناك خصمٌ مُستعدٌّ لمواجهته. ولكن هذا الخصم، وهو المنطق الصوري التقليدي الذي ظلَّ مُحتفظًا بمركزه في مناهج الجامعات الإنجليزية وقتًا أطول وبعنادٍ أعظم مما ظلَّ في أي مكان آخر؛ هذا الخصم قد تحوَّل على يد البرجماتيِّين إلى صورةٍ مشوهة تمامًا، وإلى شبح يتوقع منا أن نَرتعد أمامه، حتى يبدو المُبرر إلى النقد أقوى، والحاجة إلى الإصلاح أمسَّ. وعلى الرغم من أن الخصم الذي يُقدمه إلينا المنطق البرجماتي هو في المحلِّ الأول مخلوق وهمي؛ فمن الواجب ألا ننسى أن نقد شيلر قد وجَّه ضرباته المُميتة، في موضعها، إلى بعض مظاهر المبالغة والانحلال التي لا يشكُّ فيها أحد، وأن تشويه الصورة التي رسمها لخصمِه ليزيد من فائدة النقد، وله نفع كبير في إقرار موقفه الخاص ودعمه. وهذا هو تبريره البرجماتي.

ويدور نقد شيلر للمنطق التقليدي حول نقطة واحدة تمامًا. فليس للمنطق مجال مُنطوٍ على نفسه ومُكتفٍ بذاته، ومُنفصِل عن جميع الاهتمامات البشرية الأخرى. وليس ثمة حقيقة يمكن أن ترتبط بمجال من الصحة المحصنة أو القيمة الخالصة التي تعلو على الواقع بأسره. وإذن فليس ثمَّة حقيقة أزلية، مطلقة الصحة، مستقلة عن كل تجربة بشرية أو أولية؛ غير أن المنطق الصوري أو الخالص قد اعتكف في هذا المجال اللاحقيقي، الخالي من كل محتوًى عيني، والمنفصل عن كل العلاقات البشرية. وهكذا فإنَّ المنطق الصوري، بتجرُّده من كل تفكير فِعلي، واقتصاره على عرض قواعد شكلية محضة تَسري على ما يُسمَّى بالفكر الخالص، قد تحوَّل إلى تلاعب فارغ بالألفاظ والأفكار، وانحطَّ إلى مرتبة البهلوانيات والشعوذات العقيمة الخالية من كل معنًى. فهو عملية عقيمة تمامًا، خلت من كل مضمون حقيقي. ولقد جعل ذلك المنطق من فقره وهزاله هذا فضيلة؛ فهو يُغلف نفسه بإطار من العزلة المغرورة، ويحرص بدقَّة على الاحتفاظ بأرضه المقدَّسة، ولكي يُبرِّر ذاته اخترع مثلًا أعلى، شيَّد على أساسه بناءَه الخيالي؛ وأعني به المثَل الأعلى القائل بالحقيقة من أجل الحقيقة أو بالمعرفة لذاتها. ولكنه مع دعوته إلى الحقيقة لذاتها والمعرفة لذاتها لا يُجيب عن السؤال عن معنى الحقيقة وعن هدف المعرفة.

عند هذه النقطة يبدأ إصلاح المنطق، الذي يتحقَّق مباشرةً بالنقد؛ فعن طريق النقد يُبيِّن أن المنطق الذي يستبعد التفكير الحقيقي، ويستبعد العنصر الإنساني بالتجريد،

ينحطُّ إلى مرتبة التعامل اللَّفظي العقيم الخالي من كل معنى. ولكن الإنسان، بوصفه خالق الحقيقة وكذلك المنطق، لا يُمكنه أن يسمح لنفسه بأن يظلَّ إلى الأبد سجينًا لشيء خلقه ذهنه هو. وهكذا يُعدل شيلر بيتًا مقتبسًا مشهورًا، بحيث يُصبح: فليَستبعِد المنطق الإنسان كما يشاء، فسوف يرجع الإنسان على الدوام.[٥] وعلى ذلك فإنَّ أهم الأمور وألزمها هو إيجاد مكانٍ للإنسان من جديد في نظرية المنطق والحقيقة. ولكن ليس المقصود هنا هو الإنسان الذي يرد إلى الناحية النظرية فقط، المُشتغل بالفكر والحكم والعمليات المنطقية فقط، وإنما المقصود هو الإنسان في وجوده المُكتمِل وبجميع عواطفه ورغباته وأحاسيسه ونوازعه وأفعاله ومعاملاته وأغراضه وأهدافه وغاياته. ومعنى ذلك أن من الواجب إيجاد روابط وثيقة جدًّا بين المنطق وبين العلوم الإنسانية (كالأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم الحياة)، وقبل هؤلاء جميعًا: بعلم النفس. ومن هنا فإن المنطق البرجماتي نفساني بطريقة واعية مؤكدة، وهو يعلن صراحةً أن المنطق الخالص غير قابل للتنفيذ عمليًّا. وهو لا يتأثَّر بأيِّ نقد يوجَّه إليه لكونه نفسانيًّا؛ إذ إنه لا يودُّ إلا أن يكون نفسانيًّا، وصراعه إنما يكون مع أولئك الذين يُوجِّهون هذا النقد إليه.

لذلك ينبغي أن نُصحِّح كل ما فعله أولئك الذين تصدَّوا لمحو الطابع الشخصي من الحقيقة وإزالة الطابع الإنساني من المعرفة. وعلينا أن نحرر المنطق (والفلسفة عامة) من لعنة النزعة العقلية، ومِن تخريفات الفكر الخالص. فلا يُمكن فصل المنطق عن علم النفس؛ لأن جميع التركيبات المنطقية إنما هي نواتج لوظائف نفسية. وكل حقيقة تتقرَّر تبعًا لظروف الإنسان، وترتبط بوقائع إنسانية. أما الحقيقة التي ليسَت حقيقة للناس، ولا تخدم أهدافًا ومصالح إنسانية. فليس لها أن تدَّعي لنفسها هذا الشرف الرفيع. ألم يحنِ الوقت أخيرًا لتنفيذ «تغيير كانْت الكبرنيكي لوجهة النظر» عمليًّا، وبشكل جدي، ولوصف الحقيقة — أخيرًا — في جمالها وبساطتها الإنسانية، بدلًا من تقديمها قربانًا لأصنامٍ والتضحية بها من أجل «مُثُل عليا؟»[٦] يجب أن تكون الحقيقة في خدمة الحياة،

---

[٥] النص اللاتيني هو: Expellas Hominem Logica, tamen usque recurret وهذا تعديل من شيلر لبيتٍ مشهور للشاعر هوراس، هو: Naturam expelles Forcâ, Tamen usque recurret وترجمته: «تستطيع أن تطرد الطبيعة بالشوكة، ولكنها سترجع دائمًا رغم ذلك». (المترجم)

[٦] «دراسات في النزعة الإنسانية»، ١٩٠٧م، ص١٧٨.

وأن تستقرَّ بين ظهرانينا، وألا تنسحب إلى عالم لا واقعي أو فوق الواقعي، أو إلى مجالٍ ناءٍ عجيب، لا صلة له على الإطلاق بالحياة ومشاغلها.

فإن كانت الحقيقة أمرًا إنسانيًّا محضًا، فإنَّ السؤال عن ماهيَّتها أو طريقة وجودها لا تكون له أهمية السؤال عن كيفية ظهور حقائق محدَّدة، وكيفية إقرارها، أو كيفية صياغتها، كما يقول شيلر. فعلينا أن نتأمَّل الطريقة التي تصنع بها الحقائق العينية الفردية أو الأحكام الصحيحة. وهكذا فإنَّ نظرية الحقيقة عند البرجماتيِّين تتركَّز في مسألة خاصة تمامًا، وتتجاهَل عمدًا جميع الأوجه الأخرى للمُشكلة. هذه المسألة — التي كان البرجماتيون في اعتقادي أول من أثاروها — هي: كيف يتَّضح في كثير من الأحيان أن القضايا التي تدَّعي لنفسها الحقيقة، هي قضايا باطلة؟ أهناك أيُّ معيار نُميِّز به بين مجرد ادعاء الحقيقة وبين الحقيقة الأصيلة؟ وهكذا فإن نقطة بداية النظرية البرجماتية هي الحقيقة القائلة: إن هناك أخطاء تدَّعي لنفسها الصحة، مقترنة برغبتنا الطبيعية في الكشف عن هذه الأخطاء. فهذه النظرية تتناول المشكلة منذ البداية من منظورَي الصواب والخطأ، لا من وجهة نظر الصواب وحدها. وعلينا أن نُميز — داخل أية مجموعة من القضايا المعطاة — بين تلك التي تكون صحيحة بحق، وتلك التي تكتفي بادعاء الصحة. ومن الواجب — فيما يتعلَّق بهذه الأخيرة — أن نبحث إن كان ادِّعاؤها له ما يُبرِّره أم لا، وإن كان من الواجب تصنيفها على أنها أخطاء أم حقائق. وعلى ذلك فإن اختبار وتحقيق ادعاءات الحقيقة (أو إثبات صحتها أو إقرارها) هي المهمَّة التي تختص بها نظرية الحقيقة، وهي الهدف النهائي للمنطق. ولا يحقُّ لأية قضية أن تدخل عالم الحقيقة إلا إذا تأكَّدت حقيقةُ ما تقول به أو ثبتت واجتازت الامتحان.

وهكذا فإن الفصل بين الصواب والخطأ، أو بعبارة أخرى بين الحقائق المُعترَف بها والادعاءات التي لم تَثبُت بعدُ، يتمُّ على أساس المعيار البرجماتيِّ للحقيقة. ومعيار الحقيقة هذا هو المبدأ الانتقائي القائل إننا نختار، مِن بين كثرة القضايا والأقوال والتأكيدات والأحكام ... إلخ، ما هو نافع، ونرفُض ما لا فائدة منه. ومن المُمكن أيضًا أن نقول إننا نُقوِّم مجموعة معيَّنة على أنها باطلة، والأخرى على أنها صحيحة، بنفس الطريقة التي نُقوِّم بها شيئًا على أنه خير والآخر على أنه شر. ومن هنا فإنَّ الصواب والخطأ مُرتبطان ارتباطًا وثيقًا بمحمولي القيم الأخلاقيَّين، الخير والشر، بحيث إن الأولَين هما التعبيران النظريان عن الآخرَين أو المقابلان النظريان لهما. وهكذا تندمج مشكلة الحقيقة في مشكلة القيمة، والمجال النظري في العملي. أما القيم النظرية البحتة فلا يمكن

أن تعترف بها البرجماتية؛ فجميع القيم عملية، وأنموذجها هو قيمة الخير. وعند هذه النقطة تظهر الأسبقية المطلق للعملي على النظري، واستيعاب الأول للثاني استيعابًا كاملًا، وهو الأمر الأساسي بالنسبة إلى الفلسفة البرجماتية؛ لذلك فالحقائق قيم أو بتعبير أدق: تقويمات، والقضايا الصحيحة قيمة؛ أما القضايا الباطلة فلها قيمة أقل، أو ليست لها قيمة على الإطلاق.

ولكن على أيِّ أساس نقوم بتقويماتنا؟ إنَّ الإجابة عن هذا السؤال، الذي هو السؤال عن معيار الحقيقة، توصَّلنا إلى قلب المذهب البرجماتي. ويجيب شيلر عن هذا السؤال كما يلي، في كل سؤالٍ نُثيره، سواء في العلم أو في الحياة، نستهدف غرضًا خاصًّا أو منفعة معيَّنة؛ أي إننا في كل علم نُريد أن نعرف شيئًا ما. فإذا ما كانت الإجابات مرضية لتساؤلاتنا، وإذا أدَّت إلى تحقيق أغراضنا وإرضاء مصالحنا، فإنا نُقوِّمها على أنها صحيحة، وإلا فإنا نُقوِّمها على أنها باطلة. ومن هنا فإنَّ الصحة والبطلان نسبيان بالقياس إلى أهدافنا، وإلى الغرض من وضع السؤال. وعلى قدر ما يكون القول مُرضيًا للهدف من البحث الذي يَدين القول له بوجوده، أو مساعدًا على تحقيق هذا الهدف، يكون صحيحًا. وعلى قدر ما يعوق هذا الهدف أو يُخطئه، يكون خطأً. وإذن فمن الواجب أولًا تقويم الأقوال تبعًا لنتائجها أو آثارها، وحسب تأثيرها في البحث الذي يكون اهتمامنا مُنصبًّا عليه.

ومن المُمكن أيضًا التعبير عن هذه الفكرة على النحو الآتي؛ فمن الواجب أن يقرَّ القول أو التأكيد ذاته في السياق الذي يعرض فيه. وينبغي أن يكون مُفيدًا، قابلًا للتطبيق، نافعًا. ويجبُ أن يُساعد على تحقيق الهدف الذي اتخذته المعرفة لنفسها في هذه الحالة الخاصة. وينبغي أن تكون له الغلَبة في الصراع من التأكيدات الأخرى الأقل منه مُلاءمة. وهكذا نصل إلى الارتباط المعروف بين الحقيقة والمنفعة، وإلى الصيغة المشهورة القائلة بمنفعة الحقيقة (أو قابليتها للاستخدام أو للتطبيق عمليًّا). ولما كانت هذه الصيغة قد تعرَّضت لسوء فهمٍ لا تُعَد مظاهرُه ولا تُحصى، ودأب خصوم البرجماتية على مهاجمتها، إما بسوء قصد وإما لعجزهم عن فهمها. فعلينا الآن أن نُقدم تفسيرًا موجزًا لمعناها الصحيح. ولست أرمي من هذا إلى تبرير البرجماتية، وإنما سأَقتصِر فقط على شرح الحقائق التي يتركها مُعظم النقاد غامضة.

فمن الواجب أن نُشير أولًا إلى أن أحدًا لا يريد أن يضع الحقيقة والمنفعة على قدم المساواة، وكأنَّ القول: «إن كل ما هو صحيح نافع» يتساوى مع القول: «إن كل ما

هو نافع صحيح».[٧] فاللفظان — كما يؤكِّد شيلر مرارًا — لا يحلُّ أحدهما محل الآخر. والمنفعة، بالمعنى الدقيق للكلمة، هي علَّة وجود ratio essendi الحقيقة، من حيث إنَّ من المُحال بلوغ أو تأكيد أية حقيقة ما لم تثبت فائدتها لغرض ما. فكون الشيء نافعًا يعني أن يكون وسيلة لغاية. ومن الواجب أن نضع في اعتبارنا أشد الغايات تباينًا. وفضلًا عن ذلك؛ فمن الواجب أن تفهم العلاقة التي تجعل الشيء نافعًا، على أنها علاقة بغرضه الخاص المحدَّد. وأخيرًا ينبغي أن نلاحظ أن ما يخدم غرضًا محددًا قد لا يخدم غرضًا آخر. ومن هنا فلا يُمكن لقضية منفعة الحقيقة أن تعني إلا أن كل تأكيدٍ مفيدٌ نافع قابل للتحقيق فعَّال مُثمر. ولكنها لا تعني العكس؛ أي لا تعني أن كل ما هو مفيد حقيقة؛ فالقول الأخير لا معنى له على الإطلاق (وإن يكن قد استُخدم في كثير من الأحيان حُجة ضد البرجماتية)؛ إذ إنَّ مِن الواضح أن الأكذوبة قد تكون نافعة جدًّا. ولكن هذا لا يجعلها صحيحة. وإذن فالصحيح نافع، ولكن النافع ليس دائمًا صحيحًا.

ولقد انزلق إلى مفهوم المنفعة البرجماتي سوء فهم آخر؛ فمن الواجب ألا تُفهم المنفعة، في هذا الصدد، بالمعنى الخشن الذي تكون فيه مجرَّد منفعة عملية أو مادية، وإنما ترتبط المنفعة، في علاقة ضرورية، بالسياق الذي يطلب فيه تحقيق غرض محدَّد أو بلوغ هدف معيَّن. مثال ذلك أنه ينبغي — في المجال النظري — أن يكون هناك إثبات نظري للقضايا، وأن تخضع للهدف العقلي العام الذي نضعه هنا نصب أعيننا. وينبغي أن تُلبي حاجاتنا من القيم التي نسعى من أجلها إلى القيام بأبحاثنا العلمية مثلًا. وعلى ذلك فمِن المُمكن — حتى من وجهة النظر البرجماتية — أن نقول: إن الأشياء الصحيحة هي تلك التي تكون لها قيمة معرفية، أو تثبت صحتها (أو تحقق) في سياقٍ نظري. وفضلًا عن ذلك فإن هذا الاتجاه الفكري لا يتَّفق آخر الأمر مع المبدأ البرجماتي الأساسي إلا بقدر ما يعترف بأن القيمة النظرية ليس لها كيان مُستقل مُتحكِّم في ذاته، وإنما تُعد قائمة على أساس شروط عمَلية، وخاضعة لأغراض بشرية. وبهذا المعنى تعبُر الهوَّة بين طريقتَي الكلام اللتَين تبدوان منفصلتَين تمامًا؛ تلك التي تتحدَّث عن الحقيقة بوصفها منفعة، وتلك التي تتحدث عن الحقيقة بوصفها قيمة منطقية.

ومن الواضح أنَّ النظرية البرجماتية عن الحقيقة، وهي النظرية التي ترى أن قيمة الحقيقة نسبية تبعًا للإنسان بوصفه مقياسًا للأشياء جميعًا، ولا تعترف بحقيقة

[٧] «المنطق مطبقًا»، ١٩٢٩م، ص١٥٨.

لا يصنعها الإنسان وتسري مُستقلة عنه؛ هذه النظرية ذاتية ونسبية، غير أنها ليست مُتطرِّفة في فرديتها؛ فهي لا تبني الحقيقة على الاختيار الذاتي الاعتباطي، وإنما تُحاول أن تجعل لها أسسًا موضوعية معيَّنة؛ فعلى الرغم من أن الفرد هو في البداية من يَهتدي إلى الحقيقة ويحفظها، فإنه لا يستطيع أن يبتَّ أخيرًا في قيمة الحقيقة التي اهتدى إليها؛ فالحقيقة نتاج اجتماعي إلى حدٍّ بعيد. ولا بدَّ لضمانها من أكثر من تقويم فردي؛ أي لا بد أن تُحاول كسب اعتراف المجتمع وتُصبح ملكًا مشاعًا. وهكذا يتم الاختيار من بين كتلة الحقائق الفردية، وتتكوَّن ذخيرة من الحقائق التي لها صحة موضوعية. وينتقل هذا التراث إلى كل فرد جديد باحث عن الحقيقة، فيأخذه هذا الفرد على علَّاته؛ لأنه تحقَّق وتأكد. وإذن فالحقيقة الموضوعية هي ما اكتسب اعتراف المجتمع، بأكمل معاني الكلمة. وهكذا فإن الفهم البرجماتي للحقيقة، الذي هو فرديٌّ في أصله، يوسع ويُبنى على الرأي الاجتماعي.

وهناك خطوة أخرى نحو صَبغ الحقيقة بصبغة موضوعية، تتمُّ على النحو التالي؛ فالقضايا التي نعترف بصحتها بالنسبة إلى غرض معيَّن، قد يَثبُت عدم كفايتها بالنسبة إلى غرض عقلي أرفع. وهكذا فإن حقيقتها بالنسبة إلى المستوى الأدنى لا تُلْغَى، وإنما تُنْقَل إلى مستوًى أعلى، تستخدم فيه سلمًا للوصول. وهذا يصدق أيضًا على العناصر العِلمية في المعرفة، والنظريات التي كان الناس يُقرون بصحتها وقتًا ما. ولكن الأبحاث اللاحقة تجاوزتها فيما بعدُ. مثال ذلك: إن من واجبنا أن ننظر إلى النُّظُم الكونية الثلاثة عند فيثاغورس وبطليموس وكبرنكس على أنها مراحل في الطريق إلى الاقتراب التدريجي من نظرية مرضية لحركة الأجرام السماوية. فكل منها كان يُقوَّم بوصفه صحيحًا في عصره، ولا يُمكن أن تسلب منه قيمة الحقيقة. وعندما اكتُشفت نظرية جديدة فيما بعدُ، أعيد تقويم النظرية القديمة على أنها باطلة. فكشف حقائق جديدة قد يُؤدي إلى إعادة تقويم الحقائق القديمة. وفي هذه الحالة تطبق الحقيقة الجديدة على ما مضى، كما لو كانت قد ثبتَت في الماضي؛ وعلى هذا النحو يظلُّ إثبات الحقيقة داخلًا في المجال البشَري، ولا يُبرر لنا الاعتراف بنظريات مُطبقة على الماضي، القول بوجود إثباتٍ لصحة النظريات على نحو خارج عن إقرار الإنسان واعترافه.

ولا بدَّ أنه قد اتَّضح الآن أن الفهم البرجماتي للحقيقة دينامي تمامًا؛ فالحقيقة ليسَت شيئًا يصحُّ أزلًا، أو ملزمًا على نحو مطلق. وليست شيئًا مقررًا من قبل، ولا شيئًا يغلبنا على أمرنا، إنها ليست جامدةً قاطعة مُحْكَمة مصقولة، وإنما هي متغلغلة في عملية

الصيرورة، شأنها شأن كل ما هو موجود؛ فهي كشف واختراع، وهي صنع لما هو جديد وإعادة تشكيل لما هو قديم، وهي خاضعة للصراع من أجل الوجود. وينبغي لها أن تُداوم بلا انقطاع على العمل من أجل استخلاص حقوقها والاحتفاظ بها؛ ففي المجال النظري، كما في المجال البيولوجي، نوع من الانتقاء الطبيعي، واستبعاد للأسوأ وبقاء للأصلح. ولقد كان الحديث عن مبدأ الانتقاء؛ ذلك المبدأ البرجماتي العظيم، وعن قيمة النظريات من حيث قدرتها على البقاء؛ كان هذا الحديث محببًا إلى نفس شيلر؛ فمن الواجب أن تكون الحقائق قادرة على البقاء بنفسها. وليس «الحقيقي» آخر الأمر هو ما يصلح عمليًّا فحسب، بل هو أفضل ما يَصلح عمليًّا. وهنا تظهر نزعة شيلر الداروينية بوضوح؛ بحيث إن مذهبه إنما هو، إلى حدٍّ بعيد، تطبيق لفكرة الانتقاء الداروينية على المنطق. فتارةً يغلب عليه الجانب النفساني، وتارةً أخرى يغلب الجانب البيولوجي، وتارةً ثالثة يُكمل أحدهما الآخر. وهذا الوجه الأخير أظهر ما يكون في كتابه «المنطق مطبقًا»، حيث يتأمَّل فكرة الحكم من وجهة النظر هذه فحسب، وحيث لا يقدم منطقًا logic للحكم، وإنما تفسيرًا بيولوجيًّا biologic له؛ فهو هنا يعرض بوضوح رأيه في صبغ المنطق بالصبغة الداروينية، ويَمضي فيه إلى أبعد مراحله.

وأخيرًا، فإن مشكلة الخطأ، وهي نقطة بداية النظرية البرجماتية، ينبغي أن تُدمج في هذا المذهب الفِكري؛ فالطابع الدينامي لمفهوم الحقيقة يمنعنا من القول بتضادٍّ شديد بين الخطأ والصواب، بل يُؤدي بنا أيضًا إلى قضاءٍ شبه تام على التمييز بينهما؛ فطالما أنه لا توجد حقيقة مطلقة، فلا يوجد خطأ مطلق، وإنما هناك مراحل ودرجات لهما معًا، بحيث ينتقل كلٌّ منهما إلى الآخر، ويتحوَّل الواحد إلى الآخر.

كذلك أضفى شيلر على الخطأ معنى طيبًا، وأعطاه الحق في أن يحتلَّ مكانًا في العملية الحية لاكتشاف الحقيقة؛ ففي تنافُس النظريات سويًّا على ادِّعاء الحقيقة، تكون المُنتصرة هي التي تُتجاوَز فيما بعدُ. وعندما يُعترف لها بهذه الصفة، ينبغي أن تعدَّ خطوة باطلة في سعي معرفتنا إلى بلوغ هدفها؛ أي حقيقة سابقة كانت مقبولة فيما مضى، واستُعيض عنها الآن بما هو أفضل منها. ولو نظرنا إليها نظرةً راجعة، لكانت مرحلة مبدئية للحقيقة، تظلُّ لها بهذا الوصف قيمتها الإيجابية في المعرفة. ولكن الحقائق الناجحة ذاتها قصيرة العمر. فكلَّما كان تقدم العلم أسرع، كان تراكم الحقائق الجديدة فيه أسرع. وليس لهذه العملية، ولا يمكن أن يكون لها، حدود؛ فالخطأ سيتحوَّل دائمًا إلى صواب، والصواب ينحلُّ إلى خطأ، ولا يُمكننا أبدًا أن نصادف في هذا الصدد قيمة مطلقة.

وإذن فأُولى مهام المنطق هي فهم وإثراء ما اكتسبناه بالفعل من المعرفة، وكشف معرفة جديدة. أما التعريف والبرهان والاستدلال ... إلخ، فهي أمور ثانوية الأهمية، وهي خاضعة من جميع الأوجه لهذه المهمة الأولى. إنَّ المنطق البرجماتي، كما يقول شيلر في أحد المواضع، هو منطق جرأة ومغامرة. وهو يبدأ من مُستوًى في الوجود مختلف تمامًا عن ذلك الذي يبدأ منه كل منطق غير برجماتي. وهذا يُلقي ضوءًا هامًّا على أسسه وعلى الجذور التي ينبثق منها هجومه العنيف على المنطق التقليدي، ولا سيما مذهب المُطلق. فهنا يظهر التضاد بين الروح المُغامِرة المتوثبة، المُحبة للتجديد، الجريئة، المناضلة، والروح المتعبة التي لا تدور أفكارها إلا حول السلام والطمأنينة، والتي استقرَّت في هدوء داخل مذهب فكري مريح، ورقدت ممدَّدة على أريكة الحقيقة المطلقة. فبين الاثنين تضاد في المزاج؛ وبالتالي لا يمكن التوفيق بينهما. وهذا التضاد هو في أساسه التضاد بين الحياة العاملة الفعالة vita activa والحياة التأمُّلية vita contemplativa، بين الإنسان الخلاق، القوي العزم، الطموح، الذي يشكل الواقع، والإنسان المتأمِّل الناظر الذي يتمتَّع سلبيًّا في سلام.

ويكشف تطور المنطق عند شيلر عن العنصر الأساسي في مذهبه البرجماتي. فكل الأوجه الأخرى في ذلك المنطق إنما هي إشعاعات من المركز إلى المحيط، وهي تشرح نفسها بنفسها؛ ففكرة الواقع reality البرجماتية تتَّفق اتفاقًا تامًّا مع النظرية البرجماتية في الحقيقة، ومُعظم قضاياها التفصيلية تتلو منها بطريقة طبيعية. وقد جمع شيلر نفسه بينهما على النحو الآتي؛ فالواقع، الذي يستخدم مادة للعلم أو نظرية المعرفة يتصف بما يلي: (أ) فهو ليس جامدًا، وإنما مرن قادر على التطور. (ب) وهو ليس واقعيًّا على نحو مُطلَق غير مشروط، وإنما يكون واقعيًّا بالنسبة إلى تجربتنا، ومتوقفًا على حالة معرفتنا فحسب. (ج) كما أن تصوُّر الحقيقة عندنا دائم التغير، بحيث (د) إنَّنا كثيرًا ما نعود فنصف باللاواقعية شيئًا كان يُعترف وقتًا طويلًا بأنه واقعي. وعلى ذلك (ﻫ) فعلينا أن نُميز بين الواقع الأصلي أو الأوَّلي، الذي يتطلَّبه كل شيء معطًى تجريبيًّا؛ (و) وبين الواقع الثانوي أو الواقعي (real reality)؛ ومن هنا كنا (ز) نحتاج إلى مبدأ للانتقاء نستطيع عن طريقه أن نُميز بين نوعَين من الواقع، وننسب إلى أعلاهما المرتبة التي يستحقها.[٨]

[٨] انظر، «دراسات في النزعة الإنسانية»، ١٩٠٧م، ص٢١٤.

إنَّ الواقع البرجماتي هو الواقع بالمعنى الدقيق للكلمة؛ أي الواقع الذي نتعامل معه ونؤثر فيه بالفعل؛ فنحن نجد إزاءنا شيئًا تستطيع فاعليتنا أن تبدأ العمل به (وتشمل هذه الفاعلية، المعرفة؛ إذ إنَّ المعرفة بدورها نوع من الفعل)، ومنه نُكوِّن أو نخلق شيئًا، بحيث يتغيَّر الموضوع، ونستطيع أن نُسمي ما هو أمامنا، المادة الخام للواقع، أو الهيولى (بالمعنى الأرسطي). ولكن علينا ألا نتصوَّر هذا على أنه كتلة جامدة لا حياة فيها، وإنما على أنه مادة قابلة للتغيُّر والتشكُّل والصياغة إلى حدٍّ بعيد؛ أي على أنه بالاختصار شيء مرن؛ فالعالم، بالمعنى البرجماتي، ليس واقعة حاضرة جاهزة، مستقلة عنا، وإنما هو مطلب نتقدَّم به إلى المُعطى؛ أي إنه موضوعٌ للفعل Tat-Sache[٩] بالمعنى الأصلي للكلمة، وهو المعنى الذي تكشف به اللغة عن طابعها البرجماتي. فنحن لا نقف إزاء موضوعية الوقائع في مذلَّة وخضوع، وإنما نواجه الواقع (بالمعنى الصحيح للكلمة؛ أي بمعنى ما نُؤثر فيه واقعيًّا) بنشاطٍ واجتهاد، ليس فقط بوصفنا أشخاصًا فاعلين، بل أيضًا بوصفنا أشخاصًا نتعلَّم؛ فحتى المعرفة تغير الواقع الذي يُعرف. وإذن فمن الواجب أن يُنظر إلى العالم، لا على أنه كون جامد راسخ block-universe على حد تعبير جيمس، وإنما على أنه كيان مرن؛ فالمرونة هي الفكرة الرئيسية في هذا المذهب عن واقع، وهي تتلو مباشرةً من نظرة البرجماتية إلى العالم على نحو مُتركز حول الإنسان، بحيث يكون الإنسان هو مركز الأشياء جميعها ومقياسها، ولا ينظر إلى الواقع بدوره إلا على أنه أحد العوامل المتوقِّفة على الإنسان والمرتبطة به.

وإذن، فلا يمكن أن تعترف البرجماتية بمعناها الدقيق، بواقع موضوعي يكون مستقلًّا عن الإنسان ولا يُشكله الإنسان. وعلى الرغم من ذلك فإن البرجماتية تجد نفسها مُضطرة إلى افتراض مثل هذا الواقع؛ إذ لا يُمكن الزعم بأن الإنسان خالق الأشياء جميعًا. وهكذا تقع البرجماتية في نقيضة غريبة لا يمكنها أن تحلَّها بمبادئها الخاصة. ومن هنا فإنها تلجأ إلى تفسيرات مُصطنعة ترمي إلى إذابة ما يُعترف بأنه موضوعي، في تلك العملية البرجماتية التي تصبغ فيها الأشياء بصبغة ذاتية. وكان في وسعها أن تُخلِّص نفسها من هذا المأزق لو ذهبت إلى أننا لا نخلق الواقع بمعنى ميتافيزيقي. ولكنا مع ذلك نخلقه بمعنى إبستمولوجي، أو ذكرت أننا نقول عن الواقع إنه ليس من اكتشافنا أو من

[٩] هذا تحليل وتفكيك اشتقاقي للكلمة الألمانية Tatsache وتعني الواقعة أو الموضوع. (المترجم)

خلقنا إذا كان يسلك على نحوٍ لا يكون من المريح عمليًّا معه أن نعزوه كله إلى فاعليتنا الذاتية. ولكن البرجماتية — بقدر ما تطبق معيارها الخاصَّ على هذا الواقع الموضوعي — تناقض تعريفها الخاص، وتشوه ثباته الموضوعي بالالتجاء إلى النزعة الذاتية.

إنَّ المذهب البرجماتي في الواقع والمعرفة هو مذهب فاعلية Activism مُتطرِّف، لا يفترق كثيرًا عن مذهب الذات الوحيدة Solipsism في صورته العمَلية. فإذا ما وُوجهت البرجماتية بالسؤال القائل: لِمَ لم يكن العالم من فِعلي؟ كان عليها أن ترد بأنها لا تواجه الواقع بسؤالٍ عن تركيبه أو طريقة وجوده وإنما بالسؤال الآتي: ما الذي يتعيَّن عليَّ أن أفعله به؟ وما هي المهام التي ينبغي أن أنجزها به؟ هذا المذهب تعبير عن عصر الصنعة الفنية (التكنيك) والطموح الفاوستي الكامن فيه نحو تشكيل الأشياء بلا انقطاع، وإخضاع العالم دائمًا — وبالتدريج — لأهداف الإنسان وغاياته. إنه هو المثل الأعلى القديم الذي وضعه بيكن، مَثَل المعرفة التي يكون قوامها القسوة. ولكنَّه موضوع في صورة تُلائم عصرنا. وعلى الرغم من أن البرجماتية مبنية على التجربة، فإنها تفترق إلى حدٍّ بعيد عن نظرية المعرفة عند التجريبيِّين، وهي النظرية التي يكفيها التقبل السلبي للمعطى، وإنما هي أقرب إلى مثالية كانْت وفشته، بما فيها من إيمان بالقسوة الخلَّاقة للذهن، وفكرة تشكيل المادة المُختلطة للحواس بقوة المعرفة؛ غير أنها تُنبه الروح الأخلاقية الخاصة عند المثالية إلى الاعتدال، وتستبدل بها غرضية واقعية هي فكرة المنفعة الوظيفية. وإلى هذا الحد نراها تقف على أرض الواقع الصلبة، في مقابل الميل المثالي إلى التحليق بالعالم في الهواء.

ولم يعرض شيلر مذهبًا أخلاقيًّا للبرجماتية بوضوح؛ غير أن مثل هذا المذهب كامن من وراء كل جوانب تفكيره. ومن الممكن التوصُّل إليه بسهولة من خلال آرائه في المنطق ونظرية المعرفة ومذهبه في القيم؛ فالبرجماتية في جميع أوجهها هي في أساسها أخلاقية، وأخلاقية فقط. إنها فلسفة العقل العملي وأولويته على كل المجالات الأخرى، فآراؤها في السلوك الأخلاقي العملي هي التي تُحدِّد مواقع الخطوات التي تسير فيها. ولقد ناقَش شيلر على وجه التخصيص، من بين المشكلات الأخلاقية الخاصة، مشكلة الحرية، وحدَّد موقفه في الاختيار بين الحتمية واللاحتمية، وللمرء أن يتوقَّع منه، في ضوء ما قيل من قبل، اعترافًا كاملًا بالحرية الإنسانية، وقبولًا غير مشروط لشكل من أشكال اللاحتمية. ولكن الذي نجده بالفعل هو أن شيلر لا يعترف بالحرية إلا إلى مدًى محدود جدًّا، ويُسلم بمذهب الحتمية في أمور كثيرة. وكان جهده منصبًّا إلى التوفيق بين مُصادرة الحتمية في العلم، ومصادرة الحرية في الأخلاق، وهما المصادرتان اللتان كانتا دائمًا مُتعارضتَين؛

فالأولى لها من الأهمية للعلم ما للثانية من الأهمية للإنسان؛ فمن وجهة النظر الأخلاقية، نستطيع أن نتَّخذ لأنفسنا مثلًا أعلى من كائن أخلاقي تمامًا، له أعلى قدر من الحرية، على الرغم من أن أفعاله يمكن حسابها وتحديدها بدقة؛ ففي وسعنا أن نستغني عن مُصادَرة الحرية بالنسبة إلى إنسان خيِّر تمامًا، أما بالنسبة إلى إنسان ناقص أو شرير، فلا يُمكننا ذلك. فعلينا أن نمنحه حرية الفعل وأن نكفل له إمكانية التحسن؛ أي الإمكانية التي تتيح له، إذا ما كان عليه الاختيار بين أمرَين؛ أن يختار الأفضل لا الأسوأ منهما. ولكن لما كانت حياتنا تكاد تكون كلها خاضعة للعادات والظروف الأخرى، ولما كان الاختيار الحر لا يحدث إلا في حالات قليلة نسبيًّا، فإن شيلر يرى أنه يكفينا قدر قليل جدًّا من الحرية لإثبات المسئولية الأخلاقية للإنسان. وإذن فمن الواجب أن تَقتصر الحرية على الحد الأدنى؛ إذ إن العالم الذي تسوده الحرية الكاملة، أو الحرية بدرجة كبيرة، يكون مُضرًّا بأفعالنا، ولن نجد فيه راحة لنا. غير أن من الواجب ألا تتعارَض الحرية مع نظام الكون ومعقوليته؛ فهي ليست قوة طليقة هوجاء تقلب جميع حساباتنا رأسًا على عقب. فمسألة «الحرية أو عدم الحرية» لا يمكن أن تسوَّى على أساس القول إما بالحرية الكاملة وإما بانعدام الحرية تمامًا. وليس للقائل بالحتمية أن يخشى من أن يُؤدي قدر ضئيل من الحرية إلى قلب أوضاع نظريتِه بأسرها، كما أن القائل باللاحتمية ليس في حاجة إلى قدرٍ هائل من الحرية يُؤدي إلى تعريض نظام العالم للخطر.

هذه الهدنة العقيمة التي قُررت بين الطرفَين المُتعارضين، ليست فقط عاجزة عن حل المشكلة، وإنما هي أيضًا تبدو جسمًا غريبًا في كيان البرجماتية. وهناك فكرة أخرى تنسجم على نحو أفضل مع اتجاهها الفِكري؛ فمن المُمكن من وجهة النظر المنطقية أن يُنظر إلى المصادرتَين معًا على أنهما صحيحتان؛ ليس فقط لأنَّ هناك حُججًا عقلية تؤيدها، بل لأنهما معًا قابلتان للتطبيق عمليًّا؛ فمصادرة الحتمية تثبت فائدتها ونجاحها التام في العلوم، على حين أن الحرية تنجح في النشاط العملي للإنسان. أما عن الحتمية، فإنَّ شيلر يُبين أن أصلها راجع إلى حاجة ذاتية، هي حاجتنا الحيوية الماسَّة إلى حساب المستقبل. فلما كان استباق المستقبل أمرًا له أهميته العملية الكبرى؛ فقد تحتَّم اختراع نظرية تُضفي على هذه الحقيقة أهمية، ولا يُمكننا أن نقرر — على أسس منطقية — أي المصادرتَين يتعيَّن على المرء اختيارها؛ إذ إنهما مُتساويتا الصحة من وجهة النظر المنطقية، وإنما ينبغي أن يكون اختيارنا حرًّا تمامًا. وهذا ينطبق بنفس المقدار على من يختار الحتمية. ولكن هذا لا يُؤدِّي إلى إحراج صاحب مذهب الحتمية؛ فمن المُمكن بالفعل

أن نكون حتميِّين؛ لأن «من المحتم» علينا أن نُنكر حريتنا. ولكن كوننا أحرارًا هو الذي يجعل لنا الحرية في أن نفعل ذلك. وهكذا فإنَّ الحتمية، بإطارها الكامل، مندمجة في فكرة الحرية. ومن المُمكن آخر الأمر أن نعزو كل اعتقاداتنا — وضمنها الاعتقادات النظرية — إلى حقيقة التصديق والاختيار الحر، فهذه تَسبق — في جميع الحالات — البرهان العقلي على حقيقتها. إن مصادرة الحرية هي في المحل الأول فعلٌ تصديقي أو إيماني. وفي المحل الثاني نظرية. وهذا يُثبت أن وظائف عقلنا مرتبطة ارتباطًا لا ينفصم بوظائف إرادتنا وبصفاتنا الأخلاقية، وأن ذهننا يعمل بالتعاون التام مع مشاعرنا وغرائزنا.

أما علاقة البرجماتية بالميتافيزيقا فهي علاقة حياد مشوب بالعطف؛ فهي لا تتطلَّبها، ولكنها لا تنظر إليها بعين العداء. ومن المُمكن أن تُعرض البرجماتية على نحو مستقلٍّ عن الميتافيزيقا، بوصفها منهجًا لتسوية مشكلات المعرفة البشرية، ولكن لا يتعين عليها أن تخشى الوقوع في شباكها. ولقد سمح شيلر لقدرٍ غير قليل من الأفكار الميتافيزيقية بالتسرب — بطريقة ضمنية أو صريحة — إلى المذهب البرجماتيِّ؛ فمهمة الميتافيزيقا هي أن تُوحِّد في مركب نهائي جميع مُعطيات التجربة وكل نتائج العلم. ومن الواضح أنَّ القيمة النظرية لمثل هذا المركب لا يُمكن إلا أن تكون مشروطة إلى حدٍّ بعيد. فالعنصر الشخصي يلعب هنا دورًا حاسمًا يفوق في أهميته دوره في الدراسات الأخرى. وليس من المُمكن النظر إلى أيِّ مذهب ميتافيزيقي عن العالم مجرَّدًا من شخصية صاحبه. ومن هنا كانت القيمة الموضوعية لهذه الميتافيزيقا أقل بكثير من قيمة العلوم. ومن المُمكن القول — بمعنًى مُعيَّن — إنها هي الإغراق المُترف في رغبة مفرطة في المعرفة، وإنها لن تكون أبدًا أكثر من تخمين شخصيٍّ إلى حد بعيد، عن الأمور القصوى أو النهائية.

ومن المُمكن تلخيص النتائج الميتافيزيقية المتضمَّنة في مذهب شيلر فيما يلي: فمن الملاحظ أولًا أنَّ فكرة مرونة الواقع، التي نشأت أصلًا عن اعتبارات مُتعلِّقة بنظرية المعرفة، تؤدي إلى نتائج ميتافيزيقية، ولا سيما إذا ما تحوَّلت — بوصفها صفةً للوجود كله — إلى الواقع في مجموعه؛ فالعالم ليس جامدًا صلبًا، وإنما هو قابلٌ للتحوير والتشكيل، يتكيف تبعًا للإرادة البشرية كما يعبر عنها في المعرفة والنشاط الخلاق. وفضلًا عن ذلك فإنَّ نظرة شيلر إلى العالم مُرتكزة قطعًا على الإنسان. ومن هنا فهي ليست مرتكزة حول النظام الكوني ولا حول الإله. وهذا يَستتبِع نتيجتَين ميتافيزيقيتين: هما مذهب الكثرة Pluralism والمذهب الشخصي Personalism؛ فمذهب الكثرة، الذي حاول جيمس إثباته (في كتابه «الكون التعدُّدي A Pluralistic Universe»، ١٩٠٩م)، يقول بكثرة

من الموجودات الروحية بوصفها واقعية مُستقلة قائمةً بذاتها، ويُدافع عن حقوق الكثرة في مقابل الواحد، سواء كان هذا الواحد هو الله أو المطلق أو أي كيان واحدي آخر. فهذه الكيانات — تبعًا للمذهب البرجماتي — تبدو أولًا بوصفها مراكز للقوة والإرادة، ومحاور للنشاط والطاقة والفعل الواعي. ويرتبط المذهب الشخصي بهذه الفكرة أوثق الارتباط؛ فالشخصية الإنسانية تكون دعامة نظرية البرجماتيين في العالم. ومن المحال في أي موضوع أن نقوم بتجريدها؛ إذ إن كل شيء يرتبط بها، وهي مُتغلغلة في كل شيء. وهي غير مُنقسِمة (أي إنها كاملة الفردية). وهي تمارس فعلها دوامًا في كلية وجودها، وبفضل العلاقة المتبادلة والتركيب الذي يجمع بين وظائفها المُنفصلة؛ فهي ليست تفكيرًا ولا شعورًا، وهي ليست إرادة ولا فعلًا، وإنما هي كل هؤلاء معًا. ومن المستحيل الفصل بين واحد من مظاهرها المتعدِّدة وبين الباقين، والأكثر من ذلك استحالة أن نفصل بين جانبها العقلي وجانبها الانفعالي والإرادي. ومن هنا لم يكن شيلر يملُّ محاربة النزعة العقلية في كل صورها، ومكافحة كل محاولة للإقلال من أهمية الشخصية الكاملة أو تبخيرها بحيث تُصبح نتاجًا مجردًا للعقل، أو مجرَّد آلة مفكِّرة؛ ولهذا السبب عمل شيلر، رغبةً منه في إعادة المعنى الكامل للإنسانية في الفلسفة، على إحياء تسمية قديمة شائعة التداول، وأعطى مذهبه عنوانًا رنانًا هو «النزعة الإنسانية» (وذلك أولًا في كتاب المقالات الذي نشره في ١٩٠٣م، انظر المقدمة) وكان يعني بهذا اللفظ احتجاجًا على «نزع الصفة الإنسانية» في التفكير الفلسفي، وهو أمرٌ يزداد في رأيه حدوثه على الدوام، وكذلك احتجاجًا على ما حدث في ميدان الفلسفة من استبعاد للإنسان بوصفه شخصية تامَّة كاملة، وبوصفه وحدة لنزعاته وغرائزه ومشاعره ومظاهر إرادته وحاجاته النظرية والعملية والجمالية وغيرها. وفي الوقت نفسه هاجم المناهج التجريدية؛ وذلك الدجل المعقَّد الذي يشيع في اللغة الفلسفية، وغطرسة التبحر في العلم، وعُقم التمرينات المنطقية، والانعزالية والغموض المُتكبِّرَين في لغة الأوساط الأكاديمية، وكل اتجاهٍ إلى تكوين طوائف وجماعات مُقفلة في الفلسفة؛ وبالاختصار، اتجاه مهنة الفلسفة بأسرها إلى الانصراف عن الحياة وتجاهل العالم.

والهدف الأسمى للنزعة الإنسانية البرجماتية عند شيلر هو «إعادة صبغ الفلسفة بالصبغة الإنسانية The Rehumanizing of Philosophy». وهو يمتدح — في تاريخ الفلسفة — ذلك القول القديم لبروتاجوراس، وهو أن الإنسان مقياس الأشياء جميعًا؛ لما فيه من حكمة؛ ولذا نراه يربط مذهبه مباشرةً بمذهب السفسطائيين، ويُسمِّي نفسه

«بروتاجوريا جديدًا». وهو ينحاز، في كتابه «أفلاطون أم بروتاجوراس؟» إلى صفِّ الأخير، ويُدافع عنه ضد أفلاطون، الذي أدَّت نزعته العقلية إلى إفساد الفلسفة. وهو يكتب، فيما يُشبه المُحاورة الأفلاطونية، التي يتحدَّث فيها بروتاجوراس باسم مذهبه الخاص، فصلًا مضادًّا لمُحاورة «تيتاتوس»، يتضمَّن نقدًا لأفلاطون من وجهة نظر النزعة الإنسانية التي اتَّصف بها بروتاجوراس (انظر «دراسات في النزعة الإنسانية»، الفصل الرابع عشر). ولكنه يتجاوز كلمة بروتاجوراس؛ إذ لا يكتفي بجعل الإنسان مقياسًا للأشياء جميعًا، وإنما يجعله مُشكِّلها ومصوِّرها، ومولِّد الحقيقة وخالق الواقع ومُصوِّره. وهكذا تصبح كلمة بروتاجوراس، بعد توسيعها على هذا النحو، شعارًا لفلسفة شيلر بأسرها، كما أنها هي النقطة المركزية في التفرعات الميتافيزيقية التي انبثَقت عن البرجماتية، وضمنها الأفكار التي أشَرنا إليها من قبل؛ أعني قابلية الواقع للتشكُّل، ومذهب الكثرة، والمذهب الشخصي. كما نستطيع أن نضيف إلى هؤلاء المذهب الهرقليطي، ومذهب شمول النفس Panpsychism. وأخيرًا، فإن هذا المذهب يتضمَّن أيضًا فلسفة في الدين أقل من ذلك أهمية، ظلَّت في معظم الأحوال تكرر أفكار عصر التنوير التي ترجع إلى القرن الثامن عشر؛ ذلك لأنَّ البرجماتية قد تصوَّرت طبيعة الله أيضًا حسب أفكارها الخاصة، واضطرَّت إلى الخضوع هنا أيضًا للصبغة الإنسانية.

ومن الواجب أن يُدرج المذهب البرجماتي، في الفكر المعاصر، ضمن الفلسفات الحيوية Vitalist، التي تحييها، على اختلاف صورها، روح واحدة. وهكذا رحَّب شيلر بكل ما جاء من هذا الاتجاه ورأى فيه تقوية ودعمًا لموقفه الفلسفي؛ ذلك لأن رغبته كانت تتَّجه إلى العودة بالفلسفة إلى الحياة، التي ترتكز قوتها فيها وحدها؛ فمن الحياة ينبغي أن تجدد الفلسفة نشاطها إن شاءت أن تُحقِّق مهمتها العليا؛ أعني خدمة الإنسان.

(٢) ألفرد سدجويك Alfred Sidgwick (ولد في ١٨٥٠م)[١٠]

ابن عم هنري سدجويك، ولم يحترف مهنة مُعيَّنة، وهو مؤلف كتاب «المغالطات: نظرة إلى المنطق من الجانب العملي Fallacies: A View of Logic from the Practical Side» ١٨٨٣م، «التمييز ونقد المعتقدات Distinction & the Criticism of Beliefs» ١٨٩٢م،

[١٠] وتُوفِّي في ١٩٤٣م.

«عملية البرهان The Process of Argument» ١٨٩٣م، «استخدام الألفاظ في الاستدلال The Use of Words in Reasoning»، ١٩٠١م، «تطبيق المنطق The Application of Logic» ١٩١٠م، «المنطق الابتدائي Elementary Logic»، ١٩١٤م.

كان شيلر هو المُمثل الهام الوحيد للمذهب البرجماتي الإنجليزي؛ فبقدر ما انتشرت الحركة في إنجلترا تركزت قوتها كلها فيه، ومنه انتقلت إلى الدوائر الفلسفية، وإلى بعض الدوائر غير الفلسفية إلى حدٍّ ما. ولقد كان للقوة الدافعة المُستمدَّة منه تأثير تختلف طبيعته باختلاف اتجاهاته؛ فكان هدامًا أحيانًا، ومُثيرًا أحيانًا أخرى، ومثمرًا أحيانًا ثالثة. وانتشرت الأفكار البرجماتية بين مُفكِّرين ينتمون إلى جميع المدارس والاتجاهات، بين الأصدقاء والأعداء والمُحايدين، وحرص شيلر نفسه، بحكمة بالغة على تعقُّبها حيثما سارت، وكان يجد رضاءً خاصًّا في تتبُّعها بين خصومه. ولكن البرجماتية بما هي كذلك، من حيث هي تعبير عن تعاليمه الفلسفية الخاصة، لم تجد لها أنصارًا كثيرين، وحتى هؤلاء لم يكونوا من الصفوة الممتازة، وأول من ينبغي الكلام عنه منهم هو ألفرد سدجويك.

ونستطيع أن نقول عن ألفرد سدجويك، الذي اقتصر على التأليف في ميدان المنطق، إنه فكَّر بطريقة برجماتية قبل أن يوجد المذهب البرجماتي بأية صورة صريحة؛ فكتابه الأول عن المُغالطات، بعنوانه الفرعي الذي كانت له دلالته؛ «نظرة إلى المنطق من الجانب العملي»، يرجع وقت ظهوره إلى سنة ١٨٨٣م؛ فهو أول استباق لذلك الاتجاه الذي وصل إلى النضج الكامل بعد خمسين سنة في كتاب شيلر «المنطق مطبقًا». في ذلك الوقت كان سدجويك دخيلًا بمعنى الكلمة، يسير في طريقه مُنفردًا لا يُصغي إليه أحد؛ ومع ذلك فقد دأب على السير في نفس هذا الطريق منذ ذلك الحين. ولم يخرج كتابه عن عزلته الأصلية إلا بعد ظهور المذهب البرجماتي، فأصبح عندئذٍ مندمجًا في حركة أكبر، ولقيَ ما يستحقه من التقدير. وإلى سدجويك قبل غيره يرجع الفضل في سيطرة المذهب البرجماتي على مجال المنطق، وكسبه أكبر تأثير له فيه. ومنه انتقلت هذه القوة الدافعة مباشرةً إلى شيلر. وقد اعترف شيلر، عن طيبة خاطر، بما أسداه له سدجويك من خدمة تاريخية باقية الأثر.

وكان الجهد الرئيسي الذي بذله سدجويك — والذي امتدَّ في جميع كتاباته — يتجه إلى تحرير المنطق من ذلك الطابع الذي يكون فيه تدريبًا للفكر وتمرينًا رياضيًّا للذهن، وإلى تطبيقه عمليًّا على حالات عينيَّة ومواقف محدَّدة؛ فهو يُحاول أن يصل بطريقة منهجية إلى تلك الإمكانيات الخاصة بتطبيق التفكير المنطقي (أي الاستدلال والحكم والتصور ... إلخ)، وأن يستخدمها بالنسبة إلى المُعطى. وهو يرفض (في كتاباته الأولى على الأقل)

إزالة الحدود بين المنطق وعلم النفس، ويلحُّ على ضرورة النظر إلى المنطق على أنه مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالنحو والبلاغة وفنِّ الجدل. وهو لا يهتمُّ بالتفكير الصائب السليم شكليًّا، الذي تقول به كتب المنطق، بقدر ما يهتمُّ بالتفكير الحقيقي كما يحدث في الحياة وفي العلوم وفي كل نشاط ذهني. ولكن لما كان هذا التفكير معرَّضًا لكثير من الخطأ، فإن الحاجة تدعو إلى بحث منهجي دقيق في جميع أطراف ذلك الخطر الذي يُهدد الفكر. ونستطيع أن نُوضح مقصد سدجويك بقولنا: إنه يرغب في الوصول إلى التفكير الصائب عن طريق دراسة التفكير المخطئ. ولكنه لا يقصد التفكير الصائب في نقائه الصوري، بل في تطبيقه العيني. ويَرتبط ارتباطًا وثيقًا بهذه الفكرة، الرأي الذي أصبحت له أهمية كبيرة في تطور المنطق البرجماتي؛ وهو أنه لا يُمكن القول بالصواب الشكلي للنتائج؛ لأنَّ الحد الأوسط قد يكون دائمًا مزدوج المعنى عندما يُطبق على حالات عينية. فالمنطق في رأي سدجويك أداة لمكافحة المغالطات (التي يُعددها في كتابه الأول)، وهو سبيل إلى الكشف عن الدلالات المزدوجة، وكثرة المعاني والغموض، وعدم التحدُّد في التعبير اللفظي (فهو يشنُّ حملة مُشابهة لحملة بيكن على «أوهام السوق») كما أن المنطق وسيلة للقضاء على التصوُّرات غير المحددة، والتمييزات غير الدقيقة، والحجج الفاسدة، ونقد العقائد الراسخة التي لم تخضع للبرهان، وللتأكيدات التي لم تحقق؛ فالمنطق الجديد الذي يدعو إليه لا مكان فيه مثلًا للتعريفات الكاملة، وإنما للتعريفات التي تخدم غرضًا محدَّدًا فحسب. وهو يساعدنا على أن نحكم بالإيجاب أو السلب في مواقف عينية، ويبين لنا الفرق بين البرهان الصحيح والفاسد، ويُقدم إلينا إرشادات لاستخدام اللغة عينيًّا، وللجدل المُفيد، وللبلاغة البارعة، وما إلى ذلك. وهكذا يدعو سدجويك إلى إصلاحٍ كامل للمنهج المنطقي التقليدي من وجهة نظر البحث في الصعوبات التي تُواجه عملية التفكير الفعلية، وأهم الأخطار التي تُهدِّدها؛ كل ذلك من خلال الإشارة إلى تطبيقه العملي.

(٣) هوارد ف. نوكس Howard V. Knox (وُلد في ١٨٦٨م)

مؤلفاته: «فلسفة وليم جيمس The Philosophy of William James» ١٩١٤م، «إرادة الحرية The Will to Be Free» ١٩٢٨م، «تطور الحقيقة ومقالات أخرى The Evolution of Truth & Other Essays» ١٩٣٠م.

يُعَد الكابتن نوكس، وهو برجماتي مُتعصِّب؛ وبالتالي واحد من أتباع جيمس وشيلر المخلصين، منتميًا إلى الجناح اليساري للحركة؛ فهو أكثر دعاتها عنفًا وعدوانية، وأعظم

رسلها اقتناعًا، وأشد مُبشريها تحمُّسًا. وقد شنَّ هجومًا كاسحًا على عدو الحركة الأول؛ المنطق العقلي وميتافيزيقا المطلق، وعلى المذهب الهيجلي والحتمية، وعلى جرين وبرادلي وجويكم، ولكن كتبه ومقالاته ذات الطابع الجدلي أو الخلافي (polemical) المتطرِّف لا تكاد تنطوي على أية حجج جديدة، ولا تكاد تظهر فيها فكرةٌ لم تُناقَش من قبلُ؛ وأقصى ما نجده فيها صياغة أشد إقناعًا وتحددًا. ويكاد مذهبه يكون مماثلًا تمامًا لمذهب أستاذه، وإن يكن قد وجه إلى الحتمية ضربات أشد من ضربات شيلر، موضحًا أنها ليست خطأً فحسب، بل هي بُطلان، ومحاولًا أن يثبت أنها نتيجةٌ استتبعها المنطق الصوري. ولقد أتى لمشكلة الحرية بحلٍّ أكثر توفيقًا من حل شيلر، الذي كان يَحرص على الوقوف موقفًا وسطًا؛ فالحرية عند نوكس مبنية على الإرادة البشرية، ونحن لا نكون أحرارًا إلا بقدر ما نمارس إرادتنا. هذا — باختصار — هو الرأي الذي عرضه نوكس في كتاب يغلب عليه طابع الانفعال، عنوانه «إرادة الحرية».

(٤) هنري سترت Henry Sturt (وُلد في ١٨٦٣م)

مؤلفاته: «الفن والشخصية» (مقال في كتاب «المثالية الشخصية نشره هنري سترت» ١٩٠٢م)، «أوهام المسرح، نقد للتفكير والمُفكرين في أكسفورد من وجهة نظر المثالية الشخصية Idola Theatri: A Criticism of Oxford Thought & Thinkers from the Standpoint of Personal Idealism» ١٩١٥م، «مبادئ الفهم، مدخل إلى المنطق من وجهة نظر المثالية الشخصية The Principles of Understanding: An Introduction to Logic from the Standpoint of Personal Idealism»، «القيمة الإنسانية، بحث في الأخلاق Human Value: An Ethical Essay» ١٩٢٣م، «التجربة الأخلاقية Moral Experience» ١٩٢٨م.

كان هنري سترت هو ناشر البيان البرجماتي الذي ظهَر في ١٩٠٢م (انظر فيما قبل [الباب الثاني: المدارس الفكرية المتأخرة – الفصل الثاني: المذهب البرجماتي] وما يليه)، وهو بدوره يَرتبِط بالمذهب البرجماتي. ولكن ارتباطه به لم يكن وثيقًا كارتباط سدجويك ونوكس، وهو يُطلِق على وجهة نظره اسم ذلك البيان؛ أي «المثالية الشخصية»، ويَقرن بينها وبين المطلب القائل بوجوب ردِّ جميع الحقوق الفلسفية إلى فكرة الشخصية، ووجوب الاعتراف الكافي بأهم عوامل الشخصية، وهو الإرادة، ويَتلُو ذلك — بالنسبة إلى الفلسفة النظرية — مبدآن؛ أولهما المبدأ القائل: إنَّ التجربة الشخصية أو الإنسانية تكون

أساس كل مركَّب فلسفي. وثانيهما المبدأ القائل: إنَّ هذه التجربة رُوحية في أساسها. وهكذا قام سترت، على أساس وجهة النظر هذه (في كتاب «أوهام المسرح») بتوجيه نقْدٍ شاملٍ إلى تفكير أكسفورد بأسرِه، مؤيدًا فكرة الشخصية ضد الأخطار التي تُهدِّدها بها النزعة العقلية ومذهب المطلق والمذهب الذاتي ومذهب شمول المنطق Panlogism والمذهب الواحدي، وحاول فيما بعدُ (في كتاب «مبادئ الفهم») أن يُحدِّد معالم طرُقٍ جديدة للمَنطق، الذي لا يهتمُّ بقوانين الفكر الأولية، وإنما بالعمليات الحقيقية للمَعرفة البشرية، والذي يَنبغي بالتالي أن يُدرك ويُعالج في طابعه الدينامي.

وعلى هذا الأساس انتقل في كتابَيه الأخيرَين إلى مناقشة المسائل الأخلاقية والاجتماعية، على أن تفكيره هنا لا يَنفذ إلى الأعماق، ولا يُثير مسائل جديدة، على حين أن نظرته الاجتماعية تكشف عن قَدرٍ من التحيُّز الذي يتميَّز به الشخص المتحزِّب سياسيًّا.

الفصل الثالث

الواقعية القديمة

يَنبغي أن نُنبه إلى أن المُفكِّرين الذي سيَرِد ذكرُهم في هذا الفصل لا يُكوِّنون مدرسة محدَّدة أو يسيرون في اتجاهٍ مُعيَّن، وكل ما نَرمي إليه من إدراجهم تحت عنوان «الواقعية القديمة» هو الإشارة إلى أنهم يَرتبطون تاريخيًّا أو مذهبيًّا بالواقعية المُتأخِّرة أو الجديدة، التي ستُناقَش في الفصل التالي، كما أنهم على وجه العموم لا يرتبطون بعضهم ببعض؛ إذ ليس لهم أصل فلسفي مُشترَك، وليس لهم — كالواقعية الجديدة — خصمٍ مشترك يتعيَّن عليهم أن يُواجهوه صفًّا واحدًا، ولما كانوا قد خرجوا من مُعسكَرات مُتباينة، فإنهم يُعارضُون خصومًا مختلِفين، كما أن وجهات النظر والاهتمامات التي كانوا يتَّخذونها من آنٍ لآخر كانت متباينة. وهناك نوع من الارتباط يجمع بينهم، وإن يكن ذلك ارتباطًا خارجيًّا، هو أنهم جميعًا يُمكن أن يَندرجُوا تحت فئة مُشترَكة من بين الفروع المتعدِّدة للتفكير الواقعي، وأن مُعظمَهم قد اتخذ الموقف المثالي (ولا سيما النقد الكَانْتِي) في وقتٍ ما، أو تأثَّر به تأثُّرًا قويًّا على الأقل. وهذه الصفة الأخيرة على التخصيص هي التي تُظهر بوضوحٍ تامٍّ مدى الفارق في الزمان وفي الرأي بينهم وبين مُمثِّلي الجماعة الأقرب عهدًا، الذين لم يمرَّ مُعظمهم بهذا الموقف المثالي؛ فعند هؤلاء الأخيرين يظهر عنصر فكري جديد. أما عند الآخرين فلا نجد إلا استمرارًا وامتدادًا لخيوط قديمة، ومع ذلك فمن الواجب أن نَترك كلًّا من المُفكِّرين التالين يَروي لنا قصته.

(١) شادورث هـ. هدجسون Shadworth H. Hodgson (١٨٣٢–١٩١٢م)

لم يَحترِف مهنةً معيَّنة، عاش في لندن، واشترك في تأسيس الجمعية الأرسطالية، التي كان أول رئيس لها، من ١٨٨٠م إلى ١٨٩٤م.

مؤلَّفاته: «الزمان والمكان Time & Space» ١٨٦٥م، «نظرية السلوك العمَلي The Theory of Practice» في مجلدَين، ١٨٧٠م، «فلسفة التفكير The Philosophy of Reflection» في مجلدَين، ١٨٧٨م، «ميتافيزيقا التجربة The Metaphysic of Experience»، في أربعة مجلدات، ١٨٩٨م، ومقالات مُتعدِّدة في مجلة Mind وفي «أعمال الجمعية الأرسططالية».

يَنتمي نشاط هدجسون الفلسفي إلى العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. وقد ظهر أول كتبِه في نفس السنة التي ظهر فيها كتاب جون ستورت مل «اختبار لفلسفة هاملتن» وكتاب سترلنج «سر هيجل». أما آخر وأنضَج تعبير عن مذهبه فقد ظهر قبل نهاية القرن الماضي، وهو كتاب «ميتافيزيقا التجربة» المكوَّن من أربعة مجلَّدات، والذي يعدُّ — من بعد كتاب «مذهب في الفلسفة التركيبية» لسبنسر — أشملَ مؤلَّف في الفكر الإنجليزي الحديث. أما الكتابات التي نشَرَها بعد ذلك فليسَت إلا تكملات وإضافات ذات أهمية ثانوية نُشِرَت في مجلات دورية.

ولقد كانت حياة هذا المُفكِّر غير عادية، واختلفَت كثيرًا عن التطور المألوف لأساتذة الجامِعات ومُعلِّمي الفلسفة؛ فقد اندفع إلى الفلسفة نتيجةً لضربة قاسية أنزلها به القدر في أواسط العقد الثالث من عمره، ومنذ ذلك الحين أصبحَتِ الفلسفة له مُنقذًا ومواسيًا في حزنه العميق، ومنذ ذلك الحين حتى نهاية حياته الطويلة عكف بإخلاص غير عادي وتفانٍ لا يَكلُّ، على حياة تأمُّلية كُرِّسَت كلها للبحث النزيه عن الحقيقة، ولم يَشغل أبدًا منصبًا أكاديميًّا، ولم يطمع أبدًا فيه، بل لم يَحترف أيةَ مهنة أخرى. وعلى الرغم من ذلك لم يكن دخيلًا، بل كان يرتبط بالحياة والأعمال الفلسفية في عصره ارتباطًا مُتعاطِفًا وثيقًا، بفضل تلك السنوات المتعدِّدة التي قضاها رئيسًا للجمعية الأرسططالية وعضوًا فيها، وهي الجمعية التي كان له دور بارِز في تأسيسها، وبفضل مساهماته المنتظِمة في مجلة Mind، التي لم تكن لتظهر لولا مساعدته السخية لها في ذلك الوقت (في عام ١٨٧٦م). وهكذا لم يكن هدجسون محبًّا للحِكمة فحسب، بل كان أيضًا معينًا كريمًا لها. ولقد كان له دور حاسِم في إحياء الحياة الفلسفية في الربع الأخير من القرن الماضي، لا بآرائه وكتاباته فحسب، بل باتِّصالاته الاجتماعية وتبادُل الآراء، وبخلق هيئة فتَحت أبوابها لجميع المدارس الفِكرية وضمَّتها إليها.

ومن الصعب إلى حدٍّ بعيد أن نُحدِّد مكانة هدجسون في التطور الفلسفي لعصرِه؛ ذلك لأن تفكيره، الذي تكوَّن في وقتٍ كان المذهب التجريبي يسود فيه بلا منازع، والذي

لم يستطع فيما بعد أن يُوصِد أبوابه تمامًا في وجه المؤثِّرات الجديدة؛ هذا التفكير يسير — مثل تفكير جيمس — إلى الأمام وإلى الخلف، ويقف تارةً في معسكَر، وتارةً أخرى في مُعسكَر آخَر، وتارة ثالثة دون مُعسكَر على الإطلاق. وهناك دلالة رمزية للواقعة التي ذكرناها الآن، وهي أن كتاب هدجسون الأول قد ظهر في نفس الوقت الذي ظهر فيه كتاب «اختبار لفلسفة هاملتن»، الذي اختتَمَ عهدًا للفكر، وكتاب «سر هيجل» الذي افتتح عهدًا آخر؛ فمن الممكن تعريف مذهبه سلبيًّا، كما أوضح هو ذاته بالنسبة إلى مشكلة خاصة (انظر كتاب «فلسفة التفكير»، المجلَّد الثاني، ص١٧٣) على أساس أنه لا يَرتبط بمدرسة هاملتن ومانسل، ولا بمذهب سبنسر التطوُّري، ولا بوضعيةِ كونت أو الوضعية الإنجليزية، ولا بالهيجلية الإنجليزية، ولا بأية فلسفة تغلغلَ فيها اللاهوت أو ارتبطت به، وهو يُطلق على هذه الفلسفات الأخيرة، التي لم يكن يُعارضها عداء منه للكهنوت أو كراهيةً منه للدِّين، وإنما تحمُّسًا منه لكشف الحقيقة فحسب، يُطلق عليها اسمًا صحيحًا هو «فلسفة الكنيسة Church Philosophy».

أما المُكوِّنات الأساسية التي تتبقَّى بعد هذا كله في فلسفة هدجسون؛ فهي المذهب التجريبي التقليدي وصورة معدَّلة للمذهب الكَانْتِي. ومن جهة أخرى لا يَرتبط هدجسون بالواقعية الجديدة، التي لم تظهر إلا بعد أن كفَّ عن الكتابة، ولا يُمكن الزعم بأنه كان سلفًا لهذه الحركة، وأفضل تعبير عن موقف هدجسون هو «التجريبية النقدية»؛ فهذا اللفظ يعبر عن موقفه المذبذب بين فلسفة التجريبية الإنجليزية وبين النقدية الكَانْتِية، ويؤكد غلبة الطابع التجريبي عليه وموقعه الأساسي فيه؛ ففي هذه الفلسفة نظرية ظاهرية Phenomenalist في المعرفة، وعناصر أخرى تُوضِّح ارتباطها الوثيق بتراث الفكر الإنجليزي، ولا سيما هيوم، على أنه أخذ بآراء كانْت بطريقة أقرب إلى أن تكون خارجية، بدلًا من أن يُفكِّر فيها من جديد ويَدمجها في مذهبه. ومن العسير أن نُحدِّد بدقة موقف هدجسون الحقيقي من كانْت، وهو الموقف الذي مرَّ بتغيرات متعدِّدة؛ فقد أسماه أحد النقاد كانتيًّا ضعيفًا غير متحمِّس. ومن المؤكَّد أنه كلما تقدم به العمر كان يزداد تباعُدًا عن كانت، وعند نهاية حياته التأليفية كان قد نفَضَ عن نفسه آخر آثار المذهب الكَانْتِي؛ فالروح «النقدية» التي كانت واضحة في كتاباته الأولى تَذوي على الدوام، وتكون النتيجة هي قبول تامٍّ للنزعة النفسية غير النقدية، بل للنزعة الفسيولوجية ذاتها. وهناك صفة أخرى يَرتبط فيها بكانت، هي وجود نوع من المَيل لدَيه إلى التصنيفات والتفريعات، والتعريفات والتقسيمات، وإلى التنظيم والتبويب، وهو ميل ينبعث عن حبٍّ شكلي صرف

لهذه الأمور أكثر مما ينبعث عن ضرورة فكرية باطنة، أو شعور واضح بأهمية النظام، كما هي الحال عند كانْت.

والأمر الجدير بالملاحظة — من الوجهة التاريخية — هو أن هدجسون — في كتابه الأول — قد نظَر إلى هيجل بدوره بعين التبجيل، بوصفه رجلًا عظيمًا. وقد درَسه هدجسون دراسة دقيقة، كما تدلُّ على ذلك الاقتباسات المتعدِّدة والقسم الخاص الذي أفرَدَه لمنطِق هيجل (انظر كتاب «الزمان والمكان»، ص٣٦٤–٤٠٢)، ولكنه في الوقت ذاته قد أساء فهمه تمامًا، وصححه بطريقة مُفتعَلة، وأدخل أفكاره سرًّا في إطارات هدجسون الفكرية الخاص. ولكنه اعترَفَ بفضله وأشار إليه بإعجاب واحترام. وليس لسوء الفهم، والتشويه والاتهام بالتجديف — في هذا الصدد — أهمية تعادل كون هيجل قد دخل في الأفق الذهني للإنجليز، ولم يختفِ منه بعد ذلك قط، وقد تغيَّر موقف هدجسون فيما بعدُ، عندما أصبح هيجل وقتًا ما قوة حية في الفلسفة الإنجليزية، فأصبح هذا الموقف أشد نقدًا وعداءً بكثير، واتخذ موقف المعارضة الواضحة للمدرسة الهيجلية الجديدة المتزايدة الأهمية، وأصبح عندئذٍ ينظر إلى مذهب هيجل على أنه إسراف فلسفي، وتركيب للعالم من الفكر المحض، دون أية صلة بالتجربة؛ فهيجل كان في رأي هدجسون آخر المدرسيِّين وربما أعظمهم، ولم يكن منطقه «المزعوم» إلا الاكتمال الملائم لطريقة التفكير المدرسية.

ومن الواجب — من أجل تقدير هدجسون تقديرًا عامًّا — أن نُلاحظ النقاط الآتية؛ فليس من السهل الإلمام بكتابات هدجسون الطويلة؛ إذ لن يكاد القارئ يجد ما يُجازى به على جهده إذا ما عرف كيف يشقُّ طريقه خلال هذه المجلدات السميكة، ذات الأغلفة البيضاء البديعة. فليس ثمَّة علاقة بين محتواها الفلسفي وبين طولها الهائل وتشتُّت أفكارها وثرثرتها اللفظية، ولا يَملك المرء — وهو يمرُّ خلال امتدادها الهائل — إلا أن يشعر بأن الكاتب يذرو قشًّا فارغًا، وأنه مجرد لاعب ماهر بالألفاظ الفلسفية، لا حلَّال حقيقي للمَشاكل؛ فهو يظلُّ صفحات طويلة يدفع الألفاظ الفنية جيئة وذهابًا بينما يظلُّ البحث ذاته حيث هو أو يلفُّ في دوائر، وتُكوَّر المشكلات وتغدو هزيلة مائعة، بينما تضيع النقطة الحقيقية في غياهب التفاهات اللفظية والمُشكِلات الجانبية والاستطرادات، ولستُ أعني أن هذا الحكم ينطبق على كل كتابات هدجسون؛ فهو أحيانًا يتصدَّى للمُشكِلات بمزيد من الدقة، ويقوم بتحليلات جيدة سليمة؛ غير أن الانطباع الأغلب هو ذلك الذي وصفته، لكل هذه الأسباب لم يَستطِع مذهب هدجسون، الذي استقبله مُعاصرُوه بجفاء، أن يَجتذِب تلاميذ أو يترك أثرًا ملحوظًا (فيما عدا بعض آثار خلَّفها تفكيره في وليم

جيمس)، أو أن يؤثر في الأجيال التالية. أما في الوقت الحالي فيكاد يكون منسيًّا تمامًا؛ فقد تلقَّتْه مقبرة تاريخ الفلسفة الرحبة، وخصصت له مقرًّا أخيرًا مشرفًا.

ونستطيع أن نبدأ عرض فلسفة هدجسون بمذهبه في الوجود والوعي؛ ففي بداية كتابه الأول نراه يرفض بشدة فكرة الموجود المُطلق المُنفصِل عن كلِّ وعي. فكل وجود هو وجود بالنسبة إلى وعي، والاثنان متَّفقان تمامًا بحيث يَمتدُّ أحدهما بقدر ما يَمتدُّ الآخر، ولا يتجاوَزُه قطُّ، فإذا شئنا أن يكون للوجود معنًى معقول، فمِن الواجب أن يكون موضوعًا للوعي ولا شيء غير ذلك. هذه الظاهرية المتَّسقة مع ذاتها، والتي تَرتكِز على أسُس هيوم ومل، وتَرفُض فكرة الشيء في ذاته عند كانْت وكل الصور الأخرى للمُطلَق، هي الدعامة الرئيسية لمذهب هدجسون، وفي مرحلة لاحِقة سنَرى كيف تتَّحد فكرة المادة مع مبدأ الوعي، أو تُؤدِّي بنا إلى تجاوُزه.

ويرى هدجسون أنَّ أول وأهم وظيفة للفلسفة هي وصف الوقائع أو الظواهر التي توجد في الوعي وتحليلها. ولقد دعَت المدرسة التجريبية الكلاسيكية في القرن الثامن عشر إلى ما يشبه هذا، على الرغم من أن وسائلها إلى تنفيذ ذلك لم تكن كافية، فتحليلات هدجسون، التي قام فيها بأفضل أعماله، تتجاوز كثيرًا تلك المحاولات الساذجة التي قام بها المُفكِّرُون السابقون في فصْل مُحتويات الوعي وترتيبها وتصنيفها وربطها، وهي تَنتقِل بالمسألة خطوة كبيرة إلى الأمام بفضل تمييزاتها العميقة وأوصافها الدقيقة. ولقد أخذ هدجسون على عاتقه في هذا الكتاب — ونفذ بالفعل — عملًا مشابهًا للفينومينولوجيا التي بدأها هوسرل بعد إتمام مذهبه، وإن يكن قد فعل ذلك دون أيِّ نقد وتبرير نظري لعملِه؛ فقد أراد أن يَنتقِل إلى ما وراء تجربة الحياة اليومية، وأن يَكتشِف ويَقتصِر على وصف العناصر الأصلية للوعي وهي نقية لم يَمسَّها الفكر والعرف والتجربة والنَّظرية، ولا بدَّ للوصول إلى الظواهر من حيث هي مُعطاة على نحوٍ خالِصٍ مباشر، من استبعاد كلِّ وظيفة للأنا، وكل نشاطٍ تركيبي توحيدي انتقائي تشكيلي أو غيره، تقوم به الذات، ومما يدلُّ على حدوث تقدم في تفكير هدجسون أنه حاول من كتابٍ إلى آخر أن يقوم على نحوٍ أدق بهذا الاستبعاد أو العزل للعنصر الذاتي الذي يتدخَّل في المعطيات الخاصة للوعي.

ويُمكِن القول إن ما أَطلق عليه هدجسون في كتابه الرئيسي اسم ميتافيزيقا التجربة — وهو تشويه متعمَّد للمُصطَلح المُعتاد — ليس إلا فينومينولوجيا للوعي، أو تحليلًا وصفيًّا لمُعطيات الوعي، وهو نفسُ ما أطلق عليه في كتاب أسبق اسم «فلسفة التفكير».

وهنا تعني الفلسفة مواجهة الوعي للوعي، بوصفها الوسيلة الوحيدة التي يُمكن بها جلب الوجود — الذي لا يُمكن مواجهته مباشرةً — إلى معرفتنا، وللوعي نفس معنى التجربة؛ إذ إن مجالَيهما وحدودهما متَّفقة، وما يتجاوَز التجربة هو شيء لا تستطيع الفلسفة أن تربط به فكرة معقولة، أو لا يُمكن أن يكون لها به أي اهتمام. وهكذا فإن كل تفكير فلسفي يبدأ بالتجربة، ويظلُّ مُنحصِرًا في حدودها. ومن هنا فإن مذهب هدجسون هو فلسفة للتجربة أو مذهب تجريبي، وإن يكن ذلك بمعنًى يَختلف إلى حدٍّ ما عن المعنى الكلاسيكي للفظ.

وعلى حين أن كتابَي هدجسون الأولين: «المكان والزمان» و«نظرية السلوك العملي»، وهما كتابان مُضطربان إلى حدٍّ ما، يَبحثان بخطوات مُتعثِّرة عن الطريق الذي سيَكتشفُه فيما بعدُ، فإننا نهتدي لأول مرة في كتاب «فلسفة التفكير» إلى مواقف هدجسون الأساسية وإلى مذهبه في مجموعه، هذا الكتاب الذي اعتقد هدجسون — مُفرطًا في ثقتِه بنفسه — أنه قد افتتح به عهدًا جديدًا في تاريخ الميتافيزيقا في إنجلترا، يتميز بأن هدجسون قد أعلن فيه ولاءه لرجلَين كان ينظر إليهما بإخلاص شديد؛ هما الشاعر الفيلسوف كولريدج الذي أهدى إليه الكتاب بوصفِه «أبي في الفلسفة»، وسالومون ميمون Salomon Maimon،[١] الذي امتدحه بعبارات مبالَغ فيها، فوصفَه بأنه الخليفة والوريث الحقيقي لفلسفة كانْت وللمثالية الألمانية بوجهٍ عام. ولقد كان يَدين لكولريدج بفكرة عظيمة الأهمية، هي فكرة الارتباط الباطن بين العنصر العَقلي والعنصر الانفعالي في الطبيعة البشرية. أما ميمون فقد تمكَّنَ، بفضل مبدئه القائل بقابلية التحدد determinability، من أن يشجع الروح النقدية ويَمضي إلى الأمام بالمدرسة النقدية في الفكر، التي كان مُؤسِّساها هيوم وكانت، وكان يعتقد أن الآخَرين جميعًا — أي فشته وشلنج وهيجل وشوبنهور — قد اكتفوا بأخذ نتائج كانت دون تصرف، وبنوا عليها مذاهبهم الأنثولوجية غير النقدية، ولم يكن لهدجسون ذاته من هدف سوى الاستمرار في التفلسُف في الطريق الذي بدأه هيوم وكانْت وواصلَه ميمون؛ غير أن تحمُّس هدجسون لكانْت وميمون لم يَدُم طويلًا؛ ففي كتابه

[١] سالومون ميمون (١٧٥٣–١٨٠٠م) فيلسوف ألماني، وُلدَ لأبوين يهوديَّين في لتوانيا، وتزوَّجَ في سنِّ الثانية عشرة، ودرس الطب في برلين. وقد كتَب شرحًا نقديًّا لفلسفة موسى بن ميمون، وكان من أول نُقَّاد مذهب كانْت في كتابه «بحث في الفلسفة الترنسندنتالية Versuch uber die Transzendentalphilosophie»، (١٧٧٠م)، وهو نقْد اعترف كانْت بقيمته. (المترجم)

الأخير الذي صدر في ١٨٩٨م، والذي يُلخِّص تفكيره، حرص على قطع كل الجسور التي تربطه بكانْت، بينما يبدو أن ميمون، الذي لم يَرِد ذكره مرة واحدة، قد نُسيَ تمامًا، ومن جهة أخرى ظلَّ تأثير هيوم قويًّا حتى النهاية، وإن يكن قد تنازَلَ عن عناصر هامة في مذهبه.

وعلى حين أن المبدأ الأول للميتافيزيقا قد تخلَّى عن فكرة الشيء في ذاته الكَانْتِية، فإن التفكير في المعطيات الأصلية للوعي يدلُّ على أن من الواجب التنازُل عن الخليط المُضطرِب للإحساسات بدورها؛ فمثل هذا الشيء المادي البحت، الذي لا يمسُّه أي عنصر صوري، هو تجريدٌ محضٌ لا يُمكن — بهذا الوصف — أن يوجد في الوعي؛ فالعنصر المادي الأصلي الذي يقول به هدجسون ليس «هيولى» أرسطو، التي هي غير محدَّدة على الإطلاق، ولا تُضفي عليها المقولات أية صورة، وإنما هو شيء نعرفه جيدًا؛ أي الإحساسات؛ فالمشاعر أو الإحساسات — بوصفها المادة التي توجد في الوعي — ليست مُضطربة أو مختلطة، وإنما يتَّضح — حتى للتحليل الأوَّلي — أن المقولات الزمانية والمكانية تُنظِّمها في تعاقُبها وفي تلازُم وجودها. ولكنا لا نستطيع أن ننظر إلى المكان والزمان على أنهما صورتان أوليتان للحدس بالمعنى الذي قال به كانت، وهي الصور التي تنتجها الذات لتُنظِّم بها خليط الإحساسات، وإنما الواجب أن نَنظر إليها على أنها عناصر صورية موجودة في الوعي منذ البداية، تُواجه التحليل مع العناصر المادية، وترتبط بها ارتباطًا لا يَنفصِم. وإذن فليس ثمَّة خليط مُضطرِب للحواس، وإنما يتمثَّل النظام المكاني الزماني، أو النظام الزماني على الأقل، في الحسِّ المادِّي قبل أيِّ تدخُّل أو تغلغل للذهن؛ فالعناصر المكانية الزمانية إنما توجد في جانب الموضوع، بقدر ما يُمكننا أن نتحدث، في هذه المرحلة البدائية للتجربة، عن انفصالٍ بين الجانبَين الذاتي والموضوعي للوعي. وإذن فتحليل العناصر الأصلية للتجربة، أو أدنى حدٍّ من عناصرها، يكشف — في داخل الاتصال الدينامي للوعي — عن ثلاثة عوامل مُجتمِعة نستطيع أن نُميِّزها الواحد عن الآخر، على أنها تضمُّ عاملًا ماديًّا هو الإحساس، وعاملَين صوريَّين هما المكان والزمان، أو الامتداد والمدة. ولكنا لا نستطيع تفرقة هذه العوامل بعضها عن البعض.

غير أنَّنا لا نستطيع أن نتكلَّم عن أيِّ وعي موضوعي بالإحساس؛ إذ لا يظهر شيء كهذا قبل مرحلة الإدراك الحسي. فليس ثمة مرحلة قبل الإدراك الحسِّي يُمكن تجريد الإحساس نقيًّا منها؛ فالإدراك الحسي هو بالنسبة إلى الوعي أول حقيقة يستطيع التحليل الوصول إليها، والمدركات الحسية percepts هي العناصر الأساسية الحقيقية للواقع،

وهي تُناظر تمامًا ما أسماه هيوم بـ «الانطباعات»، وفي مُقابلها يضع هدجسون التمثُّلات representations أو التصوُّرات concepts (وهي الأفكار عند هيوم) بوصفها فئة مُنفصِلة للمُعطيات، تختلف عن الأخريات لا في مضمونها، وإنما في الطريقة التي تُعطى بها؛ فالمدركات الحسية تتميَّز بمزيدٍ من الحيوية والشدَّة، وبازدياد قوة «تمتُّعنا» بها وبحضورها المباشر، على حين أننا نَشعُر بالتمثُّلات على أنها مشتقَّة وثانوية. وعلى أن «تمتُّعنا» بها أقل؛ غير أن كل محتويات الوعي ترتكز آخر الأمر في تُربة الإدراك الحسي الأصلية؛ فالإدراك الحسي هو الذي يُقرِّر أخيرًا صحتها ومشروعيتها. وليس ثمَّة شكل من أشكال الوعي لا يمكن ردُّه إلى الإدراك الحسي. ومن الواضح أن فكرة الإدراكات الحسية والتمثلات هذه هي في أساسها إحياء لفكرة هيوم في الانطباعات والأفكار، وفي خلال كل هذه الأبحاث اللفظية في المعطيات الأصلية للوعي ومُشتقاتها، يُمكننا أن نهتدي إلى خيطٍ واحد يمرُّ بها كلها، هو مبدأ هدجسون الأساسي، الذي يَسري في كل أرجاء نظرية المعرفة عند هدجسون، وهو أن كل محتويات تمثُّلاتنا وتصوراتنا وأحكامنا وتجريداتنا ... إلخ لا يُمكنها أن تدَّعي لنفسها الصحة إلا إذا رُدَّت إلى تلك الانطباعات الأصلية التي تَكمُن في أساس كل معرفة وتفكير لنا.

وهكذا رأينا أن «فلسفة التفكير» — وإن كانت قد أعلنَت عن ولائها للروح النقدية عند كانْت — قد تنازَلَت عن عناصر هامَّة في مذهبه، وسارت على وجه العموم في الطريق التجريبي الذي سلكه هيوم، وفي نفس هذا الاتجاه يَسير كتاب «ميتافيزيقا التجربة»، وهو بناء ضخم في أربعة مجلدات، جمع فيه هدجسون ثمار حياته الفكرية الطويلة المُتفانية؛ غير أن هذا الكتاب يضيف إلى الصورة المألوفة بعض التصويبات والزيادات الهامة، ويجمع كل ذلك بصورة متكاملة في مذهبٍ يدعو إلى الإعجاب.

وهو يُكرِّس تحليلاته الدقيقة أولًا لمشكلة الحقيقة، فهدجسون يُطلِق اسم «الإدراك الحسي البسيط» على مجرَّد وجودِ مضمونٍ في الوعي. وعلى فعل المعرفة الإدراكي الموجه إليه، أو على الأصح: على تملُّك هذا المضمون في الإدراك الحسي، ففيه يكون محتوى الإدراك الحسي (أو المدرك حسيًّا percept) وفعل الإدراك الحسِّي perceiving وحدة واحدة لا تَنفصِم. وهناك فكرة هامة يُميِّزها من هذَين، هي فكرة الإدراك الحسي المُنعكِس reflected perception؛ فعندما يَنساب مجرى الوعي، يستبقي الإدراك الحسي محتويات هي في اللحظة الراهنة حاضِرة بالفعل. ولكنه لا يَستبقيها بوصفِها حاضِرة مباشرةً، وإنما تكون ماضية أو داخلة في عامل زمني محدَّد. وهنا يَنفصِل الفعل عن المضمون، ويُدرك

المدرك الحسي على أنه أسبق من فعل الإدراك الحسي. وعلى أنه يظلُّ قائمًا في لحظة الإدراك الحسي، ومن الطبيعي أن الإدراك الحسِّي البسيط ليس إلا حالةً محدودة من حالات الإدراك الحسي المنعكِس، فالأخير هو الواقعة الأولية العامة التي يكون لدينا على أساسها وعي بأيِّ شيء. وهكذا فإن كل إدراك حسِّي انعكاسي أو رجوعي retrospective، وله خاصية الاحتفاظ وقتًا ما بمُحتويات تمرُّ مرورًا عابرًا بمجرى الوعي. ولكننا لا نستطيع أن نقول: إنَّ الذات تمارس أيَّة فاعلية أو أي مجهود في هذا كله، وتلك نقطة يُعلِّق عليها هدجسون أهمية خاصة، صحيح أن اللغة تُضلِّلنا دائمًا فتُوقعنا في افتراض كهذا، عندما نقول: «أنا واعٍ وأنا أدرك ... إلخ.» غير أن الأنا في هذه الحالة لا يَشترك ولا يتدخَّل. وفضلًا عن ذلك فلا يُمكنُنا أن نقول — كما قال هدجسون في مرحلة أسبق: إنَّنا في الانتباه ننصرف إلى محتويات الوعي الجديدة الظهور، وكأن من الضروري حدوث فعلٍ جديد في كل مُناسَبة نلاحظ فيها أشياء جديدة، وهو بوجهٍ خاصٍّ يَرفض هنا رفضًا قاطعًا فكرة الوعي الذاتي الترنسندنتالي عند كانْت، من حيث هو النشاط التركيبي للوعي، ويتخلَّى عن فكرته القديمة في الانتباه، على أساس أنها تَنتمي إلى كانْت. فلا يَنبغي أن يدرج في التحليلات الوصفية سوى ما يعرض للوعي نقيًّا خالصًا، وما يمرُّ خلال مجرى الوعي، ولا يستطيع أحد أن يُنكر أن هدجسون يَقترب في مقصدِه كل الاقتراب من طريقة الفينومينولوجيا الحديثة، وإن يكن في تنفيذه لهذا المقصد عمليًّا قد عاد — بعد بضعة تحليلات جيدة — إلى التركيبات والعادات الفكرية القديمة، وبذلك زيف ما هو مجرَّد مُعطًى فحسب.

وتُؤدِّي النظرة الجديدة، التي اكتسَبَها بفضل الأوصاف الدقيقة التي قام بها في ميدان الوَعي الخالص، إلى تصحيحٍ هامٍّ لمذهَب الانفصال المُطلَق Atomism عند هيوم؛ فمن المُمكِن تشبيه الوعي بمجرًى دائم التدفُّق، لا تستقر عناصرُه مُنفصِلة وكأنها حبات من البندق في زكيبة، وإنما تكون أشبه بعمليات في حركة دينامية، ويَدفع بعضُها بعضًا إلى الأمام، ويتوقَّف الطابع الدينامي للوعي على العامل الزمني الذي يرتبط ارتباطًا لا يَنفصِم بكل واحد من محتوياته وبها جميعًا، والعنصر الزمني عامل يدخل في تركيب كل ما هو مُعطًى، ويكسبه مدةً وبقاءً؛ فمن المُمكن القول عنه أنه محمَّل بالامتداد الزمني، ويبدو الزمن هنا في صورة عملية باقية بمعنى يقرب من معنى المدة durée عند برجسون، وإن لم يكن يبدو أن لأفكار برجسون تأثيرًا مباشِرًا عليه، على الرغم من أن هذا مُمكِن من الوجهة الزمنية. ومن الواضح أن هدجسون يتخلَّى هنا تمامًا عن مذهب هيوم في الكثرة المُطلَقة، كما تتضمَّنه فكرة «المحسوسات الصغرى minima sensibilia».

فليس في تجربتنا المتصلة مثل هذه المحسوسات الصغرى، من حيث هي كيانات مُستقلة أو ذرات مفكَّكة في الوعي، بل إن هذه نواتج للتفكير التجريدي. وليست لها حقيقة فِعلية. فإذا كان لكل حالة للوعي حدٌّ أدنى من الكثافة والمدة. فليس لنا أن نَستنتِج من ذلك أن الوعي في مجموعه يتألف من حالات أو مُحتويات لا تتجاوَز هذه الحدود، وبدلًا من تلك الذرَّات المُفكَّكة المُنفصِلة الكونية للوعي — التي قال بها هيوم — نجد لدى هدجسون مُحتويات لعملية مستمرَّة، دينامية، محملة بالامتداد الزمني، وأخيرًا نجد في هذا السياق نفسه تصحيحًا لفكرة المثول والتمثل presentation and representation (المناظرة للانطباعات والأفكار عند هيوم)، يتلخَّص في أن من الواجب أن يَنظر، حتى إلى أبسط مُعطًى حسِّي، على أنه إدراك محفوظ أو مُستبقًى؛ وبالتالي على أنه نوع أوَّلي من التذكر؛ وبعبارة أخرى: فكل انطباع هو فكرة أيضًا، وينتج عن إزالة الحد الفاصل بين مُعطيات الوعي الأصلية ومُعطيات الوعي المشتقَّة على هذا النحو، تفسير بسيط وطبيعي لظاهِرة الذاكرة.

وفضلًا عن ذلك؛ فمن الواجب أن يُفهم مثول الموضوعات الخارجية أو العالم الخارجي أمامنا على أنه قبل كل شيء مُعطًى في ميدان الوعي، يَنبغي تفسيره أو وصفه عن طريق تحليل الوعي؛ فعلى حين ينبغي النظر إلى المدة على أنها صفة داخلة في تكوين جميع الظواهر، فإنا نرى أنَّ عنصر الامتداد المكاني يدخل في تكوين فئة معيَّنة من الظواهر فحسب؛ أعني تلك التي نُسمِّيها في حياتنا اليومية بالأشياء أو موضوعات العالم الخارجي، فكيف يَنتقِل الموضوع الخارجي إلى الوجود؟ يَستخدِم هدجسون هنا حُجةً سبق أن لجأ إليها ذهنُ باركلي اللماح، قبل أيام البحث السيكولوجي الدقيق بوقتٍ طويل، هي أن الموضوع الخارجي مركَّب من مزيجٍ من الإدراكات البصرية واللَّمسية؛ ففي البداية تكون مُدركات هاتَين الحاستَين مُنفصِلة، وتكون في انفصالها مُتجزِّئة غامِضة تمامًا، ولا يُمكنُنا أن نُدرك حضور جسم ثابت، يَشغل حيزًا في المكان ذي الأبعاد الثلاثة، ويُحيط به المكان من كل جانب، إلا إذا ارتبطت مُدركات هاتَين الحاستَين بحيِّز واحد في المكان؛ أي إذا اندمجَت المُدركات البصرية واللَّمسية في كل واحدٍ كامل، عندئذ فقط يُمكنُنا أن نُميِّز بين السطح والأعماق. وليس الإدراك الحسي المباشر إلا عاملًا واحدًا من العوامل التي تُؤدِّي إلى حدوث هذه العمَلية. أما العامل الآخر فهو الاستِدلال عليها أو التفكير فيها بمُناسَبة إدراكات هذه الحواس أو في صددها. ويَنبغي أن يُلاحظ أنَّنا هنا أيضًا لا نستطيع الكلام عن أي مدرك أو عن فاعلية جامعة للذات؛ وبالتالي لا نستطيع الكلام عن انفصالٍ بين

الفعل الإدراكي والأشياء المدركة؛ فهذا التكوين للموضوعات يتمُّ على أنه مجرَّد مرحلة داخل المجرى الواحد المتَّصل المعقد للوعي. وهنا أيضًا يظلُّ الأنا مُستبعَدًا تمامًا.

فكيف نصلُ بالتحليل إلى فكرة الذات؟ يرى هدجسون أن أُولى بوادِر الذات تظهر في شعور المرء بجسمِه، الذي يَتميَّز عن كل الأشياء الأخرى المُعطاة في الوعي بأنه حاضرٌ دوامًا، يصل إليه الإدراك باستمرار؛ وعلى هذا النحو يَصلُ المدرك إلى تحديد موضعٍ لمجرَى الوعي كله بكل مُحتوياتِه في جسمه. وهذه العملية أساسية وحاسِمة بالنسبة إلى كل تجربة لاحِقة؛ فهي الخطوة الأولى. ولكنها ليسَت الأخيرة، نحو إدراك الذات على أنها كائنٌ واعٍ أو مُدرِك، يكون فيه جسمنا مُعطًى بوصفه موضوعًا ماديًّا حقيقيًّا، ونقطة ثابتة تتَّصل بها كل الأشياء الخارجية الأخرى؛ غير أن التفكير قبل الفلسفي — الذي يقول بهذه الأشياء على نحوٍ مُطلَق — يَرتكِب خطأً القول بفرضٍ لا أساس له، وبذلك يقع في تحيُّز وتغرُّض لا يُمكِن استئصاله. وهنا نجد هدجسون — كما نجده في سائر المواضِع — يُبدي أقوى معارضة للموقف الطبيعي، ولا سيما لكل فلسفة تتَّخذ دعامة لها من هذا الأساس غير النقدي، المُفعَم بأخطاء وتغرُّضات لا حصر لها، ويتناول هدجسون فكرة خاطئة أخرى يقع فيها الإنسان المُعتاد، ويُشاركه فيها مُعظم الفلاسفة؛ وذلك في بحثِه لتصوُّر العلَّة الشائع، وهو يَستبدِل به تصور «الشرط الحقيقي»، وهو تصور له أهمية عُظمى بالنسبة إلى ما يَلي ذلك من الأبحاث، ويعرفه بأنه شيء إذا ظهر ظهر شيء آخر لم يكن ليَظهر لولا الأول، أو بالاختصار شرط لا غناءَ عنه، سابق على ما هو شرط له أو مُقترِن به، ويرى هدجسون أن الموجود الوحيد الذي نَعرف إيجابيًّا أنه شرط حقيقي هو المادة؛ فهي المصدر الوحيد المعروف لنا للشرطية الحقيقية في مَجرى الطبيعة. ومن الواضح أننا هنا قد قفَزْنا من مجال الوعي الخالص، الذي كان هدجسون يَلتزمه بدقة من قبل، إلى العالم المستقل عن الوعي، ولا بدَّ أن يكون الفشل مصير محاولة هدجسون تفسير هذه القفزة وإثباتها عن طريق تحليلٍ للوعي؛ فهو يقول: إنَّ هذه الفكرة القائلة إن المادة شرط حقيقي؛ وبالتالي حقيقة تعلو على الوعي، هي النتيجة النهائية التي يُؤدِّي بنا إلى تحليل الإدراك الحسي؛ وبالتالي فإن هذا الضمَّ الهائل الذي ظلَّ الفهم البشري السليم يؤمن به دائمًا، يُجسِّد له تبريرًا كاملًا في وقائع التجربة كما تَتكشَّف في تحليل الوعي، ولسْنا بحاجة إلى مزيدٍ من النَّقد لنُدرك أن هدجسون يَهدم هنا الأرض التي تَرتكِز عليها قدماه، ويدمر مذهبه الخاص؛ فهو أشبه برجل ظلَّ سنوات مُتعدِّدة حبيسًا، يهرب عنوةً من سجنِ الوعي، ويقف الآن حرًّا في العالم الخارجي الرحب.

ويُمكن القول: إنَّ التحليلات الفينومينولوجية التي يتضمَّنها المجلَّد الأول من «ميتافيزيقا التجربة» تُمثِّل أفضل أعمال هدجسون، وهي بالفعل الشيء الوحيد الذي يَضمَن له مكانًا مشرفًا في الفلسفة الإنجليزية المُتأخِّرة. وليس في وسعنا أن نتحدَّث إلا باختصار عن المناقشات المطوَّلة المتضمَّنة في المجلَّدات الثلاثة الأخيرة، وهي المجلَّدات المبنية على هذا الانتقال المُفاجئ لذلك الميتافيزيقي المزعوم إلى العالم الحقيقي؛ فعلى أثر بحث هدجسون في فكرة المادة، بدأ مذهبُه في العالم يتَّخذ صورة ثنائية؛ فالمادة والوعي يقفان كل في مواجهة الآخر بوصفهما العاملَين الأساسيَّين لكل وجود، ويُكوِّنان معًا مجموع العالم، وقوام علاقتهما المتبادَلة هي أن المادة، التي نشأت في البداية من قلب الوعي، تُصبحُ الشرط الحقيقي الذي يتوقَّف عليه وجود الوعي بكل أحواله، أو على حدِّ التعبير المألوف، تُصبح المادة علَّةَ وجود الوعي أصلًا، ولا يكون هذا التبادُل بين الإحداث والحدوث مُمكنًا إلا لأن ذات الوعي (thatness of Consciousness) متميِّزة عن صفاته (whatness)، أو لأنَّ الوعي من حيث هو وجود أو كينونة مُنفصِل عن الوعي من حيث هو معرفة أو ماهية؛ فالمادة لا تكون شرطًا أو علَّة إلا للأول، أما الثاني، الذي لا يتقيَّد بأيَّة شروط مادية؛ فهو نفسه الوجه الذاتي لكل وجود مُمكن، وضمنه الوجود المادي. ومن الواضِح أن هذه التمييزات المدرسية المبالغ فيها هي ذاتها عاجزة عن سد الثغرة التي تَشطُر فلسفة هدجسون شطرَين.

وعندما تغدو المادة مستقلَّة، ندخل مجال العلوم الوضعية أو عالم الشروط الحقيقية، فالفلسفة تبحث في المادة بقدر ما تبدو لنا. أما العلم فيبحث فيها بقدر ما تبدو لنا موجودة في الواقع، على حين أن المادة في ذاتها نتاج للخيال؛ وبالتالي لا شأن لها بالفلسفة ولا بالعلم.

ويُواصِل هدجسون أبحاثه ليضع أساسًا فلسفيًّا للعلوم الدقيقة، ولتصوُّراتها الأساسية، كالمكان والزمان والمادة والعدد والقوة والحركة، وهو يَسير هنا في مسالك تجريبية تمامًا، ويُحاول دائمًا أن يستعيض عن التفسير العلِّي بمبدأ الشروط الحقيقية.

وبعد ذلك يَنتقِل هدجسون إلى عالم الذهن الموضوعي. وهنا تزداد دقة الجزء التحليلي من مذهبه وضوحًا؛ فالجزء الأول يتناول تحليل المُعطى حسيًّا (أي المعطيات الحاضرة والانطباعات)، والثاني يتناول تحليل الشروط الحقيقية (أي العالم المادي، وهو مجال العلم)، والثالث يَتناول تحليل المشتقات الحسية (أي التمثُّلات أو الأفكار بالمعنى الذي قال به هيوم)، ويصف الجزء الأخير من الفلسفة التحليلية، تركيب العالم المعقول، أو

عالم الفكر والشعور والإرادة. وهذا هو موضوع ما يُسمَّى بالعلوم العِلمية؛ أي المنطق، والأخلاق، والشعر، التي يَجمع بينها هدجسون جمعًا غريبًا؛ فالمنطق هو العلم الذي يُوضِّح الطريقة التي ينبغي أن نفكر بها إن شئنا أن نتجنَّب الخطأ، وهو فرع من الأخلاق، من حيث إن كل العمليات الفكرية هي في آخر الأمر فعلٌ غرضي، ويؤكِّد هدجسون الطابع الانفعالي والإرادي للفكر، ويَصف الحكم بأنه فعلُ انتباه انتقائي، والمنطق بأنه أداة للوصول إلى حقيقة واقعة، ويؤكِّد أهمية منفعته العِلمية في الحياة والعلم. وهكذا اتجهت أفكاره في نفسِ اتجاه الحركة البرجماتية الناشئة، التي يَنتمي هو إلى مُمثليها الأوَّلين، والتي استبق انقلابها في ميدان المنطق (عند أ. سدجويك وشيلر) في نقاطٍ هامة، بل حتَّى في صيغها المتأخِّرة المعروفة، ومع ذلك لا يبدو أن البرجماتيين قد تنبهوا إلى هذا التحالف بينه وبينهم، ويبدو أن خصمه الخاص في هذا الصدد لم يكن المنطق الصوري الأرسطي بقدر ما كان المنطق الميتافيزيقي الهيجلي.

وفي ميدان الأخلاق يعود هدجسون إلى الاقتراب من كانْت، مُبتعِدًا عن الفلسفة الأخلاقية التقليدية الإنجليزية القائلة بمذهب السعادة، ومذهب المنفَعة، ومذهب اللذَّة في صورتَيه الأنانية والغيرية، فهدف الأخلاق ليس تحقيق سعادةٍ فردية أو شاملة، وإنما تكوين شخصية مُنسجِمة متَّسقة مع نفسها، وأساس الأخلاقية هو الواجبات لا الحقوق، وهو يأخذ في مذهبه في الحرية موقفًا وسطًا بين اللاحتمية وبين الحتمية القهرية compulsive determinism كما يُسمِّيها؛ فالحرية لا تعني التحرُّر من القوانين الطبيعية، وإنما تعني الحرية في ظلِّ هذه القوانين؛ أي الحرية بمعنى التحكُّم في الذات self-determination، فللشخصية الأخلاقية القدرة على الاختيار بين طرق السلوك المختلفة التي تعرَّض لها؛ وبالتالي القدرة على أن تسلك سلوكًا حسنًا أو سيئًا، والإرادة تعني الإرادة الحرة في ذاتها وبذاتها؛ فالإرادة غير الحرة هي تناقض ذاتي، ويتَّضح لنا مبلغ تذبذب موقف هدجسون وافتقاره إلى الاتساق إذا أدركنا أنه يستخدم في دعم فكرة حرية الإرادة وقائع في فسيولوجيا الأعصاب بطريقة مُضطربة غير نقدية على الإطلاق؛ فهو يقول: إنَّ العملية التي تقدر فيها أسباب تأييدنا لفعل ما أو معارضتنا له، تتوقَّف على ازدياد أو نقص قوة العمليات العصبية التي تتحكَّم على نحو حاسم في تحديد اختيارنا. كذلك يقول: إنَّ الوعي الذاتي — الذي يلعب في هذا دورًا — يتوقف بدوره على هذه العمليات العصبية. وهكذا فإن هدجسون حين أرجع البواعث الأخلاقية إلى العلية الغامضة للمادة العصبية، قد تخلَّى تمامًا عن تفسيره الفلسفي، ونبذ الآراء السليمة التي

استمدَّها من كانْت. وهنا يظهر هدجسون متخلفًا كثيرًا عن هيوم، الذي كان يتصف بحرصٍ نقدي حال بينه وبين اتِّباع هذه الطريقة المشكوك فيها في التفسير.

ويؤدِّي الجزء التحليلي من المذهب — آخر الأمر — إلى الجزء الإيجابي البنَّاء، الذي يقوم بدوره — رغم ذلك — على التحليل، فهنا يَجمع المؤلف كل نتائجه السابقة في مركب شامل واحد، وهو يتساءل: هل المادة — بوصفها شرطًا لكل وجود حقيقي — هي ذاتها غير مشروطة، أم إنها خاضعة لشروط أخرى غير مادية؟ ربما لم يكن العالم المادي إلا مَظهرًا واحدًا لنظام فيه شرطية حقيقية، ولا نَعرف عنه غير ذلك المظهَر. هذه الفكرة تفتح آفاق العالم غير المنظور، بوصفه الموضوع الصحيح للفلسفة البنَّاءة، ومهما كان تصوُّرنا لطبيعة العالم غير المنظور. فلا مفرَّ لنا من أن نعتقد أنه مُكمِّل للعالم المنظور، فهما معًا يكونان نظامًا واحدًا للوجود، صحيح أن المادة لها قطعًا بداية في الزمان، من حيث إنها تتوقَّف على شروط حقيقية ولكنها غير مادية؛ غير أن هذا لا يحول دون امتدادها في المستقبل بلا حدود؛ لذلك كان وجودها مُقترنًا بوجود العالم غير المنظور الذي خلقها ويَحفظها. وفضلًا عن ذلك فليس العالم غير المنظور مُصادرةً للعقل النظري بقدر ما هو مصادرة للعقل العملي. وبهذا المعنى لا يكون علَّة ودعامة للعالم المادي، وإنما للعالم الأخلاقي أو الواعي، وبالمثل فإن الخلود مصادرة أخلاقية، وأخيرًا يميل هدجسون إلى افتراض أن النفس قد تنتقل بعد الموت أولًا إلى المناطق المجهولة في العالم المادي، ما دام الوعي — بوصفه طابعها الأساسي — يظلُّ متوقفًا على المادة، لا على الشروط غير المادية للمادة؛ غير أننا لا نعلم شيئًا عن انتقالها إلى العالم غير المنظور. أما الله — من حيث هو الموجود الأزلي الأعلى — فإنا نتصوَّره وعيًا مماثلًا لوعينا. ولكنه غير مُقيَّد بقيودنا، ولديه قوة وقدرات تفوق قدراتنا إلى حدٍّ لا يوصف، ورغم أنه بلا حواس، فلدَيه بصيرة حدسية واحدة شاملة لكل شيء.

وهكذا يُكمل هدجسون أطرافَ هذه التأمُّلات الغامضة المتردِّدة بتكوين صورة موحَّدة للعالم، فإذا ما نظرنا إلى مذهب هدجسون الفلسفي في كليته وجَدنا فيه ضعفًا وافتقارًا إلى الاتِّساق، ونقصًا في التبصُّر، ونزعة لفظية مُفرطة. ولكنه رغم ذلك كله عمل يدعو إلى الاحترام والإعجاب لمفكِّر دخل في صراع مُخلِص مع المشكلات الفلسفية، وثابَرَ على ذلك بقوة، ولم تكن قُدراته كفئًا لمساعيه على الدوام. ولكنه كان دائمًا يسير في هذه المساعي بكلِّ ما أوتيت شخصيته من قوة.

(٢) روبرت آدامسون Robert Adamson (١٨٥٢–١٩٠٢م)

«درس في جامعة إدنبرة، واشتغلَ بعد ذلك مساعدًا لكالدروود ثم مساعدًا لفريزر، وقضى صيف عام ١٨٧١م في هيدلبرج، وانضمَّ في سنِّ الثانية والعشرين إلى هيئة تحرير «دائرة المعارف البريطانية»، وفي سنِّ الرابعة والعشرين (أي في ١٨٧٦م)، اختير أستاذًا للمنطق والفلسفة بكلية أوينز Owens بمانشستر، وفي ١٨٩٣م أصبح أستاذًا للمنطق في أبردين، ثم في جلاسجو في ١٨٩٥م.»

للمنطق في أبردين، ثم في جلاسجو في ١٨٩٥م.»

مؤلَّفاته: «روجر بيكن، فلسفة العلم في القرن الثالث عشر Roger Bacon: The Philosophy of Science in the XIII th Century» ١٨٧٦م، «حول فلسفة كانْت On the Philosophy of Kant» ١٨٧٩م (ترجمة شارشمت Schaarschmidt إلى الألمانية في ١٨٨٠م)، «فشته Fichte» ١٨٨١م في (مجموعة كلاسيكيات بلاكوود الفلسفية)، «النظر والعمل في الأخلاق Moral Theory & Practice»، ١٩٠٠م (مقال في كتاب «الديمقراطية الأخلاقية Ethical Democracy» نشره س. كويت S. Coit). وقد ظهَرت له بعد وفاته المؤلَّفات الآتية «تطور الفلسفة الحديثة مع محاضرات ومقالات أخرى The Development of Modern Philosophy, with Other Lectures & Essays» نشَرَه و. ر. سورلي Sorley في مجلدَين، ١٩٠٣م (ظهرت طبعة مستقلَّة للمجلد الأول في ١٩٠٨م و١٩٣٠م)، «تطور الفلسفية اليونانية The Development of Greek Philosophy» نشره سورلي وهاردي Hardie في ١٩٠٨م، «الموجز في تاريخ المنطق A Short History of Logic» نشره سورلي في ١٩١١م (والجزء الأكبر منه إعادة طبع لمقاله «المنطق» في الطبعة التاسِعة من دائرة المعارف البريطانية (١٨٧٥–١٨٨٦م)) وفي مجلة Mind (ملاحظات وتعليقات في السنوات من ١٨٧٦م إلى ١٨٩٨م)، وفي مُعجَم السِّيَر القومية، (من ١٨٨٥م فصاعدًا)، وفي «معجم الفلسفة وعلم النفس Dictionary of Philosophy & Psychology» لبولدون Baldwin (١٩٠١-١٩٠٢م)، وغيرها.

تَنتمِي أهم أعمال آدامسون إلى ميدان تاريخ الفلسفة. ولقد كان بلا نزاع أعظم عالم في الفلسفة عرفته الأمة الإنجليزية من بعد السِّير وليام هاملتن، فلم يكن يُعادله أحد من مُعاصِريه في سعة اطِّلاعه وشُمول علمه، أو في اتساع نطاق قراءاته، ومعرفته الوثيقة الدقيقة المؤكَّدة لموضوعه، الذي يمتدُّ عبر ميدان الفكر الغربي بأسرِه، ولم تتوافر لواحد منهم تلك النظرة الشاملة التي تنتظِم التطور الفلسفي بأكمله، وحركة الفلسفة كلها منذ

اليونانيِّين حتى يومنا هذا. ولقد أصبح — بفضل تعطُّشه البالغ إلى المعرفة — قارئًا مهمًّا في كل ميدان منذ شبابه. وليس أدلَّ على طبيعته هذه من أنه كان يُشرف، وهو في الحادية والعشرين من عمره، على القسم الفلسفي من «دائرة المعارف البريطانية»، بوصفه محرِّرًا مُستقلًّا، وساهَمَ فيها بسلسلة طويلة من المقالات التي كشف فيها عن معرفة عميقة مُفصَّلة بموضوعه. وقد وزَّعَ معرفته الموسوعية فيما بعدُ — باختياره — على مطبوعات جامعة ومعاجم ومجلات دورية، دون أن يُبديَ القدرة على جمعها في عمل واحد ضخم، وزيادة الفائدة المستمَدَّة منها. وقد حال موته المبكِّر دون تنفيذ خطتِه في كتابه تاريخ شامل للفلسفة، وكان نشاطُه التأليفي يَفتقِر على وجه العموم إلى التركيز؛ إذ إنه توزَّعَ بين أعمال مُتعدِّدة مُنفصِلة، بدلًا من أن يتركَّزَ في واحد منها؛ لذلك فإن ما أنجزه يقلُّ كثيرًا عن قُدرته الفعلية، بل إنَّ محاضراته — التي نُشِرت بعد وفاته من مذكِّرات سماعية — لا تُقدِّم بديلًا كافيًا لما يَحق لنا أن نتوقَّعَه على أساس قدرته الفذَّة في الكتابة التاريخية.

هذا الافتقار إلى التركيز يَجعَل من العسير علينا أن نُدرِك ماهية تفكيرِه الخاص. وليس المقصود بهذا أن سعة اطِّلاع آدامسون والوفرة الهائلة لمعلوماته، جعلتْه يَلتزم المواد التاريخية وحدَها، ويقنع بأن يكون مُفسِّرًا لأفكار الغير؛ فقد كان نزوعُه إلى تشكيل الأشياء على طريقته الخاصة لا يقلُّ عن ذلك قوة، ولم تكن أبحاثُه التاريخية غايةً في ذاتها (وإن كان فيها هذا العنصر أيضًا) بقدر ما كانت مُناسبة للتفكير في المشكلات ذاتها؛ غير أن الجزء الأكبر من عرضه لمساهماته الخاصة في حلِّ هذه المشكلات، قد قدم خلال تفسيره النقدي لأفكار الفلاسفة الكبار السابِقين، لا في عرض منهجي خاصٍّ به؛ لذلك كان من المُحال في كثير من الأحيان إدراك اتجاه تعاليمه مباشرةً، وكان علينا أن نستخلصها من مبارزاته النقدية مع المُفكرين الآخرين. وهناك صعوبة أخرى في تحديد موقفه الفلسفي، ترجع إلى أن هذا الموقف قد طرأت عليه عملية تبدُّل وتغيُّر مُستمِر على مرِّ السنين، صحيح أن المراحل المتعدِّدة لتفكيره لا تَختلِف إلى حدٍّ كبير؛ غير أن هناك مسافة كبيرة تفصل بين بداية التغيير ونهايته، ولم يكن هذا التبدُّل أو التبايُن يَحدث طفرةً واحدة، بل كان يحدث تدرجًا وباتصال، بحيث لا يُمكن القول في كثير من الحالات إنه قد حدث تغيير في وجهة النظر، وإنما الذي حدث هو مجرد تعديل متفاوت الأهمية، داخل اتجاهٍ فِكري واحد.

هذا الاتجاه، الذي يُمكننا بفضله أن ننظر إلى مذهب آدامسون، رغم كل ما طرأ عليه من تغييرات متعدِّدة، على أنه وحدة متَّسقة في ذاتها نسبيًّا، هو اتجاه «كانْتي».

فإذا استثنَينا تعلُّقَه في وقتٍ مُبكِّر — خلال سنيِّ دراسته — بفلسفة مل، فإنا نجدُه قد اتَّخذ من هذا الاتجاه نُقطة بداية له، وكان يعود إليه على الدوام؛ فالمنهج «النقدي» الذي افتتحَه كانْت كان يُمثل — طوال حياته — الأساس الراسخ المتين الذي ينبغي ألا يتجاوَزه الفكر الحديث. ولكن لما كانت الفلسفة قد اكتسبت — منذ عهد كانْت — ثروة أوسع كثيرًا من الخبرة والتجربة، تزيدُها العلوم الدقيقة اتساعًا على الدوام؛ فمن الواجِب أن يُعاد على الدوام تشكيل هذا الأساس وتوسيعه، رغم أن كل هذا التطوُّر لا يعرضه لأيِّ خطر أساسي. وهكذا اتجهت جهود آدامسون الرئيسية، ولا سيما في الفترة المتأخِّرة من حياته، إلى التوفيق بين المنهج النقدي وبين المعرفة التجريبية الجديدة المُكتسَبة من العلوم الطبيعية والذهنية، حتى لو اقتضى ذلك التضحية ببعض المواقف الأساسية في المذهب الكانْتي، ولا سيما موقفه المثالي. وهذا هو الذي يُفسِّر ويُبرِّر تحوُّل آدامسون — الذي أكَّده مُفسِّرُوه، والذي كان باديًا للعيان — من موقف مثالي أصلي إلى موقف يَزداد واقعيةً على الدوام، فمهما كانت المسافة الفاصِلة بين بداية تفكيره وبين نتيجتِه النهائية، فينبغي أن نردَّ على أي تفسير آخر بقولنا إن الطريق الذي سلكه لم يخرج به فعلًا عن نطاق التعاليم الكَانْتِية، وإنما ظلَّ على الدوام منحصرًا فيها، وأنه رغم تبايُن وتغير التفسيرات التي حاول الإتيان بها لهذه التعاليم، لم يتخلَّ عنها أبدًا بصفة قاطعة. وعلى ذلك فإذا كان من الصحيح القول: إنَّ آدامسون قد بدأ بالمثالية وازداد تحوُّلًا إلى الواقعية كلَّما مضى به العمر، فإنَّ هناك حقيقة أهم من هذه، هي أنه كان كانتيًّا طوال حياته، ولما كان اهتمامه قد انصبَّ على المسائل النفسية والإبستمولوجية أكثر مما انصبَّ على المسائل النظرية التأملية، فإن هذا لا يعني إلا أنه جعل من التحليل النقدي للتجربة أساسًا لأبحاثه الفلسفية، وطبقه حتى في الحالات التي لم يكن يستطيع فيها قبول نتائج كانت، وبذلك وجد نفسه مضطرًّا إلى الانحراف عنها كثيرًا في تصحيحه لها؛ لذلك سوف نُطلِق على المرحلة الأخيرة من تفكير آدامسون، وهي المرحلة التي عبَّر فيها عن أنضجِ آرائه، اسم «الواقعية النقدية Critical Realism»، تمييزًا لأفكاره من الواقعية الجديدة عند مور ورِسل وألكسندر وغيرهم، وهي الواقعية التي ظهَرَت بعد وفاته. ولقد كان الأصل الفلسفي لهذَين المذهبَين الواقعيَّين من التبايُن، والاختلافات في المضمون بينهما من الأهمية، إلى حدٍّ لا يعود من المعقول معه أن يُحاول المرء إقامة علاقة بينهما لا وجود لها بالفعل، فواقعية آدامسون تسبق الحركة الواقعية الجديدة في الزمان؛ غير أن الأخيرة لم تضمَّ صفوفها إلى واقعية آدامسون، ولم تتأثَّر به إلى أي حدٍّ يستحق الذكر.

وعلى ذلك ففي تطوُّر آدامسون الفلسفي مرحلتان رئيسيتان؛ مرحلة مثالية مُتقدِّمة ومرحلة واقعية مُتأخِّرة، الأولى تتَّفق على وجه التقريب مع الفترة التي قضاها في كلية أوينز بمانشستر، ويُعبر عنها كتاباه الأوَّلان عن كانت وفشته (١٨٧٩م و١٨٨١م) ومقاله عن «المنطق» في دائرة المعارف البريطانية. ولكن حتى هذه المرحلة ذاتها تنطوي على نوع من التمهيد للتغير اللاحق. وليس في وسعنا أن نُحدد بدقة هذه الأطوار المتوسِّطة؛ إذ لا توجد مطبوعات منشورة تحددها بدقة، باستثناء محاضرات السنوات ١٨٨٦–١٨٨٨م (انظر مقال دويس هكس G. Dawes Hicks «المحاضرات الفلسفية للأستاذ آدامسون Professor Adamson's Philosophical Lectures» في مجلة Mind، المجلد الثالث عشر، ١٩٠٤م، ص٧٢ وما يليها). أما المرحلة الثانية فتشمل على وجه التقريب الفترة التي قضاها في أبردين وجلاسجو، وتُعبر عنها لأول مرة مُحاضرته الافتتاحية في جلاسجو، سنة ١٨٩٥م (وقد وردت في كتاب «تطور الفلسفة الحديثة»، المجلد الثاني، ص٣–٢٢)، ثم عُرِضَت بالتفصيل في مجموعتي المحاضرات اللتين ألقاهما بين عام ١٨٩٧م وعام ١٨٩٩م، وتعرض إحدى هاتين المجموعتَين المبادئ الرئيسية لنظرية في المعرفة، في صدد عرض عام للفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيجل. أما المجموعة الأخرى فتَعرض مبادئ علم النفس (انظر المرجع نفسه، المجلَّد الأول، ص٢٨٣–٣٥٨، والمجلَّد الثاني، ص١٦١–٣١٧)، وممَّا يؤسَف له، في صدد هذه المرحلة الأخيرة، أنه لا يوجد لدينا نصٌّ أصلي بقلم آدامسون نفسه؛ فهو لم يَستطِع أن يكرس جهده لطبع مؤلَّفات تُعبِّر عن أفكاره الخاصة، كما لم يكن من عادته أن يُدوِّن هذه الأفكار كتابةً ليُلقيها في محاضَرات؛ لذلك كان علينا أن نَعتمِد على المذكرات التي أخذها تلاميذه، والتي عرضها سورلي في نشرته النموذجية لهذه المؤلَّفات.

ولقد تحرَّر آدامسون، حتى في كتابه المُتقدِّم عن كَانْت، من خطأ كان واسع الانتشار في إنجلترا في ذلك الحين، هو خطأ التوحيد بين فلسفة كَانْت وبين نظريتِه في المعرفة، والاعتقاد بأن هذه الأخيرة لا تُسفِر إلا عن لا أدرية ظاهرية تمنع الفكر من التساؤل عن مُعطيات التجربة على الإطلاق؛ فقد أدرك منذ البداية أن مثل هذا الرأي باطل تمامًا، ما دام يَفصل عن بقية أجزاء فلسفة كانت وجهًا واحدًا لنظرية المعرفة الكَانْتِية، ليس وجهًا جديدًا أو هامًّا لها. وبهذا الفصل زيفها وشوهها. أما آدامسون فقد وضَع نصب عينَيه تعاليم كانت بأكملها، وحاول أن يَنظر إلى نقد كانْت للمعرفة في ضوء هذا الكل؛

فاللاأدرية البادية ليسَت إلا جزءًا من تلك الفكرة الميتافيزيقية الأساسية القائلة بوحدة العقل، وهي فكرة تسود مذهب كانْت بأسره، وتجد أهم تعبير عنها في غائية الأخلاق عنده، ويسير تفسير آدامسون، على وجه العموم، في الاتجاه العام للشرح الهيجلي، الذي أخذ به جرين ووالاس وإدوارد كيرد في العقد الثامن؛ أي إنه تأثَّر بدوره بالحركة العقلية القوية التي بدأها هؤلاء المفكِّرون. ولكن لما كانت طبيعة آدامسون واقعية رزينة إلى حدٍّ بعيد، ولما لم يكن ميالًا إلى الكلمات البراقة واللغة المهوشة، فإنَّ الانفعال المثالي عند الهيجليِّين لم يُدِر رأسه، وإنما ظلَّ مُحتفظًا بصفة ضبط الأعصاب والفِطنة النقدية التي رآها موجودة في كانت أكثر ممَّا توجد في تأمُّلات أتباعه بكثير. ومن هنا فإنه لم يُصبح أبدًا هيجليًّا نموذجيًّا، وإن كان قد اعترف بصحَّة انتقاد هيجل لكانت، ولم يَستطِع أن ينكر أن ذهن كانت التحليلي الدقيق قد مضى في عملية النَّقد أبعد مما يَنبغي، وأن إفراطه في التحليل الدقيق وفي التمييز ووضع المُتقابلات، قد جعل الوحدة الأساسية والكلية الشاملة تغيب عن أنظارِه، غير أنه أحسَّ بالنفور من الشطحات النظرية الساذجة التي كانت تتمثَّل لدى بعض الهيجليين المتأخِّرين، كتلك التي يجوز أنه صادفها لدى زميله في جلاسجو، السير هنري جونس؛ ذلك لأن الفلسفة قد فقَدَت تمامًا — لدى هؤلاء — تحفُّظها المعهود، وانحطَّت إلى مرتبة البلاغة اللفظية المريحة، أو الإثارة الفارغة.

ورغم أن آدامسون لم يكن يَميل — حتى في شبابه — إلى اقتفاء أثر كانْت بطريقة عمياء، فقد كان مُقتنعًا كل الاقتناع بما للفلسفة النقدية من أهمية فائقة؛ إذ بدا له أن المنهج النقدي هو الأساس الوحيد السليم والمُثمر لأيِّ نظر فلسفي آخر. وفي هذا يقول: «علينا أن نستأنف البحث في مشكلة الفلسفة كما أتَتنا من بين يدَي كانْت. فليس لأيِّ منهج سابق جدوى في الوقت الحالي، ولا يحقُّ لأيِّ منهج لم يتأثَّر بالنقد أن يُحاول خوض مشكلات الفكر الحديث.»[٢] ولهذا السبب دعا إلى عودة الفلسفة إلى كانْت، وأراد أن يَنظر إلى عمله الفلسفي الخاص على أنه «تطوير مشروع لما هو مُتضمَّن في أعمال كانت»، وإنا لنراه — حتى في كتاباته الأولى — يُؤكِّد وثوق الارتباط وتبادُل التأثير بين الفكر النظري والمعرفة التجريبية. فكل تقدُّم في البحث العِلمي يفتح آفاقًا جديدة للتفكير الفلسفي،

[٢] «حول فلسفة كانْت»، ١٨٧٩م، ص١٨٧.

ويخلق له مُشكلات جديدة، ويَقتضي إعادة النظر في أسسِه القديمة، ولا يُمكِن أن تَنجح فلسفة لا تُتابع عن كثب الأحوال العامة للمعرفة العِلمية التي تمَّ الوصول إليها، ويُطلِق آدامسون على هذه الظاهرة اسم التوتُّر بين الواقعية العِلمية والمنهج الفلسفي، فكثيرًا ما يُواجِه كلٌّ منهما الآخر بعداء أو عدم اكتراث، وهما ميَّالان إلى السير كل في طريقه الخاص دون أن يعبأ أحدهما بالآخر؛ غير أن تلك المُحاوَلات التي بذلها العلم لوضع مذهبٍ فلسفي عن العالم (كمُحاوَلات سبنسر والداروينيِّين) كان مصيرها الفشل منذ البداية؛ لأنها أضفَت على جانب واحد فقط — هو الطبيعة — صبغة مُطلَقة؛ وبالتالي لم تَستطِع إدراك ماهية الروح. وإذن فمن الواجب أن تتولى الفلسفة هذه المهمَّة، على أن تكون هذه فلسفة تفتح صدرها لتيار المعرفة. وهذا هو السبيل إلى إزالة التوتُّر الطبيعي القائم بين البحث التجريبي والتفكير الفلسفي.

هذه الآراء تظهر عند نهاية كتاب آدامسون عن فشته في ١٨٨١م، ثم تعود المحاضرة الافتتاحية التي ألقاها في جلاسجو سنة ١٨٩٥م — وهي المحاضَرة التي تُؤذن ببداية المرحلة الثانية لتفكيره — إلى تناول هذه المشكلة عند نفس هذه النقطة، وتدعو بشكل قاطع إلى إعادة النظر في المذاهب المثالية على أساس المعرفة الجديدة التي أمدَّنا العلم في القرن التاسع عشر بقدرٍ وفير منها، وأول مظهر يتبدَّى فيه التغيُّر الذي طرأ على تفكير آدامسون في السنوات الواقعة بين هذَين العهدَين، وهو تغيير يُسمِّيه هو ذاته انتقالًا من المثالية إلى الواقعية، أو من العقلية إلى التجريبية أو الطبيعية؛ هو معارضتُه الصريحة للنزعة الذاتية عند كانْت؛ فهو يَنظُر إلى هذه النزعة على أنها هي الطابع الغالب على نظرية المعرفة عند كانْت، وإن يكن كانْت ذاته قد حرص فعلًا على تفنيد وجهة النظر هذه؛ غير أنَّ هذه النزعة أعمق تأصُّلًا في تفكيره من أن يستطيع التحرُّر منها نهائيًّا؛ فقد لا يكون صحيحًا أن شروط إمكان التجربة هي الصورة التي تفرضها فاعلية الذهن على المادة المُختلطة الآتية من الخارج، وربما لم يكن الذِّهن — في المعرفة — هو العامل المُتحكِّم الوحيد الذي يتولى — بذخيرتِه الكاملة من الأسلحة المعرفية — إخضاع الوقائع المُعطاة لسيطرته، وإنما الواجب أن نَنظر إلى الوجهَين المُتضايفَين للعمَلية؛ أي الحياة الذاتية للروح الواعية بذاتها والموضوعات المدركة موضوعيًّا، على أنهما معًا قابلان للتطوُّر. وعلى أن كلًّا منهما يتحكَّم في الآخر. وإذن فكانْت لم يضَع التأكيد في محلِّه؛ فقد أكَّد العامل الذاتي أكثر مما ينبغي، وتجاهل الجانب الموضوعي، ولو شئنا أن نَبحث في ماهية المعرفة بحثًا دقيقًا؛ لوجب علينا أن نتحوَّل من الأفكار المجرَّدة إلى التجربة العينية، «فليس ثمَّة

طريق ملَكي يُوصِّل إلى الحقيقة الفلسفية، والطريق الوحيد الذي يُمكِن اتِّباعه هو طريق الوقائع الطويل الشاق.»[٣]

وهكذا يتمُّ تغيير مركز الاهتمام، من الجانب الذاتي إلى الجانب الموضوعي للمعرفة، ومن الوعي إلى الوجود. ومن المجرَّد إلى العيني، وأيًّا ما كان الجانب الموضوعي؛ فهو قطعًا ليس ذلك الخليط من الإحساسات، الذي قال به كانْت، والذي يتعيَّن على الذات أن تبعث فيه النظام والارتباط. ومن الواضح أن المُتقابِلات والتمييزات الشائعة التي نضعها بين الذات والموضوع، والصورة والمادة، والحياة الباطنة والخارجية، والرُّوح والطبيعة، لا يُمكنها أن تَصمُد للتحليل العميق، وأن الواقع الأساسي لا يَنطوِي على شيء مُناظر لها، ومبرِّر لهذا الفصل. فهذه المُتقابِلات ليسَت وقائع أصيلة، وإنما هي تجريدات لاحقة فحسب، وتركيبات للفكر أو لذلك العامل الذي لا يظهر إلا في مرحلة مُتأخِّرة في التطور، فما نقوم في تفكيرنا أو إدراكنا الحسِّي بفصلِه وعَزلِه، يكون متَّحدًا مُترابطًا في الواقع الفِعلي، ولا يُمكننا أن نُصادِف في النظام الطبيعي للأشياء أي أثر لهذه الأضداد والمُتقابِلات المُطلَقة. فهناك دائمًا إمكانية لتوحيد أجزاء تجربتنا وإظهار اعتمادِها المتبادَل؛ فالواقع كل عيني أو وحدة لم تَنفصِم أو تتنافَر بعدُ، تسبق كل تجريدات الفكر، ولا يكون الذاتي والموضوعي قد انفَصلا فيه بعدُ، وأصبح كلٌّ منهما مُستقلًّا عن الآخر. فكل هذه التمييزات الحادَّة والفواصل القاطعة التي يتميَّز بها تفكير كانْت ثانوية مُشتَقَّة، ولا بدَّ لكي يتسنَّى أي إدراك لها من حدوث عمليات نفسية عظيمة التعقيد. ومن هنا كان المبدأ المنهجي القائل أنه لا يُمكن قبول أيَّة تقسيمات مُطلَقة كهذه في الواقع الأصلي، وأن التقابل بين الذات والموضوع، والنفس والبدن، والحقيقة والواقع، والتفكير والإدراك الحسِّي وما شابَهَ ذلك؛ هذا التقابُل لا يَنطبِق على الواقع الفِعلي. ومن الواجب — في كل الأحوال — أن نَمتنِع عن تأكيد هذه الأضداد على نحوٍ مُطلَق، أو عن وضعِ كلٍّ منها مقابل الآخر بوصفِها مجالات مُنفصلة للوجود الفعلي، فما هذه إلا أسماء لأطوار مُتعاقِبة يتميَّز بعضُها عن البعض في تطور حياة النفس، صحيح أن من المُمكِن — بالتأكيد — التمييز بينها من حيث وظائفها. أما من حيث تركيبها النفسي فهي في أساسها واحدة، وربما لم يكن التقابُل بين الواقع الفِعلي والحقيقة ناشئًا عن تضادٍّ حقيقي بينهما، وإنما عن التقابُل بين جزء مُنعزِل مُنفصِل وبين كل منظَّم مُترابط.

[٣] «تطور الفلسفة الحديثة»، المجلد الثاني، ص١٨.

وعلى ذلك فإن عالم الذهن الذي نُشيِّده خاصة في التفكير العلمي والفلسفي هو عالم مُتقطِّع مُنقسِم مجرَّد؛ وبالتالي ناتج مُشتق ومكوَّن بطريقة مُصطنعة؛ غير أننا لا نستطيع التوقف عند هذه النقطة، وإنما يَنبغي أن نزيل — على نحو ما — تلك الحدود والفواصل والتجريدات والمُتقابلات. وعلينا أن نعيد تأليف الأجزاء المنفصلة في الوحدة المتصلة للكل، ومن الممكن أن يحدث هذا على نحوَين؛ فمن المُمكن أولًا أن يحدث عن طريق الفلسفة النظرية (speculative) والميتافيزيقا التي تتجاوَز نطاق انقسامات الذهن وتفرُّقاته، فتضع كيانات جديدة وتُحاول إيجاد مركبات جديدة؛ غير أن الوحدة لا توجد فقط من وراء الكثرة، بل توجد قبلها أيضًا؛ وبالتالي كان من المُمكِن وجود طريقة أخرى، هي طريقة الرجوع إلى الحالة الأصلية للواقع عن طريق القضاء التدريجي على التركيبات التي يقوم بها الذِّهن التجريدي، هذا هو طريق إعادة إقامة التجربة الأصلية باستبعاد كل ما أقحَمناه نحن وأدخلناه عمدًا خلال تجربتنا الروحية في إطار الواقع. وهكذا أخذ آدامسون — في هذه المرحلة — يسير في هذا الطريق الأخير، الذي ليس طريقًا تركيبيًّا وإنما هو طريق تحليلي، وأخذ يتبعه منذ ذلك الحين بنشاطٍ واتِّساق دائبَين، وأصبحت المشكلة التي عرضت له عندئذ، والتي تناوَلها من جانبَي نظرية المعرفة وعلم النفس، هي الموضوع الرئيسي لتفكيره الناضج كما يتمثَّل في الأجزاء المذهبية من مؤلَّفاته المخلفة. وقد سبق أن قام ريشارد أفناريوس — في فلسفة التجربة الخالصة — بمهمة مُماثلة. ولكن يبدو أن آدامسون لم يكن على علمٍ بذلك.

ولقد رأينا أن التضايُف بين الذات والموضوع من خلق التفكير المجرَّد، الذي لا يعطي فيه العامل الموضوعي في نقائه الأصلي، وإنما يكون قد مرَّ بتعديلات أدخلتها عليه الذات، هذا الموضوع، الذي يُوضع في مقابل الذات، والذي خلقَتْه الذات وشيَّدته في الوقت ذاته، ينبغي أن يخلص من شوائبه الذاتية، ويسترد طابعه الأصلي، طابع المُعطي غير الذاتي؛ فمن الواجب أن نكتشف السمات والخصائص الحقيقية للمُحتويات المعطاة، والتي تَمكنَّا على أساسها — أول الأمر — من وضع هذا التمييز التقابُلي داخل الوعي، فمُهمَّتنا هي تحديد الطابع المُتغيِّر للموضوعية، من خلال سلسلة المراحل التي يمرُّ بها هذا التصور، ابتداءً من أكثر التجارب أولية، إلى أشد أنواع التفكير تعقيدًا، وإن يكن اهتمام آدامسون ينصبُّ في المحل الأول على المراحل الدنيا. وهناك أمر واحد لا سبيل إلى الشك فيه، هو أن ما يبدو موضوعيًّا في المذاهب الفلسفية يتألَّف من تركيبات تلعب فيها الأفكار الذهنية والتجريد دورًا هامًّا. فهذه التجريدات مُتضايفة مع الذاتية ومُتوقِّفة عليها في كل الأمور،

وهي بهذا الوصف خالية من كل محتوًى عيني، ومن أمثلة ذلك: الشيء في ذاته عند كانْت، والوجود المحْض عند هيجل، والمطلق عند سبنسر، وهي تصورات محضة فيها من العمومية ومن الذاتية قدر يكاد يَقضي تمامًا على معنى الموضوعية الأصلي فيها.

فإذا عُدنا القهقرى إلى التجربة الأصلية البدائية، ظهَر لنا السؤال الآتي: عند أيَّة نقطة يَفترق مجالًا الذاتي والموضوعي لأول مرة، ويُصبح اختلافهما واضحًا للعيان؟ يرى آدامسون أن هذا يحدث عند الوعي بالمكان؛ فالمكان أو المُمتد، يبدو في نظره أسبق صفة يتَّسم بها ما هو موضوعي، ويُمكِن التحقُّق من أسبقيتها زمنيًّا، فقبل أن نستطيع القيام بأية تمييزات أخرى في ميدان الوعي، نُمارس نوعَين من المحتوى، تتَّصف فئة منهما بصفة الامتداد، على حين تتميز الثانية سلبيًّا بالافتقار إلى هذه الصفة. ولكنَّها فيما عدا ذلك تظلُّ غير مُتحدِّدة على الإطلاق، باستثناء وجود عنصر من الشعور فيها. وهنا يُمكننا أن نُفسِّر ما في العالم الموضوعي من مُحتويات لها صفات مكانية، ونُميِّزها من الصفات غير المكانية التي هي أحوال للذات. وعلى ذلك فإن الطابع المكاني الذي يَرتبِط بمحتويات مُعيَّنة لتجربتِنا الحسية يقدم إلينا أول وسيلة لتمييز العالَمين، فوعينا بوجود ذات؛ وبالتالي تمييز العالم الباطن من الخارجي، والأنا من اللاأنا، لا يكون ممكنًا إلا على أساس تجربتنا أو إدراكنا على هذا النحو للتقابل بين المُمتد وغير المُمتد. وإذن فالمكان هو الشرط الأصلي للوعي ولنمو الذهن. ولكن ينبغي ألا نَستنتِج من ذلك أنه من البداية (أو بصفة أولية a priori) شرط ذاتي للتجربة الحسِّية، أو أن المحتويات المُعطاة لا تُصبح موضوعية إلا به، فآدامسون — الذي يَعكِس في هذه الحالة ترتيب موقف كانت — يرى أن الصفة المكانية، وإن تكن قد تَكتسِب فيما بعد أهمية ذاتية في الوعي النامي، لا تكون في البداية إلا صِفة مُرتبِطة بالموضوعية ومكوَّنة لها.

أما جميع التحديدات الأخرى للموضوعية فهي ثانوية بالقياس إلى التمييز الأساسي بين المحتويات الممتدة وغير المُمتدَّة. وقد أعرب آدامسون عن رأي مُماثِل في صدد فكرة الزمان، فبيَّن أن الصورة الأصلية لإدراك الزمان تَختلِف كل الاختلاف عن الصورة العظيمة التعقيد لتصور الزمان كما تستخدم في الفلسفة والعلم الطبيعي. فهناك من جهة التجربة العينية للمرور الزمني للحوادث، التي يُعبر عنها على أفضل نحو بلفظ التغيُّر. وهناك من جهة أخرى تصوُّرات ربما كانت مناظرة للمكان الخالي في الفيزياء، وهي تصوُّرات مجرَّدة عظيمة التعقيد خلقها الفكر التصوُّري، وتَفتقِر إلى كلِّ الخصائص العينيَّة التي يتَّصف بها ما هو مُعطًى أصلي، فالأولى شيء يَنتمي إلى المجال الموضوعي للأشياء، والثانية محمَّلة

بالذاتية؛ أي إنها نواتج نصلُ إليها بتحديدات مُقابلة من الجانب الذاتي. وعلى ذلك فإن آدامسون لا يقبل نظرية كانْت في الزمان، التي لا ترى في التغيُّر إلا صفةً للتجربة الباطنة للذات، ومثل هذا يقال على العِلِّية، فهنا أيضًا تتعقَّد التجربة البسيطة للارتباط الأصلي للحوادث، بإضافات معقدة آتية من الفكر، تسلب هذا الارتباط معناه الأصلي؛ فالعناصر الأساسية فيما نطلق عليه — بتفكيرنا المعقَّد المتطوِّر — اسم العلَّة، متضمنة أصلًا في أبسط أشكال الإدراك الحسِّي، وهي بالتالي مُتغلغلة بعمق في التمييز الأصلي بين الداخلي والخارجي والذاتي والموضوعي. ولكن مهما كان مدى الأهمية الفلسفية لمذهب كانت، فإن الترتيب الطبيعي لظهور تجربتِنا يعكس فيه؛ إذ إن هذا المذهب يُعطي الأسبقية والأولوية دائمًا للعناصر المجرَّدة العامة على العناصر العينية الخاصة، ومُقابل هذا يرى آدامسون أن النظام المحدَّد الذي يحتلُّ أولًا مكان العنصر الموضوعي في تطوُّر معرفتنا هو في صورته الأصلية ذلك الارتباط الخارجي للعوامل العينية للإدراك الحسِّي، وهو الارتباط الذي وصفناه من قبل؛ فالموضوع في الحالة الأولى هو تلك الأشياء المتجمِّعة، التي تكون محدَّدة تمامًا، ومُستقلَّة استقلالًا كاملًا، والتي نلقى منها مُقاوَمة، والتي نَشعُر في تجربتِنا لعلاقات الموضع المكانية أنها مُرتبطة بعضها ببعض وبنا؛ فمن حيث ترتيب ظهور تجربتنا الواعية، يكون أول شيء نُصادفه هو العيني دائمًا وفي كل الأحوال.

ويُوزاي نظريةَ المعرفة هذه بحثٌ أقرب إلى الطابع النفسي، يلقي على الأمور ضوءًا من زاوية مُخالفة إلى حدٍّ ما. ولكنَّه يصل إلى نتائج مُماثلة إلى حدٍّ بعيد، والواقع أن الحد الفاصل بين نظرية المعرفة وعلم النفس يزداد تضاؤلًا عند آدامسون على الدوام؛ فعلى حين أنه عَرَّفَ علم النفس من قبل بأنه دراسة تجريبية بحتة، تتبع مناهج العلم الطبيعي، فإن هذا العلم يبدو في نظرِه الآن مبحثًا فلسفيًّا إلى حدٍّ بعيد؛ فهو علم للتجربة، تَرتبِط مشكلاته بمُشكلات المنطق ونظرية المعرفة — بل والميتافيزيقا — ارتباطًا يبلغ من الوثوق حدًّا يؤدي به مباشرةً إلى الاقتراب من حدود هذه الدراسات، التي تستخدم نتائج علم النفس من أجل توسيع نطاق أبحاثها.

ويتَّصف علم النفس عند آدامسون — كنظريته في المعرفة — بأنه بحث في تاريخ مراحل التجربة والوعي، مع الاهتمام الخاص بالظروف الأولية الأصلية، وهو يرفض كلًّا من مذهب الملكات ومذهب الانفصال المطلق (Atomism) في علم النفس، ويقوم بوجهٍ خاصٍّ بتطبيقٍ مُثمِر لفكرة النمو (development)؛ فهو ينظر إلى الوعي على أنه عملية دائمة النمو والتطور، تُمثِّل صورها المُتغيِّرة مراحل هذا النمو؛ ففي المرحلة الأصلية

أو البدائية، نجد أولًا كثرة من المُحتويات المرتبِطة، التي يَختلف بعضها عن البعض اختلافًا واضحًا. ولكن لا يُمكِن القول: إنَّ هذه المحتويات المختلفة كيفيًّا تُمثِّل أية كيانات موضوعية؛ ذلك لأننا لا نصلُ إلى تصوُّر الموضوع إلا بعد تجربة أكثر تقدمًا بكثير؛ أي عندما نُواجه عالمًا للأشياء، مُستقلًّا عن الوعي، مع ذات تعرفه، فمُحتويات الوعي البدائي تَرتبط بعلاقات؛ غير أن تفسير هذه العلاقات يكون مستحيلًا إذا قَبِلنا فكرة الموضوعات في مثل هذه المرحلة المبكِّرة. فليسَت للعلاقات موضوعية بالتأكيد، ولا يُمكن — فضلًا عن ذلك — أن تُنْسَب إلى نشاطٍ تركيبي غير حسِّي للذهن، وإنما هي تتمثَّل في الأصل بطريقة مباشرة تمامًا في الحدود المُعطاة ومعها، وهي أقل منها جدارة بأن تُعدَّ ذات وجود موضوعي، فافتراض صفات موضوعية في هذه المراحل المتقدمة هو إضافة مُقحمة لا يُبرِّرها شيء، وبالمثل فإن الإحساسات والمشاعر — وهي مُتضايفات مبكِّرة — لا تكاد تتميَّز بعضها عن البعض في هذه المرحلة، فانفصالها عن الكثرة العينية للمُعطى لا يكون واضحًا بعد، وإن تكن هناك بالفعل دلائل مُعيَّنة تشير إلى اختلافها بعضها عن البعض؛ فالاثنان يتَّصفان بفروق كيفية وبالتفاوت في الشدة، ولا يحدث تميُّز لمحتويات معيَّنة، بوصفها مدركات حسية percepts، ولمحتويات معيَّنة أخرى بوصفِها مشاعر feelings، إلا في مرحلة مُتأخِّرة، وعندئذٍ فقط نستطيع أن نُسمِّيَ إحدى الفئتَين عوامل موضوعية والأخرى عوامل ذاتية في وعينا؛ ففي كل هذه الأبحاث يَحرص آدامسون على ترك كل الإضافات اللاحقة جانبًا، والوصول إلى الحالة الخالصة للتجربة؛ فهو مثل أفناريوس، كان يهدف إلى إعادة تكوين الفكرة الطبيعية للعالم. كذلك أبعد الوعي الذاتي — في مذهبِ آدامسون — عن الموقع المركزي الذي يحتلُّه في المذاهب المثالية؛ فهو — مثل أفكار كثيرة أخرى عرَضنا لها من قبل — نتاجٌ متأخِّر نَنسبه خطأً إلى المراحل البدائية للحياة الواعية؛ ففي هذه المراحل البدائية لا تكون هناك ذات تُنْسَب إليها المحتويات وكأنها تُنْسَب إلى عامل يتَّخذ منها موقفًا خارجيًّا، صحيح أن علينا أن ننظر إلى المُحتويات المُتغيِّرة للوعي على أنها مُغلَّفة بوحدة على نحوٍ ما؛ غير أن هذه الوحدة لا تختلف أو تَنفصِل عن المحتويات. وإذن فهي ليست وحدة الذات التي تُنْسَب إليها هذه المحتويات. إنَّ الوعي عملية مُستمرة توجد داخلها محتويات تتغيَّر دوامًا وتتنوع كيفيًّا، غير أن هذه المحتويات ليست كتِلك التي يقول بها هيوم؛ أي إنها ليست تلك الحزم (bundles) المؤلفة من «انطباعات» محكمة مصقولة، تروح وتجيء، كالمُمثلين على المسرح. ومن الخطأ تشبيه الوعي بمسرح ساكن، وإنما الواجب تشبيهُه بمجرًى يَتغيَّر ماؤه دوامًا، وإن يكن يظلُّ

يحتفظ بوحدته، الأمر الذي يُتيح هذا الاتصال هو أننا نحتفظ بمُحتويات حالات الوعي السابقة في حالاته اللاحقة، ونتمكَّن بذلك من استعادتها وإحيائها، كما أن الوعي الذاتيَّ خاضع للنمو، وهو يتقدَّم تدريجيًّا وعلى مراحل من التجربة المباشرة؛ فهو ليس أصليًّا ولا بسيطًا، وإنما هو صورة نامية معقَّدة إلى حدٍّ بعيد للحياة الروحية، لا تتبدَّى إلا عندما يُعرِّج الفكر على ذاته ويغدو انعكاسيًّا. هذه الوحدة الانعكاسية ليست صورة أولية a priori، وإنما نشأت عن العمليات المُتطورة زمنيًّا للروح، بنفس الطريقة التي تنشأ بها تلك الهوية الحيوية للذات، التي هي، من حيث هي وعي بدائي، أساس الأولى وسابقة عليها في الزمان. وهنا نرى إلى أيِّ حدٍّ افترقَت أبحاثُ آدامسون في ترتيب ظهور الظواهر النفسية psychogenetic inquiries عن نُقطة بدايتها في الفلسفة الكَانْتِية، وإلى أيِّ حدٍّ تغيَّر موضعُ المشكلات عنده في اتجاه بعيد تمامًا عن كانت، ورغم رفضه لمذهب الانفصال المُطلق في علم النفس، وللنظرية الترابطية السائدة، فإنه يقترب هنا اقترابًا خطيرًا من هيوم، الذي اتَّفق معه في نقاطٍ هامة من رأيه في الوعي، وإن لم يتَّفق معه في كل النقاط.

وهكذا رأينا أن من الجهود الرئيسية التي بذَلَها آدامسون، النظر إلى جميع العناصر التي نعتقد — نتيجة للنشاط التجريدي للذِّهن — أنها مُنفصِلة أو مُتضادَّة، على أنها وحدة واحدة، ومن المُمكن أن نُسمِّي هذا بالسِّمة الهيجلية لتفكيره، ويتحكَّم هذا المبدأ أخيرًا — ولكن بصورة غير هيجلية على الإطلاق — في آرائه في علاقة الطبيعة بالروح؛ فالطبيعة والروح أيضًا ليسا كيانَين مُطلقَين يُواجه كلٌّ منهما الآخر وكأنه غريب عنه أو مُعادٍ له، وإنما هما عُضوان مُتضايفان في وحدة تشملهما معًا. هذه الوحدة هي الواقع ذاته، أو الكل العيني الذي يضمُّهما معًا على نحوٍ ما، والذي يُكونان مظهرَين له، وإن لم يكن من المُمكن تحديد طابعه بمزيد من الدقة. ولكن ينبغي أن نَفترِض أن آدامسون كان ينظر إلى طبيعة الواقع أساسًا من خلال جانب الطبيعة؛ فالرُّوحي يبدو لنا في البداية مُضادًّا للطبيعي. ولكن هذا يدلُّ بوضوحٍ على أنه لا الروح ولا الطبيعة يكون لها وجود مُستقل إذا ما وضع كلٌّ منهما مقابل الآخر على هذا النحو في الوعي؛ فالرُّوح لا تستطيع أن تعرف الطبيعة إلا بقدر ما تكون جزءًا من الطبيعة؛ فهي لا تكون عضوًا حيًّا في الوجود الطبيعي — وبالتالي في الواقع من حيث هو كل — إلا بقَدر ما تتمكَّن من معرفة شيء آخر كما تعرف ذاتها. ولكن الطبيعة — بما هي كذلك — لا يُمكن أن يقال: إنها هي الواقع كله، وإنما هي جانب منه فحسب، وإن تكن هي الجانب الأهم، فحياة الرُّوح ليست أقل أهمية لتَكملة الكل من حياة الطبيعة، وهما تنموان معًا وتتحكَّم كلٌّ منهما في الأخرى من

أجل تحقيق كلٍّ لوجودها الخاص، ونمو الطبيعة يتضمَّن أيضًا نموًّا للروح. وهكذا فإنَّ هذا الرأي الميتافيزيقي يُؤيِّد أيضًا نتائج أبحاثه في نظرية المعرفة وعلم النفس، ونستطيع أن نُسمِّيَه مذهبًا طبيعيًّا مُعتدلًا، يتَّسم بالحرص النقدي، ابتعد كثيرًا عن أساسه المثالي.

(٣) جورج دويس هكس George Dawes Hicks (وُلد في ١٨٦٢م)[٤]

تعلَّم في كلية أوينز Owens بمانشستر، وبكلية مانشستر بأكسفورد، ودرس من ١٨٩٢م إلى ١٨٩٦م على فنت وهينتسه Heinze في ليبتسج، حيث حصل على درجته العِلمية، وكان من ١٨٩٧م إلى ١٩٠٣م قسيسًا في كنيسة الوحدة Unity Church، في أيلنجتن Islington، ثم محاضرًا في مدرسة الأخلاق وعلم الاجتماع بلندن من ١٩٠٤م إلى ١٩٠٦م، وعُيِّن أستاذًا للفلسفة في «يونيفرستي كوليدج» بلندن من ١٩٠٤م إلى ١٩٢٨م، وتقاعد في ١٩٢٨م، وكان يُقيم منذ ١٩٠٤م في كيمبردج؛ حيث كان يُلقي محاضَرات.

مؤلفاته: «تصوُّر الظاهرة والشيء في ذاته في علاقتهما الواحد بالآخر عند كانْت Die Begriffe Phänomenon und Noumenon in Ihrem Verhältnis Zueinander bei Kant» وهي الرسالة التي تقدَّم بها في ليبتمج، ١٨٩٧م، «الفلسفة الإنجليزية Die Englishe Philosophie» في المجلد الخامس من كتاب أوبرفك Uberweg، «معالم تاريخ الفلسفة Grundriss der Geschichte der Philosophie»، ١٩٢٨م، «باركلي» (في سلسلة «قادة الفلسفة Leaders of Philosophy») ١٩٣٢م، مقالات في مجلات دورية، أهمها، «المثول الحسِّي والفكر Sense-presentation & Thought» ١٩٠٦م، (أعمال الجمعية الأرسططالية)، «العلاقة بين الذات والموضوع من وجهة نظر النمو النفسي The Relation of Subject & Object from the Point of View of Psychological Development» ١٩٠٨م، (نفس المرجع)، «طبيعة الانتباه ونموه The Nature & Development of Attention» ١٩١٣م (المجلَّة الإنجليزية لعلم النفس British Journal of Psychology)، «طبيعة الإرادة The Nature of Willing»، ١٩١٣م (أعمال الجمعية الأرسططالية)، «المظهَر والوجود الحقيقي Appearance & Real Existence»، ١٩١٤م (المرجع نفسه)، «في طبيعة الصور On the Nature of Images» ١٩٢٤م (المجلة

[٤] وتُوفِّي عام ١٩٤١م. (المترجم)

الإنجليزية لعلم النفس)، «الوجه الدينامي للطبيعة The Dynamic Aspect of Nature»، ١٩٢٥م (أعمال الجمعية الأرسططالية)، «من المثالية إلى الواقعية From Idealism to Realism» ١٩٢٥م (في كتاب «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، نشَره مويرهيد، المجلد الثاني)، «نظرية المعرفة Theory of Knowledge» ١٩٢٩م (دائرة المعارف البريطانية، الطبعة الرابعة عشرة، المجلد الثالث عشر.

مؤلَّفات أخرى: (نُشِرَت منذ البدء في طبع الترجمة الحالية) «الفِكر والوجود الحقيقي Thought and Real Existence» ١٩٣٦م، «الأسس الفلسفية لمذهب الألوهية The Philosophical Bases of Theism» ١٩٣٧م، «الواقعية النقدية، فلسفة للذهن والطبيعة Critical Realism; A Phil. of Mind & Nature» ١٩٣٧م.

كان جورج دويس هكس معنيًّا إلى حدٍّ بعيد بمُشكلات علم النفس ونظرية المعرفة، ويُعدُّ موقفه تَكملة مباشرةً لموقف روبرت آدامسون، الذي درس عليه في مانشستر. وقد اتَّصل فيما بعد اتصالًا مباشرًا بالحركة المثالية في أكسفورد، ثم تلقَّى دراسة دقيقة دامت عدة سنوات في معهد علم النفس الذي أنشأه فنت في ليبتسج، وختم هذه الدراسة برسالة عن كانت. وقد كان آدامسون هو الذي عرَّفه بفلسفة كانت بطريقة تدعو إلى الإعجاب، فلعبَت هذه الفلسفة في تفكير هكس دورًا يُماثِل دورها في تفكير أستاذِه؛ فهي عند كلٍّ منهما نقطة بداية وأساس يُبنى عليه، رغم أنه توصَّل إلى نتائج يبدو أنها تُؤدِّي به — أو أدَّت به فعلًا — بعيدًا عنها. ولكن الأهم من ذلك أن الموقف الفلسفي لكلا الرجلَين قد تأثَّر تمامًا بالروح النقدية عند كانْت (لا بتعاليمه الحرفية)، ويعدُّ دويس هكس واحدًا من أعظم المُتخصِّصين في كانت في إنجلترا اليوم، ولا يُمكن فهم نظريته في المعرفة وتقديرها إلا إذا تأمَّلناها من حيث هي متسلسلة عن كانت، وأفضل تسمية لنظريته هذه — شأنها شأن نظرية آدامسون — هي «الواقعية النقدية». وهذا يُميِّزها من الواقعية الجديدة التي تختلف عنها نظرية هكس في أصلها ومضمونها، والتي كانت تقف منها موقف المعارضة الشديدة في نَواحٍ مُتعدِّدة. فهذه النظرية تكملة مباشرةً للجهود التي بذلها آدامسون ولم يَستطع السير فيها إلى تمامها، من أجل تقديم حلٍّ نقديٍّ سليم — من وجهة نظر علم النفس — لمشكلة المعرفة.

ونقطة الاختلاف الأساسية بين نظرية المعرفة عند كلٍّ من كانْت ودويس هكس هي أن الأولى تَرتكِز على مقدِّمات ذاتية مثالية، والثانية على مقدمات موضوعية واقعية، فدويس هكس يرفض قبل كل شيء الرأي القائل إنَّ الموضوع المعروف ناتج عن الذهن

العارف أو تركيب له، وهو يرى أن لُبَّ المشكلة هو أن ماهية أي فعل ندرك به الأشياء، هي علاقة بشيء يختلف فعلًا عن الذات العارفة. وقد وُجِّهت أبحاث دويس هكس أولًا وقبل كل شيء إلى مُشكلة الإدراك الحسي، التي كانَت أكثر المشكلات تداولًا بين أصحاب نظرية المعرفة من الإنجليز؛ ذلك لأن فعل الإدراك الحسي يُمثِّل أصدق تمثيل كل الطرق الأخرى لمعرفة الأشياء أو إدراكها. وقد أكَّد دويس هكس أولًا — مع مينونج وهوسرل — الطابع التوجهي intentional للإدراك الحسي، وكذلك لكلِّ الأفعال الذهنية؛ فالإدراك الحسي هو دائمًا شعور «بشيء»، أو توجه «إلى» شيء، مثلما يكون الحكم دائمًا منصبًّا «على» شيء، والطابع الأساسي لهذه الأفعال كلها أنها تتَّجه إلى شيء آخر أو تُشير إليه. وهكذا يُسفر تحليل أفعال المعرفة إلى رأي أساسي بالنسبة إلى موقف دويس هكس، هو أننا هنا لا نكون إزاء إنتاج للموضوع بوساطة جهاز كامل من المقولات التي يُقدمها الذهن، وإنما نكون فقط إزاء ما يُسمِّيه تمييزًا وتنويعًا وتفرقة ومقارنة للسمات والصفات والخصائص التي توجد في الموضوع؛ فعندما نعرف، نُميِّز سمات الموضوع، ونكتشف فوارق فيه لم نكُن قد لاحَظناها من قبل، ونَستخلِص علاقات لم نُميِّزها من قبل؛ ففي فعل المعرفة يُلقي على الشيء الذي كان يبدو في البداية غير محدَّد ومختلطًا، ضوء من داخل هذا الشيء، ويبدو مضمونه واضحًا في اكتمال مفاجئ إلى حدٍّ ما، ويَنتقِل هذا المضمون من الغموض غير المحدَّد إلى الوضوح الموضوعي، وفي هذا كله لا تتمثَّل فاعلية الذهن في التوليد أو الخلق أو الإحداث، وإنما في الاهتداء وإماطة اللثام والكشف، صحيح أن في فعل المعرفة توسيعًا كثافيًّا تقوم به الذات لمادة المعرفة؛ غير أن كل تعامل نقوم به على هذه المادة ليس بناءً أو تشييدًا وإنما هو كشف، فمِن المسلَّم به أن المعرفة تنطوي بمعنًى معيَّن على فعل التركيب synthesis؛ غير أن هذا التركيب ليس جمعًا بين أجزاء الموضوع، وإنما هو أقرب إلى ضمِّ أطراف مختلفة للوعي سويًّا، فأساس فعل المعرفة هو عملية تمييز ومقارنة بين سمات هي مركبة من الأصل، بوصفها مُعطاة. وليس أي نشاط تركيبي خلاق يمارس على الكثرة المُعطاة للتجربة.

وعلى ذلك؛ ففي الإدراك الحسِّي لموضوع خارجي، ينبغي أن نُميِّز — إلى جانب فعل الإدراك الحسي — بين مضمون الموضوع المُدرَك حسيًّا أو الشيء المادي، وبين المضمون المدرك أو الظاهرة. فلا يُمكن أن تنطبق صفة الوجود إلا على الفعل المُدرك والموضوع الخارجي، أما المضمون المُدرَك (الذي يُسمَّى عادةً بالمحسوس sensum أو المدرك حسيًّا percept أو الكيفية الحسِّية sensory quality) فليس شيئًا ثالثًا بين الفعل والشيء، أو

نسخة موجودة نفسيًّا أو مُمثلة للشيء أنه ليس موجودًا، وإنما لا يكون له وجود إلا على أساس الفعل الذي يُدرَك به الشيء، فما الظاهرة الحسية إلا انتقاء من السمات التي تُكوِّن مضمون الموضوع، وكيان جزئي إذا ما قورن بالمضمون الكامل للشيء المادي، صحيح أننا نستطيع أن نُميِّز منطقيًّا بين السمات التي هي مدركة أو ظاهرة فحسب، وتلك التي تكون المضمون الكامل للموضوع. ولكنا لا نستطيع الفصل بينهما في الواقع. فليس بين الشيء والظاهرة فارق أساسي، وإنما نحن لا نتعلَّم التميُّز بينهما إلا تدريجًا؛ فالأول كل يتألف من كثرة من الصفات ومن الأجزاء، نستطيع أن نميز — وبالتالي أن ندرك — فيها عددًا كبيرًا؛ غير أن مضمون الشيء يكون دائمًا أكثر امتلاءً وتعقيدًا بكثير من مضمون السمات التي يصل إليها الإدراك الحسي. ومن هنا كانت إدراكاتنا الحسية معرَّضة دائمًا للخطأ، وإن لم يكن هناك أساس لافتراض أن العناصر الزائدة في الشيء تتعارَض مع سماته المدركة. وهكذا فإن التقابل الشائع بين الظاهرة والواقع لا يعدو أن يكون تمييزًا بين وجه جزئي أو ناقص للواقع، وبين اكتماله وكليته العينية، أو بين الإدراك الناقص للواقع وإدراكه الكلي الكامل. إن كان ذلك مُمكنًا. فليست الكيفيات الحسية (كالألوان والأصوات … إلخ) جزءًا من تركيب الذِّهن أو ملكًا له، وإنما هي تلك الصفات التي تعزلها المعرفة من الواقع وتميزها فيه، ولو توقَّف فعل الإدراك فإنَّ المضمون المدرك — أو الظاهرة — لا يعود موجودًا؛ فهو لا يستطيع البقاء في الذهن؛ لأنه لم يكن أبدًا «في» الذهن بالمعنى الدقيق. ومن هنا لم يكن من المُمكن إحياؤه وبعثه في الوعي من جديد. وليست تلك العناصر التي يستطيع الذهن الاحتفاظ بها واستعادتها إذا ما دعا الأمر؛ أي التي دخلت في تركيبه وأصبحت ملكًا حقيقيًّا له، ليست تلك هي الظاهرة المحسوسة، وإنما هي مضمونات الفعل المعرفي الخاص للذهن، أو «الشعور عن وعي» بتجاربه.

وهكذا اضطرَّ دويس هكس إلى القول بنوع ثالث من المضمون، هو مضمون الفعل الذهني، بعد أن وصف المحتويات الظاهرية بأنها ليسَت نفسية ولا مادية؛ وبالتالي بأنها غير موجودة، وبفضل هذا النوع الثالث تعقدت نظرية المعرفة كثيرًا بالقياس إلى النظريتَين المثالية والواقعية الجديدة، فموقفه الخاص يَقتضي ذلك من أجل تفسير كل ظواهر الحياة الذهنية غير المُتعلِّقة بموضوعات ماثِلة مباشِرة، وإنما بإحياء أو استدعاء مضمونات سابقة؛ ففي التجربة المألوفة في الحياة اليومية، لا يُمكِن القول إننا نشعر مباشرةً بكل سمات الموضوع، التي نعتقد أننا ندركها مباشرةً في اكتمالها، وإنما نحن نُميِّز الكثير من هذه السمات عن طريق إحياء وعي سابق بها أو بموضوعات مُماثلة؛ ذلك

لأن إدراكات الذهن الناضج حافلة ومليئة بسلسلة طويلة من أفعال الإدراك تساعد على إتمام كل إدراك جديد بسرعة، على حين أنه لو كان يتعيَّن علينا إدراك كل السمات مباشرةً لكانت العملية أبطأ بكثير.

وما يُقال على الإدراك الحسي، يُقال أيضًا على كل نوع من أنواع المعرفة cognition؛ فالمعرفة هي في أساسها واحدة في كل صورها، وعلى أدنى مُستوياتها وأعلاها، ولو تأمَّلنا طريقة نشأتها، لما وجدنا انفصالًا في نموها، فهي منذ البداية عملية فصل وتمييز ومقارنة، ومهما رجعنا إلى الوراء في تعقُّب مراحل النمو الذهني، فسوف نُصادف دائمًا فاعلية مُميزة مشابهة في النوع — رغم خشونتها وأوليتها — لما نجده في المراحل العليا للتمييز والمقارنة والربط، ولما كانت هذه الأفعال تكون الطابع المُميز للحكم، فإن النتيجة هي أن أبسط أنواع النشاط المعرفي وأكثرها أولية، هي في أساسها أفعال حكم؛ ففي أبسط تجربة حسِّية يكون الحكم — أي الفكر — موجودًا بالفعل في صورة أولية. وعلى ذلك فلسْنا بحاجة في هذا السياق، إلى تقديم مزيد من الوصف للأفعال العليا للمعرفة؛ ذلك لأنَّ نفس الصيغة تَسري — مع اختلافات نوعية خاصة — على التذكر والتصور والتخيُّل، وكذلك على الأشكال الذهنية كالتفكير والحكم والتعميم واستخلاص النتائج، ولا يعترف دويس هكس بأن هناك، في أية مرحلة من مراحل النمو، معرفة حدسية أو إدراكًا مباشرًا تمامًا للمُحتويات لا يتمُّ بتوسط أي فعل للتمييز. ومن هنا فإنه لا يقبل تمييز رسل الأساسي بين «المعرفة بالاتصال knowledge by acquaintance» و«المعرفة بالوصف knowledge by description»؛ إذ إنَّ كل معرفة، حتى أبسط إدراك للمُعطيات الحسية، تتمُّ دائمًا بتوسُّط مُتفاوت الدرجات.

وفيما يتعلَّق بمشكلة الحقيقة يُحاول دويس هكس أن يُبين أن الحقيقة لا تتوقَّف على إدراك أي ذهنٍ بشريٍّ فردي أو عدم إدراكه لها، ورغم ذلك ينبغي ألا نُسميَها غير واقعية، فلها طريقة خاصة في الوجود يُسمِّيها بـ «الاستمرار في البقاء subsistence»، تمييزًا لها عن الوجود existence الذي تتَّصف به الأفعال النفسية والموضوعات المادية، فحقيقة القضية ٢ + ٢ = ٤ تظلُّ باقية حتى لو لم يَقربْها أي وعي. فليس في استطاعتنا بالتفكير أن نَخلق أيَّة حقيقة أو نغيرها، وكل ما نستطيع أن نفعله هو أن ندركها أو نقرها، وفيما يتصل بالعلاقة بين الحقيقة والواقع، يقبل دويس هكس إلى حدٍّ ما نظريتَي التطابق والترابط؛ فكلتاهما تصل إلى نفس النتيجة تقريبًا، وكلٌّ منهما تُكمل الأخرى؛ ذلك لأنَّ المهم آخر الأمر ليس تطابق الحقائق الخاصَّة والوقائع المُفردة، وإنما تطابق

نسق الحقيقة بأكمله مع نسق الواقع بأكمله. وهذا يعني أن كِلا النَّسقَين مُترابط في ذاته. وليس معنى ذلك أن نظام الحقائق وارتباطها هو بالضبط نظام الأشياء وارتباطها. ولكن الفوارق الهامة التي تظلُّ هنا باقية في التفاصيل، ينبغي ألا تكون حائلًا دون القول بوجود تطابق عام بين المجالين.

وهكذا فإنَّ نظرية المعرفة عند دويس هكس تحتلُّ موقعًا وسطًا بين نظرية كانْت ونظرية الواقعيِّين الجدد. فلا بدَّ أنها تبدو — من وجهة نظر الأخيرين — مشوبة بالمثالية، من حيث إنها تضمَن لفاعلية الذهن في كل أفعال المعرفة نوعًا من حرية العمل، وإن لم تكن تضمَن لها وظيفة خلاقة. فهناك دائمًا نوع من العملية النظرية التي تحدُث بلا انقطاع، والتي ندرك بها الموضوع، ولا يُمكن أن يكون الموضوع مُعطًى فحسب، أو أن يكتفي بالسير إلى الذهن محتفظًا بموضوعيته كاملة، إما بالاتصال المحض pure acquaintance — كما يقول رسل — وإما بمجرَّد الوجود مع الموضوع — كما يقول ألكسندر — ولكن مذهب دويس هكس يتميز عن مذهب كانت بطابعه الواقعي؛ إذ إن مقدمته الأساسية هي أن الموضوع يقف قبالة الذات بوصفه كيانًا مُستقلًّا، وأنه لا يتوقف على واقعة كونه معروفًا، لا في وجوده، ولا من حيث ماهيته.

(٤) توماس كيس Thomas Case (١٨٤٤–١٩٢٥م)

أستاذ الفلسفة في أكسفورد (من ١٨٨٩م إلى ١٩١٠م)، وعميد كلية «كوربس كريستي Corpus Christi» (من ١٩٠٤م إلى ١٩٢٤م).

مؤلفاته: «الواقعية في الأخلاق Realism in Morals»، ١٨٧٧م، «الواقعية الفيزيائية، وهي فلسفة تحليلية تَنتقِل من الموضوعات المادية للعلم إلى المُعطيات المادية للحسِّ Physical Realism: Being an Analytical Philosophy from the Physical Objects of Science to the Physical Data of Sense» ١٨٨٨م، «المنهج العلمي بوصفه عملية ذهنية Scientific Method as a Mental Operation» مقال في كتاب «محاضرات في المنهج العِلمي Lectures on the Method of Science» نشره ت. ب. سترونج T. B. Strönge، ١٩٠٦م، مقالات عن «أرسطو» و«المنطق» و«الميتافيزيقا» في الطبعة الحادية عشرة من دائرة المعارف البريطانية.

يمكن القول: إن توماس كيس قد مهَّد الطريق في وقتٍ مبكر للحركة الواقعية التي ازدادت قوة بشكلٍ واضح بعد نهاية القرن التاسع عشر، وإن لم يكن قد ارتبط في صلة

مباشرة بالواقعيين الجدد المتأخِّرين، ولم تَلفِت تعاليمه الأنظار بقوة، كما يبدو أن تأثيره كان ضعيفًا إذا استثنينا تأثيره المحتمَل في نظرية هبهوس الأولى في المعرفة. وفضلًا عن ذلك فقد ظهر في أكسفورد في وقتٍ كان تأثير هيجل فيه قد بلغ أَوجه، فكان يمثل هناك نظرية فردية ناشزة إلى حدٍّ بعيد، لم تكن تقف مع الفلسفة الذائعة عندئذٍ على طرفَي نقيض فحسب، بل لم تَكد تظهر فيها أي نقط التقاء مع الاتجاهات الأخرى التي كان لها تأثير في إنجلترا في ذلك الحين، ورغم أنه كان شخصية بارزة في أكسفورد في زمانه، فإن نشاطه التأليفي قد استُنْفِدَ كله — باستثناء بعض أعمال صغيرة قليلة الأهمية — في كتاب واحد ظهر في بداية عهده بالتأليف.

ويدل عنوان هذا الكتاب، وهو «الواقعية الفيزيائية»، على الاتجاه الذي تسير فيه نظرية المعرفة عند كيس، ويُسمَّى هذا المذهب بالواقعية لأنه يفترض عالمًا واقعيًّا للأشياء، مُستقلًّا عن المعطيات الظاهرية للحواس، وقابلًا في أساسه لأن يعرف، هذا العالم القابل للمعرفة، وإن لم يكن قابلًا للإدراك الحسي، والمؤلَّف من أشياء في ذاتها، يُساوي في نظره موضوعات العلم الرياضي الطبيعي، وبذلك كان موقفه منه مضادًّا للواقعية الساذجة ولنظرية الموقف الطبيعي. وإذن فقوام الموضوعية الحقيقية للوجود هو الواقعية المعروفة لعالم الفيزياء غير الحسِّي. ومن هنا كان هناك تَقابل بين العالم المحسوس أو المدرك حسيًّا أو الظاهري من جهة، والعالم العِلمي الحقيقي غير المدرك حسيًّا من جهة أخرى، وفوق الاثنين يوجد آخر الأمر العالم فوق الطبيعي للاهوت، بوصفه مجال الوجود الإلهي.

ومن الطبيعي أننا لا نستطيع أن نعرف مباشرةً ذلك العالم الفيزيائي، الذي يضفي كيس عليه وحده طابع الحقيقة، وإنما ينبغي أن نستدلَّ عليه بطريق غير مباشر، فكيف إذن تحدث معرفتنا للموضوعات العِلمية العالية على التجربة؟ هنا يقترح كيس نظرية غريبة خارجة عن المألوف، تبدو في نظري مفتقرة تمامًا إلى الحرص النقدي؛ فهو يعتقد أنه يستطيع حلَّ مشكلة المعرفة بإقحام الجهاز العصبي الذي يتأثَّر حسيًّا، بوصفِه وسيطًا بين الموضوعات المادية وبين مُعطيات الوعي. وعلى ذلك فإن ما نُدركه مباشرةً ليس الموضوعات المادية العالية أو الخارجية، وإنما أجزاء جهازنا العصبي التي تتأثَّر بها، وتمثلها وتشابهها؛ فاللون الذي نراه ليس إلا الأعصاب البصرية وقد تلوَّنت بهذا اللون، والدفء الذي نحس به ليس إلا الأعصاب اللمسية التي لها مثل هذه الحرارة. وهكذا نستدل من المُعطى الحسي الأزرق أو الدافئ فينا على أن هناك شيئًا ماديًّا خارجًا عنه، له هذا اللون أو هذه الحرارة، ومن هنا فإنَّ المعطيات الحسية كامنة. ولكنها ليست نفسية؛ فهي الأجزاء المادية للجهاز العصبي، التي تُمثل العالم الخارجي.

ولقد كان النقيض المباشر لهذه الواقعية الفيزيائية هو المثالية الذاتية أو النفسية، التي اتخذت نُقطة بدايتها من قول ديكارت إن المعطيات الحسية كلها ظواهر نفسية، ثم تمثلت في رأي لوك وباركلي عن الأفكار، وفكرة الانطباعات عند هيوم، والظواهر عند كانْت، حتى آخر صورة لها في فكرة الإحساسات عند مل. أما كيس فكان يُريد استعادة الواقعية الأصيلة عند بيكن والعلماء الكبار (من أمثال جاليليو وكبلر ونيوتن)؛ فهو يُريد أن يسير في الطريق المضاد، المؤدِّي لا من الذات إلى الموضوع، بل مِن الموضوع إلى الذات، أو هو يريد — كما يدلُّ العنوان الفرعي لكتابه — أن يتقدَّم بالمنهج التحليلي «من الموضوعات المادية للعلم إلى المُعطيات المادية للحواس»، ومذهبه يدَّعي صراحةً أنه موضوعي وتحليلي تمامًا.

وينبغي أن نلاحظ أن كيس قد عرض في كتابه الصغير «الواقعية في الأخلاق» أفكارًا مماثلة في ميدان علم الأخلاق. ولكن خوفه من أن يَخلط بين نظريته وبين المذهب المادي، جعله يحرص بوجهٍ خاص على أن يُوضِّح أن واقعيته لا تَنبثِق عن المذهب المادي، بل هي تتفق خيرًا من أي مذهب آخر مع اللاهوت المسيحي؛ فهو يرى أن رفض المثالية النفسية يتَّفق تمامًا مع الاعتراف بالمثالية الألوهية. ولقد لاحظ البعض عن حق (هازان Hasan) في كتابه «الواقعية Realism» ١٩٢٨م، ص٢٩١ وما يليها) أن وجهة نظر كيس تكمل مُباشرةً فلسفة الموقف الطبيعي الاسكتلندية، وتكاد تكون مُماثلة تمامًا، من الوجهة العملية، لموقف هاملتن ومانسل. ولكن مع فارق مميز هو أن العلم الفيزيائي يحتلُّ عنده مكان الفهم البشري العادي. ولكنا لا نستطيع أن نرى في هذه النظرية البدائية الخشنة إلى حدٍّ بعيد المفتقِرة إلى كل تفرقة وكل تمييز دقيق، أي تقدُّم يتجاوز المفكرين المذكورين من قبل، أو يتجاوز واقعية بيكن التي كان كيس يؤثر الإهابة بها على الدوام.

(٥) جون كوك ولسن John Cook Wilson (١٨٤٩–١٩١٥م)

تعلَّم في كلية باليول بأكسفورد، في ١٨٧٣–١٨٧٤م، ودرس على لوتسه في جوتنجن، وكان في ١٧٨٤م زميلًا في كلية أورييل Oriel بأكسفورد، ومن ١٨٨٩م إلى ١٩١٥م أستاذًا للمنطق في أكسفورد، ولم ينشر ولسن خلال حياته شيئًا ذا أهمية (باستثناء كتاب «دراسات أرسطية Aristotelian Studies»، المجلد الأول، ١٨٧٩م). وقد تولى فاركهارسن A. S. L. Farquharson نشر أبحاثه بعنوان، «التقرير والاستدلال مع أبحاث فلسفية أخرى Statement and Inference, with Other Philosophical Papers»، في

مجلدين، ١٩٢٦م، وأهم أجزاء هذا المؤلف الضخم، الذي يربو عدد صفحاته على الألف، هو محاضراته السنوية في المنطق، كما يحوي أبحاثًا ورسائل وأحاديث، وبحثًا تذكاريًّا للناشر، وثبتًا بمطبوعات ولسن.

انظر المراجع الآتية عن ولسن، هـ. أ. برتشارد H. A. Prichard في مجلة Mind المجلد الثامن والعشرين (١٩١٩م)، جوزيف H. W. B. Joseph في «أعمال الأكاديمية البريطانية» (١٩١٥–١٩١٦م) ور. روبنسون R. Robinson، «مجال المنطق، تفسير لكتاب ولسن، التقرير والاستدلال The Province of Logic; An Interpretation of Cook Wilson's Statement & Inference» (١٩٣١م).

كان جون كوك ولسن من أغرب الشخصيات في تاريخ الفلسفة الإنجليزية الحديثة، كما كان من أصعبها على الفهم. وقد وفد إلى أكسفورد في ١٨٦٨م، بعد أن اجتذبته شخصية جرين القوية، وهناك جرَفَه تيار الحركة الجديدة، ثم سافر عند نهاية فترة دراسته إلى جوتنجن ليستمع إلى لوتسه، الذي كان في ذلك الحين أشهر المُفكِّرين الألمان وأعلاهم مقامًا في الأوساط الفلسفية الإنجليزية، ثم بدأ عودته إلى أكسفورد — حيث عاش حتى نهاية حياته — يقوم بنشاطٍ ضخمٍ ناجح إلى أبعد حدٍّ في التدريس. ولقد أجمع أتباعه العديدون على أنه كان أعظم مُعلِّم للفلسفة في أكسفورد منذ جرين، وكان ميدانه الرئيسي هو المنطق، الذي ظلَّ يلقي فيه بانتظام — لمدة سنوات متعدِّدة — سلسلة مشهورة من المحاضرات مر بها جيل كامل من التلاميذ، وأبدى في تقديمها قدرًا عظيمًا من المهارة والحماسة والدقة، وكان حرصه على تقديم مذهب محدَّد المعالم أقل من حرصه على أن يحفز نفسه، وتلاميذه، على المزيد من التفكير. وعلى القيام فعلًا بهذا التفكير، فكان أشدَّ اهتمامًا بالسير في الطريق منه بالغاية، وبالحركة الدينامية للفكر منه بإثباته على نحو قطعي؛ ولهذا السبب كان ينفر من تثبيت أفكاره بشكل نهائي، ولم يكن أبعدَ عن رُوحه من وضع تفاصيل مذهب تام مُتكامل الأطراف؛ ولهذا السبب لم ينشر بنفسه شيئًا تقريبًا؛ إذ كان دائمًا يرجع إلى ما كتبه، فيُقومه ويُحسنه، وركز كل قواه في التدريس، وبذلك أصبح واحدًا من أفضل وأعظم مُربِّي الفلسفة ومعلميها الذين اشتغلوا في إنجلترا في نصف القرن الأخير، حتى ليستحق عن جدارة اسم سقراط الإنجليزي الحديث.

كان ولسن يتمتع بذهن منطقي شديد الدقة والعمق، كان أعظم ما فيه من قوة يتبدى في النقد والتحليل، فحيثما كان يتصدَّى لمشكلة، كان يدور بها ويقلبها في كل اتجاه، ويتابعها حتى أبعد تفرُّعاتها دون أن يصل فيها إلى حلٍّ نهائي، وكان أكثر ما يُلائمه من

الأعمال هو أدق أنواع النحت والزخرف الدقيق في المنطق، فكان بهذا الوصف ميالًا إلى خلق الصعوبات، يستطيع الغوص في أدقِّ تفصيلات وفوارق المشكلة وهو يشعر بسعادة وتفانٍ يبلغ حد الحماسة الشديدة، وكان يُؤثر على الدوام مناقشة المشكلة على صياغة المذهب ووضع المبادئ. ولكن هذا بعينه كان سبب ضعفه، وعجزه عن أن يرى أي شيء في كليته، أو يتأمَّله في سياق أوسع؛ فقد كان مُقتنعًا تمامًا بأن لكل شيء ولكل مشكلة حياتها الخاصة أولًا، وأن من المُمكن فهمها بذاتها، لا من خلال علاقتها بأشياء ومشكلات أخرى، وبلغ اقتناعه هذا حدًّا جعله يغفل الكل الأوسع ويشتبك مع التفاصيل وحدها. وهكذا كان ينشغل أساسًا بمهامَّ فلسفية ثانوية؛ أي بالتحليل الحريص الدقيق للمُشكلات، وهو ميدان قام فيه قطعًا ببعض الأعمال الرائعة. ولقد أدَّت الشروط الصارمة التي كان يفرضها على نفسه وعلى الآخرين من أجل نقاء الفكر ونزاهته وبساطته الكاملة، إلى تخليص الجو الفلسفي في أيامه من زوائد مرضية مُتعدِّدة، وكان فيه تعويض طبيعي سليم لتأثير بعض المبالغات المفرطة والخيالات المُسرفة، ولما كانت أكسفورد، معقل الهيجلية، هي الميدان الذي مارس فيه تأثيره؛ فقد كان لهذه لحقيقة دلالتها الهامة.

وأفضل ما تُوصف به وجهة نظر ولسن الفلسفية هو أنها «افتقار إلى وجهة النظر»، ولسنا نستخدم هذه الكلمة بمعنى نحط فيه من قدره. ولكن بمعنى الحياد إزاء الالتزامات التي يَنطوي عليها اتخاذ وجهة نظر؛ فقد كان مبدؤه الفلسفي الرئيسي هو الاعتقاد الراسِخ بأن ليس ثمَّة مبدأ أول على الإطلاق، ورغم أهمية فكرته القائلة أن على المفكِّر أن يقتصر على متابعة مُشكلات منفصِلة، فإنَّ هذه الفكرة تَنطوي على خطر لم يَسْلَم منه ولسن دائمًا، هو خطر غلبة المشكلات على المفكِّر بحيث يُصبح في قبضتها إلى حدٍّ يعجز معه عن السيطرة عليها، وإنَّما يغدو خاضعًا لسيطرتها. وهكذا لا يَملك المرء إلا أن يشعر في كثير من الأحيان بأنَّ أداة ذهنه الطيِّعة كانت في عملها أشبه بالآلة التي ما أن تدفع إلى العمل حتى تسير آليًّا وتستطيع أن تذرو قشًّا فارغًا مثلما تستطيع أن تجني سنابل كاملة من القمح. ولقد قيل عنه: إنه كان يملك قدرة خارقة على النقاش إلى ما لا نهاية في أمور عقيمة لا أهمية لها، حتى ينفد صبر مُستمعيه ولا يُطيقون الانتباه إليه، بل لقد ذهب بعض المغرضين إلى القول إنه كان يستطيع الدفاع عن قضية لا يؤمن بها، بنفس البراعة التي يُدافع بها عن عكسها تمامًا، بحيث يَحار المرء آخر الأمر إن كان يُؤيد هذه أو تلك، ومن خصائصه — فضلًا عن ذلك — أنه كان يَمتشِق حسام القتال على الدوام، فيتصيَّد دائمًا رأيًا مُعارضًا ببذل طاقة مُستميتة للقضاء عليه. وعندما كان يعتقد

أنه قد كشف مغالطة منطقية، أو سؤالًا باطلًا أو برهانًا فاسدًا كان يتتبَّع الخطأ وكأنه صياد يَقتفي أثر الفريسة حتى أبعد مخابئها، ولا يهدأ حتى يُسوِّي الموقف بما يُرضي حسَّه المنطقي المُتطرِّف في رفاهة، وحتى عندئذٍ لم يكن يعتقد عادة أن المشكلة قد حُلَّت نهائيًّا؛ إذ كان يُبدي استعدادًا للعودة إليها في مناسبة أخرى، وكان في وسعه أن يكشف عن جوانب جديدة لها، رغم ما بدا من أن تحليلاته السابقة قد استنفدَت الموضوع تمامًا. وهكذا عكف دون مللٍ على تفنيد أخطاء عديدة؛ غير أن استعداده للقتال كان في كثير من الأحيان يبدو وهمًا أو غرورًا لا عملًا جادًّا. وهكذا نراه قد حارب — بإصرارٍ وعنادٍ هائل — الهندسات اللاإقليدية والمنطق الرمزي، مثلما حارب نظرية برادلي في الحكم، ونظرية الترابط في مجال الحقيقة، والنظرية الذاتية في المعرفة وكثيرًا غيرها، وكان يقتصر في مُعظم الأحيان على النقد السلبي، ولا يقترح شيئًا إيجابيًّا بدلًا من الآراء التي نقدها، بل إنَّ انشغاله طوال حياته بمُشكلات المنطق لم يُؤدِّ إلى تجديد في هذا الميدان، صحيح أنه قد أدرك بوضوحٍ يفوق إدراك أي شخص غيره، نقاط الضعف في النظريات السائدة وعيوبها. ولكنه لم يكن يَملِك القدرة على إعطاء المنطق قوة دافعة إيجابية، وبنائه على أساس جديد.

ولما كان تفكير ولسن قد مرَّ بتغيُّر دائم؛ فمن الصعب إلى حدٍّ بعيد أن نهتدي فيه إلى أية تعاليم محدَّدة، أو نُثبت أية نتائج إيجابية يؤدي إليها هذا التفكير؛ ومع ذلك ففي إمكاننا الإشارة إلى بعض الاتجاهات الثابتة، التي يُمكن بوساطتها وضع تعاليمه في سياقها التاريخي. ومن الأمور الهامة في هذا الصدد أن تفكيره قد نما أصلًا من مثالية أكسفورد، وظلَّ وقتًا طويلًا يسلك نفس طريقها. ولكنه أخذ يبتعد بمُضيِّ الوقت عن نقطة بدايته، متجهًا إلى الواقعية. وقد حدث هذا التغير — كما يقول أحد النقاد — «بتردُّد شديد، ودون تأكيد واضح المعالم»،[5] بحيث يتعذَّر تحديد نقطة التحوُّل زمنيًّا بدقة؛ فحتى العقد الأخير من القرن الماضي كان ولسن لا يزال خاضعًا لتأثير كانت وجرين إلى حدٍّ بعيد، ولم يظهر الاتجاه إلى الواقعية واضحًا إلا عند انتهاء القرن الماضي. ولكنَّا لا نستطيع القول إنه قد حدث عندئذ، أو حتى بعد ذلك؛ أي انشقاق حقيقي عن المثالية من حيث هي نظرة إلى العالم، أو أي صراع علَني معها، وإنما الذي حدث فعلًا هو أن ولسن — جريًا على عادته — قد عكف على بحث بعض النقاط المحدَّدة والمشكلات الخاصة في

[5] «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، نشره مويرهيد، المجلد الثاني، ص٣٣٩.

تعاليم أكسفورد، وحاول أن يُبيِّن استحالتها وافتقارها إلى الاتساق. ولكنه حتى في هذه الحالة قد اقتصر على التفاصيل، ولم يجرؤ على مهاجمة الكل. وهكذا أصبح ولسن يحتلُّ بالتدريج مكانةَ زعيمٍ لمعارضة لم تُحاوِل أن تقضي على المثالية تمامًا بوضع مذهب في العالم مضادٍّ للمثالية، ولا يقلُّ عنها شمولًا، وإنما حاولت زعزعتها بسلسلة من الضربات المُنفصلة المسدَّدة بإحكام، وكان مما زاد من فعالية هذه المعارضة ووَقعها في النفوس، أنها أتت من مُعسكر المثالية ذاته، ومن داخل جدران أكسفورد.

ولنُوضِّح هذا في حالة نظرية المعرفة عند ولسن؛ فمن الأمور التي كان مُقتنعًا بها أشد الاقتناع، أن الفلاسفة يُحاولون تفسير أشياء عديدة هي بطبيعتها غير قابلة للتفسير، فكثير ممَّا هو نهائي ultimate في تجربتنا معقول تمامًا في ذاته. وهكذا فإنَّنا نكون قد أخَذنا على عاتقنا مهمَّة باطلة تمامًا إذا حاولنا تفسير مثل هذه الأشياء النهائية بأيِّ نوع من العلاقات أو المظاهر التي تتبدَّى عليها؛ فمن المُمكن أن يكون الشيء معقولًا دون أن يكون قابلًا للتفسير؛ أي إنه يفسر ذاته دون علاقة بأي شيء آخر. وهذا ينطبق بوجهٍ خاصٍّ على نظرية المعرفة؛ فالمعرفة في رأي ولسن واقعة نهائية لا يُمكننا أن نأتيَ لها بمزيد من التحليل أو التعريف، وحتى محاوَلة تفسيرها تُخفي مُغالَطة لأنها دائمًا تفترض مقدمًا ما ينبغي تفسيره؛ فالمعرفة معرفة فحسب، ولا شيء غير ذلك، وليس هناك آخر الأمر ما يُسمَّى بنظرية المعرفة، أو هي على الأقل لا توجد بالمعنى القائل إن من الممكن بوساطتها تحديد أو تفسير طبيعة المعرفة. ولقد كان ولسن يرتاب في كل نظرية من هذا النوع، وبين أن معنى المعرفة يفوتها كلَّما حاولت أن تفسرها؛ فهي تقول إن المعرفة تكوين نسخة لموضوع، أو تمثُّله أو تركيبه. ولكن ما الذي نكتسبه من هذا؟ ألا ينبغي أن تدرك النسخة أو التمثل أو التركيب بدورها في المعرفة، وهلا يُؤدِّي ذلك إلى مجرَّد تكرار للصعوبة بدلًا من تذليلها؟ وسواءٌ أكنَّا نعرف الصورة أم الشيء أم أي شيء آخر، فإنا نَفترض المعرفة في ذاتها مقدمًا على الدوام، ولا نُقدِّم تفسيرًا لها.

وعلى ذلك فالمعرفة ظاهرة فريدة في نوعها، وهي واقعة نهائية غير قابلة للتحليل. وهناك تحديدات أخرى مُعيَّنة لها، كالإدراك الحسي والفكر والحكم. ولكن هذه لا تَستطيع تفسير المعرفة، بل يُمكنها وصفها في نواحٍ معيَّنة فحسب.

ويرفض ولسن أولًا الرأي المثاليَّ القائل إن المعرفة خلقٌ لموضوع؛ فهو يرى أننا لا نُغير الموضوع على الإطلاق إذا وصلنا إليه بالإدراك الحسي أو المعرفة، فممَّا يَتنافر مع فكرة المعرفة، أن تُمارس الذات أي نوع مِن الفاعلية على الموضوع، أو أن يمرَّ الموضوع

بأي نوع من التغيُّر بفضل الذات؛ فمن المستحيل أن تكون المعرفة شيئًا ذاتيًّا محضًا، ينتج الموضوع من ذاته، ولا يكون إدراك الموضوع مُمكنًا إلا بقدر ما يكون لما يُدرك وجود مُستقِل عن فعل الإدراك، تلك مقدمة ضرورية وشرط لا غنى عنه في كل الأفعال المعرفية. وعلى ذلك فالمعرفة كشف لعلاقات واقعية وإماطة اللثام عنها. وليسَت تغييرًا لهذه العلاقات أو إحداثًا لها، ويحدث هذا الكشف بالإدراك المباشر لما يُوجد حقيقة، لا عن طريق أية صور مُتوسِّطة؛ لذلك يرفض ولسن نظرية النسخ، فأنا أعرف الواقع لأني أدركه مباشرةً، ولأن الواقعة تقف في مواجهتي بلحمها ودمها. وليس الحكم المعرفي هو الواقعة ذاتها أو أية صورة للواقعة ولا إدراكًا لمثل هذه الصورة، وهو أبعد ما يكون عن الإدراك المَحض بوصفه حالة ذاتية خالصة، وإنما هو إدراك للواقعة من حيث هي حقيقة فحسب. وهذا يوضح أبرز سمات هذه النظرية الواقعية في المعرفة، وإن يكن علينا أن نُؤكد أن آراء ولسن لا يُمكن أن تثبت في أي مذهب جامد ضيق الحدود؛ فهو يكتفي بإيضاح الاتجاه الذي تسير فيه آراؤه، والذي وصل إليه بتحليل المشكلة فحسب، وهو الاتجاه الذي أثَّر به في بعض تلاميذه. وعلى أية حال فإن ولسن كان يُعَد — في سنواته المتأخِّرة — المقابل الواقعي لمثالية أكسفورد؛ وبالتالي إحدى القوى التي تَعمل ضدَّها.

كذلك خشي ولسن أن يُضفيَ على أفكاره صبغة نهائية في مجال المنطق، وهو مجال نشاطه الخاص، فسلسلة محاضراته العظيمة في هذا الموضوع، وهي السلسلة التي لم يستطع ناشرُ أبحاثه أن يجمعها إلا بعدَ جهد جهيد، تتركنا دون أن نكاد نُكوِّن اتجاهًا واحدًا واضح المعالم، وهي أشبه بتكوينٍ جيولوجي تَمتزج طبقاته المُتعدِّدة بعضها ببعض أحيانًا، وتتراكَم بعضها فوق البعض أحيانًا أخرى، ونستطيع أن نَلمس في هذه المحاضَرات تأثير لوتسه، الذي كان ولسن تلميذًا له، وكذلك تأثير أوبرفك، الذي أكَّده ناشرها فاركهارسن. ومن المؤكَّد أن ولسن — الذي كان عالمًا بارزًا في الدراسات الكلاسيكية، وخبيرًا بفقه اللغة والتفسير معًا — قد تعلَّم الكثير من اليونانيِّين، ولا سيما أرسطو، كما تتلمذ في مدرسة كانْت. ولكن هذا كله لا يعني الكثير في حالة رجل كان مُستقلًّا تمامًا في أفكارِه، وكان يَعتمِد على نفسه اعتمادًا كاملًا. وعلى أية حال فقد حاول ولسن أن يُحقِّق للمنطق استقلالًا كاملًا عن علم النفس، أي أن يُحرِّره من كل اعتماد على ذاتية المفكر، أو من أي تداخُل مع وجهات النظر السيكولوجية، وإن لم يكن قد نجَحَ في ذلك كل النجاح … ومن جهة أخرى فقد أكَّد العلاقة الوثيقة بين المنطق والرياضة البحتة (وقد كان هو نفسه رياضيًّا متعمِّقًا، وكان ذهنه حافلًا بأفكار أصيلة، وإن تكن شاذَّة)،

واعترف بالأهمية العُظمى لصور اللغة في التفكير المنطقي، ورأى أن الاستخدام اللغوي الشائع يَحوي من المنطق أكثر كثيرًا ممَّا تحويه عدة نظريات دقيقة محملة بالمصطلحات الفنية؛ لذلك آثر أن يُعبِّر عن نفسه بلغة الناس العاديِّين، وتجنب كل مباهاة بعلمه، وكل مصطلحات فنية معقَّدة. وفضلًا عن ذلك فقد كان يؤمن بأهمية وضع الأسئلة الصحيح، وإيضاح الوقائع، بوصفه شرطًا أساسيًّا لكلِّ بحث منطقي مُفيد، والأهم من هذا كله أنه لم يُغمَد حسام القتال في هذا الميدان بدورِه، وكان دائمًا يتعقَّب المغالَطات والأسئلة الباطلة، والتفكير الغامض المُختلَط، وكان الهدف الرئيسي لهجومه هو المدرسة الهيجلية الجديدة في أكسفورد، وما ابتدعتْه من نظريات. وقد هاجم بإصراره وتحمُّسه المأثورين: مذهبي برادلي وبوزانكيت في الحكم بوجهٍ الخاص، وكان يُريد استبعاد لفظ الحكم من مجال المنطق نهائيًّا؛ لأنَّ هذا اللفظ يتضمَّن طريقتَين مختلفتَين تمامًا في التفكير، هما المعرفة knowing، والظن opining، وفي رأي ولسن أن هذَين الاثنَين ليسا مُنتمَيين إلى عملية منطقية واحدة تُوجد فيها درجات أو مراحل مُتفاوِتة لليقين، تنتقِل الواحدة منها بسهولة إلى الأخرى، وإنما هما مُنفصلان من حيث المبدأ؛ إذ إنَّ المعرفة ترتبط أساسًا باليقين المطلَق، على حين يرتبط الظن دائمًا بعنصر من اللايقين تتفاوَت أهميته. وعلى ذلك فلفظ «الحكم» لا يُؤدِّي إلا إلى الخلط؛ لأنه يَبقى على الاعتقاد الواهم بوجود نوعٍ من الرابطة بين هاتَين الطريقتَين المُتباينتَين تمامًا في التفكير. وفضلًا عن ذلك؛ فحتى لو أمكن إيجاد معنًى محدَّد بوضوح لفكرة الحُكم. فليس في وسعنا أبدًا إيجاد تعريفٍ نهائي للحكم. فإذا قلنا — مثل برادلي وبوزانكيت — إنه علاقة بالواقع. فعلينا أن نتساءل عن العلاقة التي يُكوِّنها. وليس لهذا السؤال من جواب سوى أنها علاقة الحكم. وهكذا فإن كل ما نفعله هنا هو أن ندور في حلقة، وعلى ذلك فإن ولسن يرى أن المسألة الرئيسية في المنطق والمجال الحقيقي له ليس الحكم وإنما الاستدلال، وهو يرى — مثل أرسطو — أن فكرة التقرير apophansis تسبق فكرة الاستدلال، فبدلًا من فكرة الحكم، التي هي فكرة لا صلة لها بالمنطق، ينبغي أن تكون لدينا نظرية في الصورة العامة للتقرير في أنواعه المُتعدِّدة. وهذا هو تفسير عنوان سلسلة محاضراته «التقرير والاستدلال». أما تفاصيل هذا المنطق فلا مجالَ هنا لبحثها، والذي يُهمنا هو أن ولسن قد أبدى في هذا المجال بدوره — كما أبدى في كل مجال آخر — قدرة عظيمة على التفكير الصارم الدقيق، الذي كان حقًّا مفرطًا في التنقيب عن العيوب وتلمُّسها في كثير من الأحيان. ولكنه كان دائمًا نزيهًا واضح المعالم.

أتباع كوك ويلسون

ترك تدريس كوك ولسن في أكسفورد آثارًا عديدة في الفكر الإنجليزي الحديث. ولكن ليس من السهل تلخيص تأثيره؛ لأنه لم يترك مذهبًا محدَّد التعاليم، له نتائج نهائية يسهل نشرُها، وإنما ترك طريقة خاصَّة في التفلسُف فحسب. ولقد ظهر في أكسفورد ذاتها، حتى في أثناء حياته، نوع من التراث المنسوب إلى ولسن، وما زال هذا التراث حيًّا. وقد واصلت هذا التراث جماعة صغيرة من المفكرين، ما زال معظمهم يعلم ويعمل في جامعة أكسفورد، ولكنا لا نستطيع أن نقول: إنه قد تكوَّنت مدرسة بالمعنى الصحيح؛ إذ لا يوجد هيكل ثابت من المبادئ التي يُمكِن نقلها من شخصٍ إلى آخر، وأقصى ما يُمكِن أن يُقال بوجوده هو نوع من التفلسُف بطريقة مشتركة sumphilosophein، ما زال يُواصِل برُوح ولسن وأساليبه في التفكير، وتواجه المؤرِّخ صعوبة أخرى هي أن هذا النوع من التفلسُف أقوى بكثير في التعليم الأكاديمي منه في الإنتاج التأليفي، فهؤلاء المُفكِّرون يشاطرون أستاذهم نفوره من صياغة الأفكار وتثبيتها على نحوٍ نهائي بالكتابة؛ لذلك فإنَّ العرض الذي أقدمه لهم يغدو عسيرًا لقلَّة مؤلفاتهم، ولا سيما في حالة أولئك الذين يقفُون خارج الحركة، والذين قدَّم هذا العرض من أجلهم.

ونستطيع أن نذكر — من المُفكِّرين الذين ينتمُون إلى تراث ولسن — الأسماء التالية — مع التحفُّظات اللازمة: برتشارد H. A. Prichard (وُلد في ١٨٧١م)[٦] الذي كان أستاذًا للفلسفة الأخلاقية وزميلًا في كلية «ترينيتي» (وتقاعد في ١٩٣٧م)، وجوزيف H. W. B. Joseph (وُلد في ١٨٦٧م)،[٧] وكان زميلًا في «نيو كوليدج New College» ومحاضرًا في الفلسفة (وتقاعَد في ١٩٣٢م)، والسير و. د. روس W. D. Ross (وُلد في ١٨٧٧م)، وكان عميدًا لكلية أرييل Oriel ومحاضرًا في الفلسفة في أكسفورد، ور. أ. آرون R. I. Aaron (ولد في ١٩٠١م)، الأستاذ بكلية ويلز الجامعية في آبريستويث Aberystwyth.

أما برتشارد — الذي كان ارتباطه بتفكير ولسن أوثق من ارتباط الآخرين — فلم ينشر حتى الآن سِوى كتاب واحد، هو «نظرية المعرفة عند كَانْت Kant’s Theory of Knowledge»، الذي عرض فيه نظريته الخاصة في المعرفة، ولم يَنشر غير ذلك سوى

[٦] وتُوفِّي عام ١٩٤٧م. (المترجم)

[٧] وتُوفِّي عام ١٩٤٣م. (المترجم)

بضع مقالات في مجلات دورية، ومحاضَرة افتتاحية (بعنوان، «الواجب والمصلحة Duty & Interest») ناقش فيها المشكلات الأخلاقية؛ فالرأي القائل بوجود الأشياء الخارجية مستقلَّة عن الوعي، وبأنها تعرف بالإدراك الحسي مباشرةً، هذا الرأي يكون الأساس الواقعي الذي اشترك فيه برتشارد مع ولسن ومع كثير من الواقعيِّين المُحدَثين، وكان موقفه من كل الأبحاث في المعرفة شكاكًا كموقف أستاذه؛ إذ إنَّ اضطلاع المرء بتكوين نظرية في المعرفة دون أن يكون قد عرف من قبل ما هي المعرفة، فيه من الحماقة مثل ما في محاولة تعلُّم السباحة دون النزول في الماء؛ فالبحث في المعرفة يُحقِّق ذاته دائمًا في فعل المعرفة، وكل نظرية في المعرفة ينبغي أن تأخُذ هذا بعين الاعتبار، ورغم أن الحذر أمر مُستحب في هذا المجال، فإن برتشارد يُبدي من الثقة والتأكيد في عرض آرائه أكثر مما أبداه ولسن، ويتَّضح ذلك في تحليله للإدراك الحسي، وهو التحليل الذي تَنبثِق منه نظرية المعرفة؛ فالإدراك الحسِّي موضوعي بالمعنى الدقيق؛ أي إنه إدراك مباشر للموضوع لا لمظاهره. فإذا أدركنا «شيئًا أحمر»، فإنا نعلم أن موضوع الإدراك حقيقي، كما نعلم أنه في طبيعته العامة مكاني، حتى دون أن تكون لدينا معرفة بعناصره المتعدِّدة. ولكن هل يَنتمي ما يُسمَّى بالكيفيات الثانوية (كاللون والصلابة والدِّفء) إلى الموضوع أيضًا، كما يفترض الملاحظ الساذج، أم إنها ذاتية؟ يرى برتشارد أن القول الأخير هو الصحيح، فليس اللون — مثلًا — صفة حقيقية للشيء، وإنما هو يفترض ذاتًا مدركة. وليس له وجود خارج هذه الذات، والبرهان الذي يأتي به برتشارد على اعتماده هذا على الذات برهانٌ منطقي فحسب، فذاتية الكيفيات الحسية جزء لا يتجزَّأ من تصوُّرها؛ أي إن من المستحيل التفكير فيها إلا على أنها علاقة ما بالذات، ولما كان هذا أمرًا واضحًا تمامًا. فلا حاجة بنا إلى الإهابة بالتجربة في هذا الموضوع. وهكذا يتمُّ البتُّ في مسألة هامة من مسائل نظرية المعرفة عن طريق الفكر الخالص، ولما كان ولسن وأتباعه قد دأبوا على تفضيل مثل هذا النوع من الحُجَج، فإنه يحق لنا أن نُسمي هذا الاتجاه اتجاهًا إلى المعقولية. وفي هذا نجد فارقًا أساسيًّا بين الموقف الواقعي لمدرسة ولسن وبين موقف الواقعية الجديدة.

ويستتبع القضاء على موضوعية المُعطيات الحسية وارتباطها الضروري بالإدراك، نتيجة أخرى تُهدِّد في النهاية بهدم أسس المذهب الواقعي تمامًا؛ فمِن الواضح أن الشعور بالطابع المكاني للأشياء، وهو الشعور الذي تدرك فيه الكيفية الأولية (primary) للمكانية على أنها أساسية لواقعية الشيء، ليس في واقع الأمر مُرتبطًا بالإدراك الحسي، وإنما هو ضرورة فكرية؛ ففي كل حكم للإدراك الحسِّي يكون للمكانية (وبالتالي للواقعية أيضًا)

دور منذ البداية. وعلى ذلك تكون المكانية مُفترضة مقدمًا، ولو شئنا الدقة في التعبير لما كان في وسعنا القول إن الأشياء مكانية، وإنما الأصح أن نقول: إن مِن واجب الفكر أن يعدَّها مكانية، بقدر ما تكون مدركة. وإذن فمكانيتها أولية (a priori)، وهي ليست معطاة لنا في العملية الإدراكية أو بطريقة تجريبية، وإنما نصل إليها بالحدس المباشر، ومثل هذا يصدق على واقعيتها، التي تعدُّ المكانية أهم مميزاتها. وهنا نجد أن برتشارد — حين اعترف بالأسس الأولية (a priori) للتجربة — قد تجاوَز موقفه الأصلي كثيرًا، ورغم أنه هنا يَسترشِد بطريقة أعمق في التفكير، فإنه يُعرض للخطر نفس المبدأ الذي حرصَ على إثباته؛ أعني الحل الواقعي لمشكلة المعرفة.

وليس في وسعنا أن نخوض تفاصيل بحث برتشارد للمُشكلات الأخلاقية، وكل ما أستطيع أن أقوله هو أن مقاله: «هل تَرتكِز الفلسفة الأخلاقية على خطأ؟» (في مجلة Mind، المجلد الحادي والعشرين، ١٩١٢م)، قد أثار في الآونة الأخيرة نقاشًا حاميًا مُثمرًا إلى أقصى حدٍّ، اشترك فيه أساسًا مُفكِّرُو أكسفورد، وهو نقاش يبدو أنه قد تبلور في موقف جديد من بعض المشكلات الأخلاقية الخاصة. ولقد اجتذب «أخلاقيُّو أكسفورد» — الذين كانوا هم مصدر هذه القوة الدافعة الجديدة — انتباهًا كثيرًا؛ غير أنَّ هذه الأمور لم تَتخذ بعدُ قوامًا أو شكلًا محددًا، بحيث يصعُب على مُؤرِّخ الفلسفة معالجتها.

كذلك تأثَّر جوزيف بطريقة ولسن في التفكير تأثرًا واضحًا، وظهرَت آثار هذه الطريقة واضحة فيه؛ غير أنه ابتعدَ عن أستاذه، وعرض أفكاره بطريقة أكثر استقلالًا من برتشارد، كما أن ذهنه كان أكثر من ذهن برتشارد تفتحًا للمُؤثرات الخارجية، وأكثر انطباعًا بها، ويتَّضح ذلك في كتابه الأول «مدخل إلى المنطق Introduction to Logic» (١٩٠٦م، الطبعة الثانية، ١٩١٦م)؛ فهذا الكتاب المدرسي المُمتاز الواسع الانتشار، الذي يُعَد أفضل كتاب بين كتب أخرى عديدة مُماثلة، يعرض منطقًا صوريًّا على أساس أرسطالي، وينتفع من الأبحاث المنطقية المُتأخِّرة التي قام بها زيجفرت ولوتسه وبرادلي وبوزانكيت، وأخيرًا وليس آخرًا: كوك ولسن، وإذا كان جوزيف يَدين بأعظم الفضل لأستاذه كوك ولسن، الذي أخذ جوزيف عنه الدقَّة في الاستدلال والبراعة في التحليل وتوضيح الأفكار، فإنَّ دينه الذي يَلي ذلك مباشرةً في الأهمية كان للهيجليِّين، ولا سيما فيما يتعلَّق بالمسائل الرئيسية المتعلِّقة بالمبدأ، ففكرته القائلة: إنَّ المنطق لا يُمكن أن يكون مُستقلًّا، وإنما ينبغي أن يرتبط آخر الأمر بالميتافيزيقا، هي فكرة تتجاوَز النزعة الشَّكلية عند ولسن بكثير، وتسير في اتجاه مذهب المُطلق، وإلى هذا الحد يُمكن القول:

إن منطق جوزيف كان مواصلة لتراث أكسفورد القديم، وكان مُقابلًا حقيقيًّا للمنطق الرياضي في كيمبردج، وهناك أفكار أخرى هيجلية أو هيجلية جديدة نجدها لدى جوزيف، هي مناقشته لفكرة النمو development التي كانت موجَّهة ضد النزعة البيولوجية عند سبنسر وخلفائه، ومحاولة تفسير التطور تفسيرًا مثاليًّا.

ويتبدَّى في نظرية المعرفة عند جوزيف نفس التذبذب الذي يظهر لدى برتشارد بين الواقعية والمثالية، وهو تذبذُب يُمكن أن يرد بدوره إلى تأثره بولسن سواء في نقطة بدايته أو في منهجه؛ فهو أيضًا يبدأ بافتراض أن الإدراك الحسي إدراك مباشر لموضوعات مكانية توجد مُستقلة عن فعل الإدراك؛ غير أن التحليل النقدي المستمر يظهر استحالة هذا الافتراض بالتدريج؛ فمن الواضح أن الكيفيات الثانوية ليست هي وحدها التي ترتبط بفعل المعرفة ارتباطًا ضروريًّا، بل إنَّ الكيفيات الأولية تماثلها في هذا. وهكذا ينشأ صراع بين الاتجاهَين الواقعي والعقلي rationalistic يظهر بوضوح في مشكلة المكان، كما هي الحال عند برتشارد، فالواقعية تقتضي مكانية الموضوع واستقلاله عن إدراكنا حسيًّا له؛ غير أن المعقولية Rationalism تُلقي ظلًّا من الشك حول ما يفترض وجودَه في التحديدات المكانية من استقلالٍ عن الوعي. وهذا يصدق على الكيفيات الأولية الأخرى، كالمقاومة والعظم magnitude، وهكذا ينتهي جوزيف بدوره إلى هدم موقف ولسن، ويجد نفسه مُضطرًّا إلى اتخاذ موقف فريد من المواقف الفكرية المثالية بالتدريج، بل إلى اتخاذ مواقف فكرية أقرب إلى أفلاطون منها إلى كانت. وهكذا لم يكن أكثر توفيقًا من برتشارد في حل مشكلة المعرفة.[8]

ويتبدَّى نفس موقف جوزيف هذا من رُوح التراث المثالي. ولكن ليس من نصِّه، في كتاب صغير عن الأخلاق («بعض مشكلات أخلاقية Some Problems of Ethics»)، ظهر في ١٩٣١م، ويَرتبط بالمناقشة التي ذكرنا منذ قليل أن برتشارد قد أثارها بشأن المسائل الأخلاقية. وقد اشترك في هذه المناقشة إلى جانب برتشارد، جوزيف، وفيلد G. C. Field،

[8] انظر مقالاته: «التفسير النفسي لنمو الإدراك الحسي للموضوعات الخارجية The Psychlogical Explanation of the Development of the Perception of External Objects» (في مجلة Mind، المجلدين ١٩، ٢٠ سنة ١٩١٠م، ١٩١١م) و«شغل المكان On Occupying Space»، نفس المرجع، المجلد ٢٨، سنة ١٩١٩م، وبحثه «مقارنة بين مثالية كانت ومثالية باركلي A Comparison of Kant's Idealism with that of Berkeley» في «أعمال الأكاديمية البريطانية»، المجلد ١٥، ١٩٢٩م.

وقبل هؤلاء جميعًا: العلامة الأرسططالي المشهور، السير و. د. روس W. D. Ross؛ وذلك في كتاب عنوانه «الحق والخير The Right & the Good»[٩] ولم يكن الجهد الذي بُذل في هذه المناقشة مُتجهًا إلى بناء مذهب أخلاقي، بقدر ما كان متَّجهًا إلى تحليل تصورات أخلاقية أساسية معيَّنة وإيضاحها، على نحو ما فعل مور G. E. Moore، الذي ارتبط به «رُوس» عن طريق الإعراب عن اتِّفاقه معه أحيانًا، واختلافه معه أحيانًا أخرى، ولكي نُقدم فكرة عن المسائل التي نُوقِشت في دائرة «أخلاقيي أكسفورد Oxford Moralists» ينبغي أن نذكر بعض الموضوعات التي عُولِجَت في كتابات جوزيف وروس؛ فهي الأفعال القويمة rightful والأخلاقية والفعل الباعث والصواب rightness والخيرية والواجب والرغبة ومعنى الحق والخير وعلاقتهما المُتبادَلة، وإلى أي الموضوعات تنتمي هذه الصفات ودرجات الخير والخير أخلاقيًّا ... إلخ، ولو أطلقنا على هذه الأخلاق اسم الأخلاق الحدسية، لما كان في ذلك وصفٍ دقيق لها؛ إذ إن الصفة المُميزة لها هي كونها لا تلتزم بوجهة نظر محدَّدة، وإنما تهتمُّ أساسًا بالمشكلات بما هي كذلك؛ أي بإيضاح التصورات ووصف الظواهر.

وأخيرًا ينبغي أن نُشير إلى مناقشة لمشكلة المعرفة، ترتدُّ إلى أفكار ولسن مباشرةً، وذلك في كتاب «آرون Aaron» «طبيعة فعل المعرفة The Nature of Knowing» (١٩٣٠م)؛ ففي هذه الدراسة التي كُتِبَت بدقة وإحكام، يتناول آرون بوجه خاص الوجه الذاتي للمُشكلة، أي الفعل الذي تحدث به المعرفة، ويتَّفق مع كوك ولسن على أننا نكون فيه إزاء شيء أصلي فريد في نوعه من كل الوجوه، لا يُمكن فهمه إلا بذاته. وعلى ذلك فكل تعريف أو تفسير لهذا الفعل ينبغي أن يدور في حلقة. وينبغي دائمًا أن يرجع إلى ما يستحيل تعريفه، وكل ما يُمكننا أن نفعله للكشف عن طبيعته هو تقديم وصف واضح دقيق له، ينبغي أن يكون في البداية خاليًا من جميع التعقيدات الميتافيزيقية أو غيرها، ونتيجة هذا البحث هي أن المعرفة ليست إلا إدراكًا حدسيًّا للواقع؛ فهي شيء بسيط مباشر تمامًا، متميز عن كل فعل روحي آخر، ومُتماثل دائمًا حيثما كان. وليس في إمكاننا أن نسمي هذا الفعل عملية، رغم أنه قد يكون مسبوقًا بعمليات نفسانية من أنواع شتى، وما إن يبدأ هذا الفعل حتى يكون أشبه بوميض البرق الوضَّاء، الذي ينار به مضمون واقعي على

[٩] استعرض مويرهيد هذه المناقشة في كتابه «القاعدة والغاية في الأخلاق Rule & End in Morals» ١٩٣٢م.

الفور. وعلى ذلك فليست المعرفة — بما هي كذلك — معرَّضة للخطأ، وإنما هي معصومة منه فحسب، وحيثما يظهر الخطأ، يكون قد انزلق إليها من مسارب أخرى. وهكذا فرغم أن «آرون» قد اتخذ نقطة بدايته، في بحث هذه المشكلة، من أفكار كوك ولسن الأساسية، فإنه قد عرضها بطريقة مستقلة، وأوضح بعض أوجهها الجديدة الهامة.

الفصل الرابع

الواقعية الجديدة

ليست الواقعية الجديدة حركة متكاملة الأطراف كالمثالية الجديدة، أو كالبرجماتية بمعنى معيَّن، وإنما هي حركة ما زالت في دور التغير، وما زالت تتصف بإمكانية النمو التدريجي، وما زال مجال مشكلاتها مفتوحًا في جميع الاتجاهات؛ فهي فلسفة الوقت الحاضر، وبقدر ما يُمكننا أن نتكهَّن بالمستقبل، فستظلُّ هي السائدة في التطور المقبل، أو ستلعب فيه — على الأقل — دورًا رئيسيًّا. وإذن فلم يَحِن بعدُ وقت كتابة تاريخها، وليس أمامنا إلا أن نقتصر على تحديد مجال الحياة العقلية الذي سيطر عليه هذا المذهب، وبيان خصائص أهم النتائج التي أنجزتها، ووضعها في إطارها الخاص.

ولسنا بحاجة إلى الإطناب في رواية تاريخها؛ فهي أقرب التطورات عهدًا في الفلسفة الإنجليزية، ورغم أنها ظهرت في وقت مُقارب لظهور المذهب البرجماتي؛ فقد كان لهذا المذهب الأخير تاريخ أسبق في الأرض الأمريكية، وهو في عمومه ينتمي إلى ما وراء المحيط الأطلسي أكثر مما يَنتسِب إلى أوروبا؛ فهو لم يلعب في إنجلترا إلا دورًا قصيرًا، بوصفه مذهبًا أجنبيًّا، ولم تتغلغل جذوره فيها. أما الواقعية الجديدة فهي نبتة إنجليزية أصيلة، كانت في نموِّها متمشية تمامًا مع تراث الفلسفة الإنجليزية الأصيلة أو القومية، ورغم أنها قد تغلغلت أيضًا عبر المحيط، فإن إنجلترا هي تربتها الأصيلة، والصفة التي تفرق بينها وبين الحركة المثالية الجديدة أو الحركة البرجماتية، هي أنها قد انبثقت من هذه الأرض الإنجليزية، على حين أن الأخريين مُستوردتان، مهما كان الأمر، الأولى من ألمانيا والثانية من أمريكا. ومن المؤكد أن مُعظم الإنجليز أنفسهم لا يعترفون بصحة هذا القول، ولا سيما فيما يتعلَّق بالمثالية، فهم يذهبون إلى أنها تكملة لما يُسمونه بالتراث المثالي، الذي يرجع إلى عهدٍ سحيق في القدم، والذي لا تعدُّ المثالية الجديدة الراجعة إلى أصول كَانْتية وهيجلية إلا آخر حلقة فيه؛ غير أن الوقائع التاريخية لا تؤيد هذا الرأي. صحيح أنه لا يمكن القول إن

التفكير المثالي غريب عن الإنجليز. ولكن كل ما يمكن قوله هو أن هذا الفكر، حيثما بدأ نتاجًا محليًّا أصيلًا، كان يصطبغ (ولا بدَّ أن يظلَّ يصطبغ) بتلك الصبغة الخاصة الملائمة للطبيعة الإنجليزية، وأوضح مثل على ذلك: فلسفة باركلي؛ غير أن الطبيعة الإنجليزية لا تتناسَب مع ذلك الأسلوب الألماني الذي كان هو الطريقة الكلاسيكية للتعبير عن المثالية في العصر الحديث، كما أنها أقل تناسبًا بوجه خاص، مع ذلك الأسلوب الهيجلي الذي آثر الفكر الإنجليزي أن يأخذ به في عهد إحيائه في نهاية القرن الماضي. ومما له دلالته العميقة، أنه قد ظهرت على التو، حتى بين صفوف الهيجليين الإنجليز، قوى تهدف إلى استبعاد هذا الأسلوب، والمناداة بحقيقة مثالية على صورة أكثر ملاءمة للشعور القومي.

وبفضل الواقعية الجديدة عادت الفلسفة الإنجليزية إلى ديارها من جديد، ورجعت إلى تراث كان له طريقه المتَّصل من أيام عصر النهضة، وظل حيًّا حتى يومنا هذا، وإن يكن قد أُقصيَ حينًا عن مركزه الرئيسي (في الثلث الأخير من القرن الماضي، على يد المثالية الجديدة). وينبغي أن نلاحظ أن هذه العودة إلى المسالك القديمة لم تَحدُث بفضل حركة استئناف واعية صريحة للتراث، وإنما اتخذت شكلًا مستقلًّا عن الأفكار القديمة في كل مظاهرها. وعلى ذلك فإنا لا نكون متناقضين مع أنفسنا إذا نظرنا إلى الواقعية الجديدة على أنها تجديد أصيل في الفكر الإنجليزي؛ ذلك لأنها عندما ظهرت، كان التراث القديم قد دخل طريقًا لا مخرج منه، وإن لم يكن ذلك التراث قد انقطع تمامًا، ولما لم يكن أحد من أصحاب الحركة الجديدة يُفكر في ربط آرائه بالماضي (وأعني بالماضي: الفلسفة التطوُّرية قبل كل شيء) ولما لم يكن هناك إحياء للصور القديمة للتراث، فإنا نجد أنفسنا بالفعل إزاء اتجاهٍ فكري جديد مُشابه لما حدث قبله بثلاثين عامًا، عندما ظهرت الحركة المثالية فجأة. ولقد كان استئناف التراث الإنجليزي راجعًا إلى أسباب داخلية أكثر مما كان راجعًا إلى أية قوة دافعة خارجية، وانبثق بالسليقة أكثر مما انبعث عن قصد متعمَّد؛ وهكذا فإن التفكير الذي بعثت فيه الواقعية الجديدة نشاطًا متجددًا، لم يرجع بأنظاره إلى أصوله السابقة ويدرك عن وعي كامل ارتباطه بالماضي إلا فيما بعدُ. ومن هنا نجد أن الإحياء قد استلهمَ رُوح العصر الكلاسيكي للفلسفة الإنجليزية أكثر مما استلهم روح مُقلِّديه في القرن التاسع عشر. وعلى ذلك فإن الواقعية الجديدة تنطوي على إعادة للتراث الإنجليزي الحقيقي، واستمرارٍ لما تجسم بأنقى صوره في المذاهب الكلاسيكية الكبرى التي امتدت من لوك إلى هيوم وريد، وإن لم تكن هذه الحركة قد أدركت ذلك عن وعي في البداية (بل إنها في بعض الأحيان لم تُدركه حتى فيما بعدُ)، وبعبارة أخرى: فقد كانت هذه الحركة

استمرارًا لما يسمى بـ «الفلسفة الإنجليزية»، ويفهم بهذا الاسم، الذي هو أوجز تعبير عنه. وينبغي أن يُفْهَم مما قلناه أن هذه الحركة إحياء فعليٌّ ونهضة فلسفية أصيلة، وليست مجرد معالجة لمادة قديمة أو تنميق لها، وسوف يظهر هذا بكل وضوح في بحثنا التالي لها.

وهناك نقطة أخرى ينبغي تذكُّرها إذا ما شئنا تكوين فكرة واضحة عن الموقع التاريخي لهذه الحركة، فلم يكن مِن قبيل المصادفة أن الفكرة الجديدة قد ظهرت بوضوح في نفس الوقت الذي توقفت فيه الحركة المثالية الإنجليزية بعد أن استنفدت معظم إمكانياتها، وتزداد أهمية هذه الحقيقة إذا أدركنا أن الواقعية الجديدة كانت تهاجم صراحةً في تصريحاتها الأولى (وكذلك في كثير من تصريحاتها التالية أيضًا) روح المثالية ومنهجها، وحاولت أن تستبدل بها شيئًا جديدًا كل الجدة، مختلفًا كل الاختلاف؛ فقد تزعمت الجبهة الجديدة التي شنَّت، بالتحالف مع المذهب البرجماتي ومُؤثرات أجنبية أخرى، هجومًا عامًّا على المواقع المثالية، وأرغمتها على التقهقر باستمرار، وقهرتها آخر الأمر قهرًا يكاد يكون كاملًا. وقد بدأ هذا الهجوم المركز على القوة الأجنبية الدخيلة، كما كان أعضاء المعسكر الفلسفي الجديد ينظرون إلى المثالية الألمانية، ولا سيما في فرعها الهيجلي، عند حوالي نهاية القرن الماضي، فإلى جانب الكتابات الأولى التي ظهرت لبرتراند رسل في حوالي ذلك الوقت، ظهر مقال لمور بعنوان «تفنيد المثالية» (في مجلة Mind، عام ١٩٠٣م) كان هو الذي أطلق صيحة الحرب من جانب الواقعية الجديدة، وكان هذا العنوان أشبه بكلمة السر التي سرعان ما تداولها المفكرون الآخرون. ورغم أن حدة التضاد بين الواقعية والمثالية قد خفت على الدوام بمُضيِّ الوقت، وأن الحركة الجديدة لم تتفرغ للخلاف والجدل (كما فعلت البرجماتية) بقدر ما كرست جهودها لبحث المشكلات؛ فقد استمرَّ الاتجاه المعادي للمثالية وما زال واضحًا حتى وقتنا هذا.

واليوم تُسيطِر الواقعية الجديدة، والقوى التي أطلقتها من عقالها، على ميدان الفلسفة، غير أن الحركة لا تخضع اليوم لمبدأ موجَّه أو لقيادة واحدة. فلا يُمكن القول إنها مطَّردة من أية ناحية، سواء في منهجها أو في ميدان بحثها أو في أهدافها أو في ترابطها الباطن، فقوتها لا تتركز في مناعة تحصيناتها، وإنما في تفتحها لما هو جديد، ولا تنحصر في وحدتها، وإنما في تعدُّد ألوانها وتنوعها، وهي حافلة بالتوتُّرات والتعارضات الباطنة، وبمظاهر التباين والافتقار إلى الاطراد، وهي ما زالت سائرة في الطريق من كل ناحية، وإن كنا لا نزال غير واثقين من الاتجاه الذي تسير إليه، ومما إذا كانت اتجاهاتها ستتشعَّب أم لا.

ولزام علينا — قبل أن نتحدَّث عن مختلف ممثلي هذه الحركة الفكرية الجديدة — أن نعرض بإيجاز خصائصها العامة؛ إذ إن العنوان المقتضب ف «الواقعية الجديدة» لا ينبئنا عنها بشيء، ف «الواقعية الجديدة» تعبير يُطلَق أساسًا على نظرية المعرفة الجديدة، التي أعطت الحركة قوتها الدافعة وما زالت تكون أساسها حتى اليوم. ولقد كانت المشكلة التي عولجت من جديد هي مشكلة الإدراك الحسي التي تركَّز حولها اهتمام المفكرين الإنجليز بوجه خاص، فكانت النتيجة أن ظهرت — وما زالت تظهر — سلسلة من المحاولات الفردية الأصيلة لحل هذه المشكلة، ويتضح الاتفاق بين شخصيات هذه الحركة في هذه النقطة أكثر مما يتَّضح في غيرها، وقد عالجها كل مفكر تقريبًا معالجةً مفصلة لكي يثبت مقدرته الفلسفية، ومن خصائص هذه الحركة أن اهتمامها بالمسائل النظرية كان أغلب، وأن لنقد المعرفة فيها مكانة تعلو على كل المباحث الفلسفية الأخرى، وسوف نبين في الصفحات المقبلة إلى أين أدَّت هذه الأبحاث، وما الحلول التي توصَّلت إليها.

ومن السمات الأخرى المميزة للفلسفة الواقعية الجديدة، اهتمامها الشديد بالعلم، وهي في هذا تختلف عن المثالية، التي هي نظرة إلى العالم قبل كل شيء، وتتفق مع الاتجاه الفكري الذي سار فيه دارون وسبنسر، والذي كان له بدوره أساس علمي؛ غير أن هذا الاتفاق عرضي أكثر منه ضروري؛ إذ إن اتجاهيها مُتباينان تمامًا؛ فأحدهما فلسفي في المحل الأول، والآخر علمي بوجه خاص، ويُؤدي الطابع العلمي للواقعية الجديدة إلى رفضها اتباع منهج فلسفي مستقل؛ فمنهجها هو المنهج المشترك مع كل علم، ولا تتحقَّق المعرفة الفلسفية في رأيها إلا بنفس الوسائل المطبقة في مجالات البحث المتخصِّصة؛ غير أن هذا لا يعني أن الفلسفة خاضعة لهذا الفرع الخاص من الدراسة أو ذاك؛ فالفلسفة، التي تقف في مقابل كل هذه الفروع، لها مركز السيادة، وهي لا تستعين بنتائج العلوم إلا بقدر ما يتسنى لهذه مساعدتها في مهامها وأغراضها الخاصة. ورغم أنه لا يوجد، من حيث المبدأ، خطر من أن تطغى العلوم الخاصة في نموها على مشكلات الفلسفة، فلا يُمكن استبعاد هذا الخطر دائمًا من الوجهة العلمية.

وهناك أساسًا عِلمان استفادت منهما الفلسفة الجديدة في مسائل أساسية، هما الرياضة والفيزياء الحديثة (كما استفادت أيضًا، ولكن بدرجة أقل، من علم الحياة وعلم النفس)، وكان تأثير الرياضة أسبق زمنيًّا من تأثير الفيزياء، فلم يظهر تأثير هذه الأخيرة إلا بعد حدوث التغيرات الكبرى، وهي نظرية النسبية ونظرية الكم (quantum) والفيزياء الذرية … إلخ؛ فقد لعبت هذه التغيرات دورًا أساسيًّا في تكوين صورة جديدة

للعالم، ولم يُبدِ بلد آخر من الاستعداد لتقبلها، أو من القدرة على استغلالها استغلالًا كاملًا، مثلما أبدت إنجلترا. وهكذا تركت الفيزياء الحديثة آثارها في جميع حركات الفكر الإنجليزي المعاصر، غير أن الفضل يرجع إلى الواقعية الجديدة في السبق إلى فتح أبوابها على مصراعَيها لتيار المعرفة الجديد. وهكذا لعبت الفيزياء في الواقعية الجديدة نفس الدور الذي لعبه علم الحياة في المذهب التطوُّري. ولقد حلت المعرفة الجديدة أرضًا خصبة، وأصبحت خَلاقة خصبة في التفكير الجديد، وأدَّى استيعابها — ولا سيما في حالة هَوَيتْهِد — إلى نتائج فلسفية هامة، لا يمكن تحديد نطاقها بصفة نهائية بعدُ.

كذلك كانت الرياضة — كالفيزياء — عنصرًا هامًّا في تكوين المذهب الجديد؛ غير أن من المُمكِن تمييز هذا العنصر وعزله بسهولة أكبر مما يُمكن تمييز العنصر الآخر؛ فهو ليس مرتبطًا بكل جوانب الفلسفة مثل هذا الارتباط الوثيق، وإنما يمتدُّ فقط إلى مجال خاصٍّ يمارس تأثيره فيه، هذا المجال هو المنطق؛ فقد قام مُفكِّرون ينتمون إلى الحركة الواقعية بوضعِ المَنطِق على أساس جديد كل الجدة، وجعلُوا منه منطقًا رياضيًّا أو رمزيًّا. وقد كاد المنطق الجديد — الذي كان يحتلُّ مكانة هامة فيما دار خلال العقد الماضي من مناقشات فلسفية — أن يحطم كل ما كان يربطه بالمنطق في صورته التقليدية من الجسور، وسار مكتسيًا رداءً من الصيغ الرياضية، التي لا يفهمها إلا القليل من المُتخصِّصين، ويرتبط هذا المنطق بالواقعية الجديدة ارتباطًا شخصيًّا، غير أنه مبحثٌ بلغ من التخصُّص حدًّا جعله لا يدخل بسهولة في التصنيفات الفلسفية المعتادَة، ورغم أن أنصاره كثيرًا ما ذهبوا إلى أنه حل لجميع الصعوبات الفلسفية، فإن أولئك الذين يقفون خارج الحركة لا يَقبلون هذا الحكم على الإطلاق، ومن رأيي أن المنطق الرياضي ليس عاملًا هامًّا في حل المشكلات الفلسفية؛ وبالتالي فإنه ليس عاملًا هامًّا في المذهب الواقعي الجديد، الذي يمكن أن يُعْرَض ويُفْهَم مستقلًّا عنه. وهكذا يبدو أن لنا الحق في أن نبحثه في فصل مستقل، (انظر [الباب الثاني: المدارس الفكرية المتأخرة – الفصل الخامس: المنطق الرياضي] فيما بعد).

ومن النتائج التي أدَّى إليها تقريب المنهج الفلسفي من المنهج العلمي أن الفلسفة الجديدة أصبحت تهدف إلى معرفة الأجزاء أكثر من الكل، وتحرص على القيام بأعمال تفصيلية دقيقة متينة أكثر مما تهتمُّ بالآراء الشاملة، أو هي — على حدِّ التعبير الموفق الذي نجده لدى أشهر ممثليها — لا ترمي إلى إصدار أحكام على الكون في مجموعه، ولا إلى تشييد مذهب شامل لكل شيء؛ فالعالم في نظرها ليس عضويًّا بمعنى أن الفهم الكافي لأي

جزء منفصل منها يمكننا من الاستدلال على الكل، وهي لا تُحاول — كما فعلت المثالية الألمانية — أن تَستنبِط طبيعة العالم في مجموعه من طبيعة المعرفة، وإنما هي تنظر إلى المعرفة بوصفها واقعة طبيعية ضمن غيرها من الوقائع، ولا تعزو إليها دلالة صوفية أو أهمية كونية (انظر مقال رِسل، «فلسفة القرن العشرين» في كتابه «مقالات متشكِّكة Sceptical Essays»، ١٩٢٨م، ص٧٠)، ومن المُمكِن وصفها بأنها فلسفة تتَّجه إلى حلِّ المشكلات أكثر مما تتجه إلى بناء المذاهب، وهي تؤثر التحليل والوصف على البناء التركيبي والنظر الخالص،[١] وهي تفضل أن تَعكف على بحث مشكلة خاصة تتابعها وتشرحها من جميع أوجهها؛ غير أنها أقل اهتمامًا بالارتباط بين المشكلات وترتيبها في كل منظَّم، وهي في هذا وريثة حقيقية للتراث الإنجليزي الكبير؛ فالواقعية الجديدة — في الاتجاه الغالب عليها — نقدية لا تأمُّلية، وكثيرًا ما تكون شكَّاكة مُرتابة، وهي عادة رزينة جافة، وهي تتميَّز بتحرُّرها من التغرُّض والتزامها الدقيق للوقائع، وبوضوح التفكير ونزاهته، وموقفها من الميتافيزيقا مُتشكِّك، بل عدائي أحيانًا، كما أنها ترفض الاقتراب من الدِّين عادة، فتنظر إليه تارة على أنه مُحايد، وتارةً أخرى على أنه خصم، وهي لا تُبدي اهتمامًا

---

[١] أدَّت التطوُّرات الأخيرة للفلسفة الإنجليزية إلى تأييد هذا الكلام الذي كتب منذ بعض الوقت تأييدًا كاملًا؛ فالتحليل التشريحي هو الموجة السائدة في الوقت الحالي (١٩٣٤–١٩٣٥م)، وهو يسود ميدان الفلسفة بأسرِه، بادئًا من كيمبردج إلى بقية الجهات، وقادة هذه الحركة هم مور وبرود Broad والآنسة ستبنج Stebbing وغيرهم، كما أن هناك كثيرًا من الشخصيات الأخرى الأقل شأنًا تَسير في ركابهم. وفي هذا الطريق يسير جزء كبير من التفكير الفلسفي الهام في أيامِنا هذه. وقد كتب أحد أصدقائي الإنجليز يقول: «لقد أنزلت الميتافيزيقا تمامًا عن عرشها، وحرم كل نوع من بناء المذاهب.» وقد بلَغ رد الفعل على كل تفلسُف تركيبي تأمُّلي بنائي مَداه، ونبذ بوصفه تفكيرًا مذهبيًّا مُتعصبًا، وهكذا هبط المفكِّرون من «البرج العاجي» الذي كان يتفلسَف فيه المثاليُّون، وكرَّسوا جهودهم بنشاط للمَهام التفصيلية التي يَنحتون فيها أحجار البناء الفلسفية، ويتعقبون فيها المشكلات حتى جذورها، ويظهر هذا الاتجاه في إنشاء مجلة دورية جديدة لها عنوان ذو مغزى، هو «التحليل Analysis»، ظهر العدد الأول منها في نوفمبر سنة ١٩٣٣م، (يرأس تحريرها دنكان جونس A. E. Duncan-Jones بمساعدة ستبنج L. S. Stebbing وميس C. A. Mace ورايل G. Ryle).

والمأمول ألا تكون هذه إلا وعكة عارضة، وأن يعود البندول الفلسفي إلى الاهتزاز في الجانب الآخر، وهو تغيُّر بدأت تظهر له علائم واضحة، كما سيتَّضح من الصفحات التي ستأتي فيما بعد. فلا يُمكن أن تعيش الفلسفة طويلًا على التحليل وحده، وإلا حق عليها قول جيته: «في يدها تقبض على الأجزاء. ولكنها، ويا لَلأسف، تفتقر إلى الرابطة الروحية!»

بأي شيء يتجاوَز التجربة، أو لا يُمكن فهمه بالبحث النقي النزيه، وهنا نجدها تمثل بوضوح ذلك الموقف الذهني اللاأدري الذي نُصادفه كثيرًا لدى الفلاسفة الإنجليز.

ولقد تعمَّدنا أن نعبر عن هذا التحديد لخصائص هذه الفلسفة بأعم تعبير مُمكن. ومن هنا كان هذا التحديد في حاجة إلى التخصيص في نواحٍ كثيرة، ولا سيما فيما يتعلَّق بأقرب مراحل هذه الحركة، وهي المرحلة التي ظهرت بوضوحٍ بعد الحرب العالمية الأولى تقريبًا، وحسبُنا هنا أن نُشير إلى عنصر واحد هو نمو الاتجاه التأمُّلي، واتخاذ موقف إيجابي من المسائل الميتافيزيقية الكبرى، ومن المسائل الدينية بوجهٍ خاص. وهكذا تحوَّل الاهتمام مرةً أخرى إلى مجموع الأشياء، وفتح الطريق ثانيةً لبناء المذاهب بطريقة إيجابية، ومن أمثلة هذا الاتجاه: المذهبان الميتافيزيقيان الكبيران عند ألكسندر وهَوَيتهِد. وليس من المُهم أن تُؤدي هذه الميتافيزيقا الجديدة التي انبثقَت عن الحركة، والتي كانت لها على خلاف الميتافيزيقا المثالية، جذور عميقة في الرياضة والعلم الطبيعي؛ ليس من المُهم أن تُؤدِّي إلى نتائج تعدُّدية أو واحدية (وإن تكن الأولى أكثر اتفاقًا مع رُوح الواقعية الجديدة من الثانية)، بقدر ما يُهمُّنا أن الميتافيزيقا أصبحت مرةً أخرى موضوعًا للاهتمام؛ ذلك لأنَّ التحليلات الدقيقة لنظرية المعرفة، أو التمرينات الشكلية غير العِلمية في المنطق الرياضي، لا تُفيد طويلًا في تغذية حركة فلسفية، مهما كان لكلٍّ منهما من قيمة في موضعه الخاص. وهكذا فإن الموجة الميتافيزيقية الجديدة تزحف إلى الأمام، وتستهدف إكساب الفلسفة الواقعية الجديدة طاقة جديدة، وتأمينها من خطر الركود والصياح في الخلاء، ورغم أن هذا أمر لا يُمكن أن يتحقَّق دون تغيرات مُتعدِّدة، وأنه ينبغي أن يكون مصحوبًا ببعض التغيُّرات الباطنة. فلا بد أن يُؤدي إلى نفع الواقعية الجديدة، بل إلى نفعٍ عامٍّ للفلسفة الإنجليزية التي يُعدُّ هذا المذهب ممثِّلها الرئيسي، وإلى جانب الميتافيزيقا والدين، ينبغي أن تبحث مرة أخرى تلك المشكلات الأخلاقية الكبرى، التي هي ميدانٌ تجاهلته الفلسفة الجديدة بلا داعٍ، إذا استثنينا بعض الأبحاث الشديدة التخصُّص عند مور وغيره، ولا بدَّ أن يُؤدي هذا التطوُّر، سواءٌ أعاد إلى الماضي أم تطلَّعَ إلى المستقبل، إلى مواقف مِثالية، كما تدلُّ بعض الاتجاهات الراهنة بوضوح. مثال ذلك أن مشكلة الوجود الرُّوحي، التي لم يكد أحد يسبر أغوارها (لأنها كانت دائمًا معرَّضة لخطر التفسير الطبيعي)، قد بُحثَت من جديد، ولا بد أن تستردَّ الرُّوح حقوقها ثانيةً؛ فمن شأن تقدُّم الفكر أن يُؤدي، كما يُمكننا أن نُلاحظ في المعسكرين الواقعي والمثالي، إلى الاتجاه إلى القضاء على الحدود الفاصِلة وتخفيف التوتُّرات السابقة، أو كما لاحظ ذهن بوزانكيت اللماح، إلى تقابُل الأضداد في

نقطة وسط، وعندئذٍ سوف يبدأ فصل جديد في حياة النزوع المثالي، الذي لم يَخب أُواره حتى في أيامنا هذه، وإن تكن الحركة المثالية قد انتهَت.

ونظرًا إلى عدم اكتمال الواقعية الجديدة، فإني لم أرتِّب مُمثِّليها من المفكِّرين ترتيبًا تاريخيًّا أو مذهبيًّا، وإنما رتبتُهم ترتيبًا خاصًّا راعيت فيه البدء بالشخصيات البارِزة والانتقال منها إلى الآخَرين.

(١) جورج إدوارد مور George Edward Moore (وُلد في ١٨٧٣م)[٢]

تعلَّمَ في «ترينتي كوليدج» بكيمبردج، ثم أصبح زميلًا في نفس الكلية، ومُحاضرًا في علم الأخلاق بجامعة كيمبردج، وهو أستاذٌ للفلسفة بها منذ سنة ١٩٢٥م.[٣]

مؤلَّفاته: «مبادئ علم الأخلاق Principia Ethical» ١٩٠٣م، الطبعة الثانية، ١٩٢٢م (نشرة جديدة سنة ١٩٢٩م)، «الأخلاق Ethics»، ١٩١٢م وطبعات أخرى في سلسلة Home University Library، «دراسات فلسفية Philosophical Studies» ١٩٢٢م (وتَحوِي بحثَه المشهور، «تَفنيد المثالية Refutation of Idealism» الذي نُشر لأول مرة سنة ١٩٠٣م)، «دفاع عن الموقف الطبيعي A Defence of Common Sence» في كتاب «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، نشره مويرهيد، المجلَّد الثاني.

لا يُعدُّ ج. إ. مور رائد الحركة الواقعية الجديدة فحسب، بل هو أيضًا القوة المحرِّكة لها والشخصية البارزة في جميع مراحل تطوُّرها التالي. وقد عبَّر عن كل ما هو مُميز للحركة بأنقى صورة وأقلِّها امتزاجًا بعناصر وعوامل أجنبية، ولا تكمن أهميته في أنه عبَّر عن رأي واقعي في المعرفة وأثبت هذا الرأي، بقَدر ما تَكمن في أنه استحدث منهجًا جديدًا للجدل، وموقفًا فلسفيًّا فريدًا في نوعه تمامًا، قد يكون نتيجةً لهذا المنهج أو سببًا له، ويجوز لنا أن نقول: إنه أدخل نمطًا فلسفيًّا فرديًّا جديدًا، له أوجه شبه مُتعدِّدة مع المفكِّرين السابقين، ولا سيما مُفكِّري التراث الإنجليزي الكلاسيكي. ولكنه يختلف عن كل من جاءوا قبله إلى حدٍّ يُبرِّر النظر إليه على أنه نموذج فلسفي أصيل. وبهذا المعنى أثَّر مور في سلسلة من المفكِّرين الآخرين الذين ترسَّمُوا خُطاه.

[٢] وتُوفِّي في ١٩٥٨م. (المترجم)

[٣] وتقاعَدَ عن التدريس سنة ١٩٣٦م. (المترجم)

وقد أتى مور من بيئة عقلية مختلفة تمامًا عن تلك التي أتى منها مُعظَم معاونيه وأتباعه من الفلاسفة؛ فقد بدأ هؤلاء الأخيرون بالرياضة والعلوم الطبيعية. أما هو فقد بدأ من الدراسات الكلاسيكية القديمة. وقد خلفت الدراسة الفيلولوجية الدقيقة للأعمال الكلاسيكية من الآثار في مؤلَّفاته المتأخِّرة بقدر ما خلفت دراسته الفلسفية لأفلاطون وأرسطو، كما تعلم من منهج التوليد عند سقراط بقدر ما تعلَّم من أيِّ منهج آخر. أما عن موقفه من المُشكلات التقليدية؛ فقد كان تفكيره مُتغلغلًا في التراث الإنجليزي القومي، فتأثَّر بباركلي من حيث أنه عارضه ووقف منه موقفًا سلبيًّا، وتأثَّر بِريد في حلوله الإيجابية، وتأثَّر بهيوم في الاتجاهَين معًا. كذلك أثر فيه برادلي وماكتاجرت من بين المُفكِّرين المُحدَثين، على أنحاء شتى، وإن كان قد دأب على مُهاجمتهما بعنف، كما تعلم الكثير، من حيث المادة والمنهج معًا، من برنتانو ومينونج، غير أن كل هذه الاتصالات بتفكير الآخَرين كانت ضئيلة الأهمية بالقياس إلى النصيب الأصيل المُستقل الذي ساهم به، والذي ينبغي أن يُقدر تبعًا لصفاته الخاصة.

ومما له دلالته أن إنتاج مور التأليفي شحيح. فإذا استثنَينا كتابًا طويلًا إلى حدٍّ ما، مكتوبًا بلغة فنية، في الأخلاق، وكتابًا أقصر في سلسلة شعبية، نجده لم ينتج إلا سلسلة من المقالات لمجلات دورية، جمع مُعظمها في كتابه «دراسات فلسفية»، وتتعلَّق كل هذه المقالات تقريبًا بالمنطق ونظرية المعرفة والأخلاق؛ إذ إن تفكيره كان مُثمرًا في هذه الفروع الثلاثة أساسًا. أما الميتافيزيقا وما يُشبهها من الموضوعات؛ فقد استبعدها في أبحاثه من حيث المبدأ.

وقبل أن نتحدَّث عن تعاليم هذا المُفكِّر، ينبغي علينا أن نُعرب عن رأينا في طريقته الخاصة في التفلسُف، وفي أسُس منهجه. وهنا يتعيَّن علينا أن نبدأ بالكلام عن كيفية تفكيره لا عن مضمونه، وأن نتحدَّث عن طريقته لا عن هدفه؛ فقد كان تفكيره دائمًا «سائرًا في الطريق»، لا يُحاول أن يرسو على مرفأ آمِن أو أن يجنيَ من الثمار بقدر ما يستطيع، وإنما يقنع بشق التربة الفلسفية وصهر المشكلات، فتفكيره غير قطعي غير مذهبي غير تأمُّلي، وهو مُتشكِّك إزاء جهودِ بُناة المذاهب في سبيل بعث الوحدة في آرائهم، ومرتاب من أيِّ مبدأ نهائي يتعيَّن على كل شيء أن يخضع له، «فالمهمة الحقة للفلسفة ليست السعي وراء الوحدة والمذهَب على حساب الحقيقة، وإن كان ذلك هو ما درَجَ عليه الفلاسفة بالفعل.»

وهكذا فإنَّ الاتجاه الأساسي لفلسفة مور يَنطوي على أقوى ردٍّ فعل على مدرسة هيجل، ويتضمَّن بوجهٍ خاصٍّ احتجاجًا على نزعتها القطعية ومذهبها الطاغي وتأمُّلاتها

المحمومة؛ فهو يرى أن من واجبنا أولًا، وقبل أن ندرك وحدة الأشياء وارتباطها، أو نتأمَّل المشكلات والتصوُّرات في علاقاتها المُتبادَلة، وفي علاقتها بكل مذهبي شامل، أن نُفصِّل هذه المشكلات بدقة، الواحدة عن الأخرى، حتى نفحص كيانها المُستقِل وخصائصها المميزة أكمل الفحص، ونكون عنها فكرة واضحة. وهكذا فإن المبدأ الموجَّه الذي يتحكَّم في تفكير مور بأسره، هو عبارة بطلر، التي صدر بها كتاب «مبادئ الأخلاق»، «كل شيء هو على ما هو عليه. وليس شيئًا آخر.»

وهناك صفة أخرى لا تقلُّ أهمية في تمييز هذه الفلسفة عن صفة الدراسة المنعزلة للأشياء، تلك هي صفة اتخاذها موقف التساؤل من الأشياء؛ فالتساؤل هو عنصرها الأصيل، الذي فيه وُلدت وتحيا وتَكتسِب وجودها، وبالتساؤل يحدُث كل ما له أهمية وقيمة في تفكير مور؛ فهو مفتاح سرِّه الأعمق. فكل شيء، بالنسبة إلى هذا التفكير، موضوع للتساؤل بالمعنى الحرفي للكلمة؛ أي إنه يستحق أن يسأل عنه، وكل شيء يتوقَّف على وضع السؤال بطريقة صحيحة في البداية. وعلى المُضيِّ في عملية التساؤل بطريقة صحيحة حتى النهاية، «ففي كل الدراسات الفلسفية، تكون الصعوبات والاختلافات راجعة أساسًا إلى سبب غاية في البساطة، هو محاولة الإجابة عن أسئلة قبل أن يَكتشِف المرء بالضبط ما هي الأسئلة التي يرغب في الإجابة عنها.»[٤] فهنا يَكمُن أصل أخطاء لا نهاية لها، كان من المُمكن التغلُّب عليها بسهولة «لو حاول الفلاسفة أن يكتشفوا المعنى الحقيقي للسؤال الذي يُوجِّهونه، قبل أن يَشرعوا في الإجابة عنه.»[٥] وفي فقرة أخرى يقول مور: «لقد اتَّجه جهدي إلى محاوَلة إيضاح معنى السؤال بدقة، وبيان الصعوبات التي يَنبغي بالتالي مُواجهتُها في الإجابة عنه، أكثر ممَّا اتجه إلى إثبات صحة أية إجابة خاصة عنه.»[٦]

ورغم أنه يجوز للمرء أن يَعدَّ مور أعظمَ وأدقَّ وأبرع مُتسائل في الفلسفة الحديثة؛ فمن الواجب أن نُضيف إلى ذلك أنه كان مجيبًا ضعيفًا غير مقنع على الإطلاق؛ فمن الطبيعي — عندما يكون التساؤل فياضًا أكثر مما يَنبغي — أن تكون الإجابة شحيحة. وهكذا لا يكاد المرء أن يتوقَّع حلولًا ونتائج من مور، وإذا ما ظهرت هذه من آنٍ لآخر، فإنها تكون أشبه بالفُتات المُتخلِّفة من مائدة الفيلسوف، والإجابات عنده عادة حوافز

[٤] «مبادئ علم الأخلاق» المقدمة.

[٥] المرجع نفسه في نفس الموضع.

[٦] المرجع نفسه، ص٢٢٣.

لأسئلة جديدة؛ وبالتالي فهي ليست إلا أسئلة مُقنعة، لا إجابات بالمعنى الصحيح. ولكن ينبغي في كل الأحوال ألا يكون السؤال مجرَّد مُنطلَق نحو جواب محدَّد مقدمًا، فمعنى السؤال مُستقِل بذاته تمامًا، وهو لا يتوقَّف على الجواب في شيء. ولكن يجوز أن يَنطوي السؤال في ذاته على الجواب، وأن يَنبثِق الجواب منه عند انتهاء رحلة طويلة. وهكذا نجد مور يقف في كثيرٍ من الأحيان موقف الحيرة التامة إزاء حلِّ مُشكلةٍ ناقَشها بالتفصيل بدقَّته وذكائه المعتاد، أو يتوقَّف إزاء عدة حلول مُمكنة، ويترك للقارئ مهمَّة اختيار ما يرى أنه هو الأفضل. ومن هنا لم يكن لنا أن ندهش حين نراه، على حين غرة، يقول عن نتيجة توصل إليها بعد بحث شاق: إنها قد تكون لغوًا محضًا، ما دامت قد تراكمت، عند لحظة الحل، صعوبات جديدة يُمكن أن يعترض بها على هذه النتيجة.

ومن الواضح أن هذا النوع من التفلسُف معرَّض إلى حدٍّ بعيد للسقم من فرط التفكير، وللشك الزائد الذي يستبدُّ به ويستهلكه. إن أحدًا لا يُنكر أن مور؛ إذ أعاد إلى التساؤل الفلسفي معناه الحقيقي، قد أسدى إلى الفلسفة خدمة لا تُقدر، كما أنه حد بقوة من شطحات المفكرين الهيجليِّين والتطوُّريين، وعبَّد الطريق للتفكير العملي الرزين النظيف؛ غير أنه لما كان قد اتخذ من التساؤل غاية في ذاته، ورفعه من مرتبة أداة إلى مرتبة الفن الرفيع، ولما كانت مهمة التساؤل هي توضيح المشكلات لا حلها، فإنه قد يُثير إعجابنا. ولكنه لن يرضينا فكريًّا. وهكذا يصدق على مور ما قاله هيوم عن باركلي، من أن كل حُججه شكاكة خالصة، لا تقبل جوابًا ولا تبعث اقتناعًا،[٧] فهي تُحير الذهن وتهزُّه بعنف. ولكنها لا تبعث فيه الطمأنينة، وهي تثير الغبار المحيط بالمشكلات. ولكنها لا تُنقيها بصورة نهائية.

وهكذا فإن تفلسف مور يُسفر عن سلسلة لا تنتهي من الأسئلة التي تُحيط بالمشكلة وكأنها أسراب من النحل، وتفصل المشكلة وتشرحها وتُفككها وتُحللها، وتكسبها دقة، وتتعقبها وتُتابعها حتى آخر مخابئها، وبالفعل كان هذا المُفكِّر المفرط في دقته وفي نقديته يتصف بالأمانة القاسية مع نفسه؛ فهو لا يأخذ شيئًا مأخذ الثقة، ويُحلِّل أبسط القضايا وأتفهها، ويقطعها إربًا بمبضعه الذهني، وكان من نتيجة هذه النقدية المفرطة عدم إدراك أية مشكلة من حيث هي كلٌّ، وفي علاقاتها المنظمة؛ فهي تفكك إلى أجزاء أصغر فأصغر.

[٧] انظر «المؤلفات Works» لهيوم، نشرها جرين Green وجروز Grose، المجلد الرابع، ص١٢٧.

ولكن لا توجد رابطة روحية تجمعها في وحدة عضوية. وهكذا نكون إزاء عملية تفكيك نقدية تحليلية مُفرطة، تؤدي آخر الأمر إلى سحق المشكلات إلى ذرات لا رابط بينها.

وأفضل ما يوصف به منهج مور في التفكير هو أنه «ميكروسكوبي» (مجهري)، مقابل منهج الهيجليين «التلسكوبي»، فمور يدرس كل شيء بعدسة مُكبِّرة، بحيث تظهر تفصيلات مُتعدِّدة كانت تَختفي عن العين المجرَّدة، وعيب هذه الطريقة هو أنه حيثما وجه المِجهر المنطقي، لم يكن في وسعه أن يفحص إلا سطحًا ضئيلًا، بينما يظلُّ كل ما عدا ذلك غامضًا. وهكذا لا يتسنَّى له إلا دراسة مُشكلات مُنفصِلة، وكثيرًا ما تختبر هذه المشكلات نفسها من مختلف الأوجه حتى تضل طريقها في زحام التفاصيل، أو نقف نحن عاجزين إزاء عدد من الحلول الممكنة. وهكذا فإن مستوى الحقيقة التي نصل إليها على هذا النحو لا يتجاوز نطاق الإمكانيات والاحتمالات؛ ذلك لأن العملية الدينامية للفكر لا ترتوي أبدًا، وهي تعمل على زعزعة النتائج التي تبدو يقينية بتوجيه اعتراضات جديدة، أو على دعم نتائج غير مؤكَّدة بأدلَّة جديدة، لم يكن مور في اختياره بين الحلول المختلفة، يتَّخذ قرارًا واضحًا في وصف أحدها أو ضده، وإنما كان يزن الحُجج والحجج المضادة، وكان عادة يعرب عن تفضيله لأحد الحلول. ولكنه لا يرفض أحدها أو يَقبل الآخر على نحو نهائي. وهكذا ينشأ تعارض غريب بين الجهود الصارمة التي بذلك من أجل تحقيق الوضوح، وبين افتقار النتائج إلى اليقين، وكلما ازداد وضوح المُشكلات ازداد حله لها تردُّدًا. ومن الواضح أن التفكير النقدي غارق في هذه النقيضة إلى أذنَيه، وأنه يجد لزامًا عليه أن ينبذ الحل النهائي؛ لأنه لا يستطيع التضحية بالدقة، ومعنى ذلك أنه لن يجد ما يُرضيه، وإنما يتعيَّن عليه أن يستنفد ذاته أبدًا في عملية لا يقرُّ لها قرار.

وهكذا فإن أهمية فلسفة مور تتوقَّف على المنهج الذي ابتدعه واستخدمه بكل هذه البراعة الفائقة، ولو قارنَّا هذا المنهج بمضمون تعاليمه لما كان لهذا الأخير من أهمية كبيرة، وكثيرًا ما نجده هو ذاته ينبذ «النتائج» السابقة، ويودُّ لو أعاد تأليف كتبه من جديد، وهو يدفع بها في طبعة جديدة. وعلى ذلك فلا جدوى من تتبُّع «مراحل في تطوره الفكري»، والتمييز بين «فترات» مُختلفة في تفكيره، تُمثل كلٌّ منها وجهة نظر جديدة،[٨] صحيح أن من المُمكن — قطعًا — الاستدلال على هذه التغييرات في وجهات النظر من

[٨] كما حاول «هيزان Hasan» أن يفعل في كتابه «الواقعية Realism»، ١٩٢٨م، ص٢٢٨–٢٨٥؛ حيث ميَّز بين ثلاث فترات من هذا النوع: فترة مثالية ميتافيزيقية وفترة منطقية وفترة واقعية.

كتابات مور، والإتيان بشواهد من هذه الكتابات لإثباتها. ولكن أهمية هذه التغييرات ثانوية فحسب؛ ذلك لأنَّ التغيير في آراء مور ليس راجعًا إلى اتخاذ وجهة نظر جديدة، نتيجةً للخضوع للوقائع ذاتها، وإنما هو يرجع إلى منهجٍ دقيق متَّسق، وإلى تزايد إحكامه وبراعته واكتماله. ولو عزونا هذه الصعوبة إلى مادة تفكير مور لا إلى منهجه، لكان في ذلك إساءة لفَهم أعمق ما في هذا التفكير من معانٍ.

وليس معنى هذا أن تعاليم مور لم تُؤثر في تطور الفلسفة الإنجليزية تأثيرًا حاسمًا قُرب نهاية القرن الماضي؛ إذ إن تعاليمه كانت، على عكس ذلك، من أقوى العوامل في الحركة الفكرية الجديدة التي ظهرت في بداية القرن الجديد بوصفها ردَّ فعل على الاتجاهات المثالية والتطورية، والتي دفعتها إلى العمل جهات مُتعدِّدة. فرغم قلة إنتاج مور، ورغم تحفُّظه الشديد، فقد أعطى قوة دافعة ضخمة للفلسفة الأكاديمية، وساهَمَ في إخصابها على أنحاء مُتعدِّدة، وهو لا يزال إلى اليوم من أقوى المفكرين الإنجليز تأثيرًا؛ إذ يمتدُّ هذا التأثير إلى أمريكا، لا إلى إنجلترا وحدها، ويظهر بوجهٍ خاص في الجيل الجديد. أما داخل القارة الأوربية فهو يكاد يكون مجهولًا خارج نطاق الأوساط المتخصِّصة. وقد اشترك مع برتراند رسل في تأسيس المدرسة التي ظهرت في كيمبردج والتي اتَّخذت منها مركزًا لها، كما أعان كل من رسل وبرود Broad ولاءه له، فكان الأول أكثر تأثرًا بمضمون تعاليمه، والثاني أكثر تأثرًا بمنهجها. وهكذا فإن مقدرته المنطقية الدقيقة، وأمانته ونزاهته الفلسفية المُطلقة، وسعيه إلى تحقيق الوضوح والتحدُّد كامل، وطريقته البسيطة المباشرة في التعبير، التي تكاد تخلو من المُصطلحات الفنية المعقدة؛ كل ذلك قد جعل منه مدرسة أثرت في جيل كامل من باحثي الفلسفة، الذين تجمعوا حوله عن كثب، أو التقطوا على الأقل قبسًا من روحه.

ولقد كان أقوى آراء مور تأثيرًا في مُعاصريه هو النظرية الواقعية في المعرفة، التي وضع أسسها، والتي كان هو أفضل مُمثليها. وقد عرض هذه النظرية أولًا في مقاله «تفنيد المثالية»، الذي نُشر في مجلة Mind سنة ١٩٠٣م. ولم يكن يقصد من هذا المقال أن يكون تفنيدًا للنظرة المثالية إلى العالم بما هي كذلك، وإنما كان تفنيدًا للنظرية الذاتية في المعرفة كما يُمثلها باركلي. وتؤرَّخ بداية الحركة الواقعية الجديدة عادةً بهذا المقال التاريخي. ولقد كان بالفعل حجر الأساس فيها. ورغم أن مور قد ابتعد كثيرًا عن الآراء التي نادى بها في هذا المقال، فقد ظلَّ مُتمسكًا بقضية الواقعية الأساسية عنده، وحاول أن يزيدها دعمًا وقوة بأبحاث أوسع نطاقًا.

ويبدأ البرهان في هذا المقال من صيغة باركلي «وجود الشيء هو كونه مُدركًا esse est percipi»، وهي الصيغة التي تنطوي عليها كل النظريات المثالية في المعرفة صراحة أو ضمنًا. هذه الصيغة تؤكِّد أن كل ما هو موجود لا يوجد إلا بقدر ما هو مجرَّب (أي مُدرَك حسيًّا، أو معروف، أو مفكَّر فيه ... إلخ) أو بقدر ما يكون ضمن محتويات الوعي. وعلى ذلك، فهناك ارتباط ضروري لا يَنقصِم، بين الوجود وبين كون الشيء مدركًا حسيًّا (ويركز مور بحثه حول مشكلة الإدراك الحسي). وعندما يُصبح الموضوع ضمن محتويات الوعي، يزول كل تمييز بين الذاتي والموضوعي. ويُحاول مور أن يكشف المغالَطة الخطيرة التي تُبنى عليها هذه الحجة. ففي كل مثول presentation أو إحساس ينبغي أن نُميز بدقة بين عنصرَين؛ أولًا الوعي الذي توجد كل الإحساسات بالنسبة إليه. وثانيًا موضوع الوعي، الذي يختلف بالنسبة إليه كل إحساس عن كل إحساسٍ آخر. فالوعي هو العنصر المشترك بين كل الإحساسات، وهو مصاحب لها دائمًا. أما الإحساس بالأزرق فيختلف عن الإحساس بالأحمر، وهما معًا يختلفان عن الوعي الحاس الذي هما معًا، على حدٍّ سواء، مُعطيان إليه بوصفهما موضوعين. فأمامنا إذن الإحساس بالأزرق (أي الوعي أو الشعور بشيء أزرق) والموضوع الأزرق، اللذان تعدُّهما المثالية شيئًا واحدًا. وفي هذا التوحيد يَكمُن الخطأ الأساسي الذي تَرتكِز عليه نظرية المعرفة المثالية بأسرها. فالإحساس بالأزرق، والأزرق نفسه، ليسا شيئًا واحدًا؛ لأنَّ الأول يحوي أكثر ممَّا يحويه الثاني، أعني أنه يحوي عاملًا مُتضمنًا بدوره في إحساسنا بالأحمر والأصفر. فموضوع الإحساس ليس مماثلًا للإحساس بالموضوع، وبالتالي فإن طريقة وجود أحدهما ليسَت مماثِلة لطريقة وجود الآخر. وإذن فمن الواجب أن تُدرك أن وجود الأزرق مُختلف تمامًا عن وجود الإحساس بالأزرق، وهذا يعني أن الأزرق يُمكن أن يوجد دون أن يقتضي ذلك وجود الإحساس بالأزرق.

والعامل الذاتي في عملية الإحساس هو الوعي. وما الإحساس إلا حالة خاصة من حالات الوعي، شأنه شأن المعرفة، والتجربة، أو كما يقول مور بوجهٍ عام الشعور (being aware) بشيء. وهناك علاقة فردية تمامًا، تجمع بين الشعور بالشيء، وبين ذلك الشيء الذي يكون شعورًا به (الأزرق). هذه العلاقة ليسَت علاقة شيء بمضمون، أو جزء من مضمون بجزء آخر من مضمون، وإنما هي علاقة خاصَّة تمامًا، لا بدَّ منها في كل معرفة، ولا تتمثَّل إلا في المعرفة فحسب. فهي نوع أصيل تمامًا من العلاقة، لا يقبل مزيدًا من التحليل؛ وإذن فلا يُمكن القول إننا عندما نعرف الأزرق، يكون لدينا في وعينا «شيء»

أو «صورة» مضمونها هو الأزرق. فالشعور بإحساس الأزرق لا يعني الشعور بصورة ذهنية، وبالتالي «بشيء» يكون الأزرق وعنصر آخر ما أجزاء مُكونة له بنفس المعنى الذي يكون به اللون والصلابة أجزاء مُكونة لموضوعٍ خارجيٍّ ما، وإنما هو لا يعني إلا الشعور بالشعور بالأزرق. وعلى ذلك فالأزرق موضوع، وليس على الإطلاق مجرد مضمون لتجربتي، بنفس المعنى الذي يكون به أكثر الأشياء الواقعية استقلالًا موضوعًا أشعر به. وليس لنا بعد الآن أن تشعر بالحيرة حول الطريقة التي تخرج بها من دائرة التمثُّلات والإحساسات إلى الأشياء في واقعيتها. فوجود إحساس، هو في ذاته خروج عن هذه الدائرة. وهو يعنى معرفة شيء ليس جزءًا من تجربتنا نظارًا إلى كونه واقعيًّا. وعلى ذلك فالمعرفة، بمعنى الشعور بشيء، من شأنها أن يكون موضوعها على ما هو عليه سواء شعرنا به أم لم نَشعُر. فلدينا بوجود الأشياء المادية نفس الوعي المباشر الذي يكون لنا بمشاعرنا الخاصة. وكلاهما له نفس القدر من الوضوح. وهكذا ينتهي تفنيد مور المشهور للمثالية إلى فكرة شائعة لا جديد فيها، هي أننا عندما نعرف، نعرف شيئًا، وأن ما نعرفه لا يُمكن أن يكون مماثلًا لمعرفتنا. ورغم ذلك، فإن هذه الحجة الواضحة البسيطة قد قُدر لها أن تكون مُثمرة إلى حدٍّ بعيد في المستقبل. ورغم أنه قد ظهرت قرب نهاية القرن الماضي مقالات واقعية متعدِّدة (انظر الفصل الثالث)، فقد كانت فكرة مور هي أول محاولة أدَّت إلى انطلاق تلك الحركة الجديدة التي سرعان ما سار في ركابها رسل وكمب سمث Kemp Smith وألكسندر وبرود وليرد Laird وغيرهم، ومضوا بها قدمًا بقدرٍ كبير من الاتِّساق ووحدة الهدف.

ولقد حاول مور في دراسات أخرى أن يدعم ويُعمق القضية الواقعية التي سُميت بالواقعية الجديدة، تمييزًا لها من المظاهر الأخرى للمذهب الواقعي. وهناك فكرة كانت لها قيمة كبرى في نظرية المعرفة التي بدأ مور بالقول بها واستلهمها الآخرون منه، هي فكرة شفافية الفعل الذهني، الذي نتمكَّن به من إدراك الواقع الموضوعي. فعلاقة المعرفة، كما رأينا من قبل، علاقة فريدة تختلف عن كل العلاقات الأخرى اختلافًا تامًّا. والمقصود بلفظ «المعرفة» وظيفة نفسية محضة نشعر فيها بأيِّ شيء نُدرك بوساطته مباشرة ما هو معطًى موضوعي، دون تدخل صور تمثيلية أو محاكية، كتلك التي كانت تدعو إليها نظرية المعرفة القديمة، والتي كان يزعم أنها تتدخُل، وكأنها وسيط، بين الفعل والموضوع؛ فالوعي يُضيء الموضوعات (الإحساسات، والتمثُّلات، والأشياء المادية) من الداخل، إن جاز هذا التعبير، ويَلمع من خلالها، بحيث تُصبح شفافة أو لامعة من داخلها. وبه نتَّصل

بها مباشرة، وتُعطى لنا بلحمها ودمها. وعلى ذلك فالمعرفة تعني إدراك ما هو واقعي موضوعيًّا بما هو كذلك.

ولقد كان القضاء على النظرية التمثيلية (representationist) أو نظرية الصورة (image-theory) الشائعة خطوة حاسمة في الاتجاه الجديد. وقد تعيَّن، نتيجةً لذلك، إدخال تغيير حاسم في فكرة المُعطيات الحسية. فلم يَعُد المُعطى الحسِّي هو الصورة الذاتية الموجودة في الذهن لشيء مُطابق له موضوعيًّا، وإنما أصبح هو الشيء الموضوعي ذاته. فهو يدخل الذهن مباشرة، ويَلمع الذهن من خلاله. وهكذا فإن كل حُجة، تجريبيةً كانت أم أولية، تزعم أنها تُثبت أن المحسوسات sensa[٩] لا يُمكن أن توجد في الأوقات التي لا تكون فيها مجرَّبة، هي حُجة باطلة. فلم لا تظل المحسوسات موجودة عندما نُغلق أعيننا أو نُغادر الغرفة، طالما ظلت الشروط المادية على ما هي عليه؟ هذا الرأي لا يرتكز فقط على اعتقادٍ غريزي راسخ، بل لا يُمكن الإتيان ضده بحجج منطقية، أو غيرها من الحُجج. وعلى ذلك يُمكن النظر إليه على أنه مُؤكد، وإن لم يكن له إلا ذلك اليقين النسبي الذي ينتمي إلى كل معرفة فلسفية.

ولقد أجرى مور عدة تحليلات فينومينولوجية دقيقة وعميقة المشكلة الإدراك الحسي، وخاصة المشكلة المعطيات الحسية وعلاقاتها بالذهن العارف من جهة وبالأشياء المادية من جهة أخرى. وعن طريق هذه التحليلات التي هي أشبه بأشغال الحفر الدقيقة، كشف عن مجموعة من الأوجه الجديدة للمُشكلة، وساهم بذلك بدور هام في إيضاحها، وإن لم يَصِل، جريًا على عادته، إلى نتيجة نهائية. ولو قارنَّا جميع الدراسات السابقة للمُشكلة بهذا البحث الذي تعمَّق في الموضوع إلى حد التدقيق المُضني، لبدَت لنا الأولى خَشِنة بدائية. ولنضرب لطريقته في مناقشة الموضوع، مثلًا بالحُجة الآتية: فعندما أصدر حكمًا إدراكيًّا حسيًّا فأقول: «هذه يدي»، أصدر أولًا تصريحًا بشأن المحسوس (sensum) الذي يُعطي لي مباشرة، وثانيًا بشأن شيء في العالم الخارجي أسميه «يدي». على أن مِن الواضح أن المُعطى الحسي والشيء، حتى لو نظر إلى الأول على أنه لا يقلُّ انتماءً إلى الواقع الموضوعي عن الثاني، ليسا شيئًا واحدًا؛ ذلك لأن المحسوس (sensum) الذي يرتبط به الحكم، بمعناه الدقيق، أولًا، ليس يدي كلها، وإنما ذلك الجزء من السطح العلوي لليد، الذي

---

[٩] أدخلَ برود هذا اللفظ، وشاع قبوله بعدئذ. أما مور فهو حين يتحدَّث عادةً عن المحسوسات يستخدم لفظ sensibles أو تعبير «المعطيات الحسية sense-data».

أدركه مباشرة فحسب، وعلى ذلك فهو ليس الشيء بما هو كذلك، وإنما هو وجه جزئي له، محدَّد تمامًا. إلى هذا الحد يمكن التسليم بالحُجة بوجه عام. وفضلًا عن ذلك، فإن مور يرى أن من المؤكد أنني لا أدرك «يدي» مباشرة، بل إنني عندما أقول إني أدركها، أكون مُدركًا لشيء يُمثلها فحسب؛ أي لجزء معين من سطحها العلوي. وعلى ذلك، فلو شئت الدقة في التعبير، لوجب أن أقول: «هذا جزء من السطح العلوي ليدي»، لا أن أقول «هذه يدي». وعلى أية حال فإن اسم الإشارة «هذه» له معنًى مختلف في كلٍّ من هاتين القضيتَين ولكن يظهر هنا السؤال «عما» أعرفه حقًّا عن المُعطى الحسي موضوع البحث عندما أقول إنه جزء من السطح العلوي ليدي. فهل أغنى أنه «هو ذاته» جزء من هذا السطح العلوي، أم أنه ليس كذلك؟ وإذا كانت الحالة الأخيرة هي الصحيحة، فهل تكون لهذا المعطى علاقة محددة بالجزء الذي تكلَّمنا عنه من السطح العلوي فقط، وهي علاقة قد تكون أشبه بالعلاقة القائمة بين جانب جزئي وبين الشيء (أي علاقة تمثيلية representative)؟

يرى مور أنَّ كلًّا من هذه الإجابات مُمكنة، ولا يبتُّ برأي قاطع بينها، وإن كان من المُمكن تقدير مزايا كلٍّ منها وعيوبه بدقة. فالجواب الأول، الذي أشرنا إليه من قبل، هو أن المحسوس ذاته جزء من السطح العلوي لليد، أو هو ذاته ذلك السطح. وإذا صحَّ هذا فإنَّ معناه أني لا أدرك «يدي» مباشرة، وإنما أدرك جزءًا من سطحها العلوي، وبالتالي أن المُعطى الحسي هو ذاته هذا الجزء، وليس مجرد شيء يدلُّ عليه أو يُمثله. على أن هذا الرأي، الذي يراه مور معقولًا جدًّا، ويفضله إلى حد ما، يلاقي صعوبات فيما يتعلَّق بظاهرة الرؤية المزدوجة. ففي هذه الحالة يكون لدينا قطعًا مُعطيان حسيان، يدَّعي كل منهما أنه جزء من السطح العلوي، على حين أنهما لا يُمكن أن يكونا معًا هما «نفس» السطح الخارجي اللذان هما مُعطيان حسيان «له». وهكذا نصل إلى الرأي الثاني الذي هو أقرب إلى النظرية التمثيلية القديمة. وتبعًا لهذا الرأي لا يكون المُعطى الحسي هو ذاته جزءًا من السطح العُلوي ليدي، وإنما تربطه به علاقة ما يرى مور أنها علاقة أصيلة لا تقبل مزيدًا من التحليل، ولا يقول عنها سوى أن من شأنها أن يكون المُعطى الحسِّي مظهرًا للسطح العلوي للشيء. وعلى ذلك فإنَّ نظرية مور ليسَت تمثيلية إلا بقدر ما يكون الشيء المدرك مباشرة ممثلًا للشيء كله (وبالتالي لأوجهِه غير المُدركة)؛ ولكنَّها ليست تمثيلية فيما يتَّصل بعلاقة المحسوس بالشيء أو وجه الشيء. فهذه العلاقة إما أن تكون علاقة هُوية (أى هوية وجه الشيء والمحسوس)، وإما علاقة لا هوية. وفى الحالة الأخيرة لا يُمكن إجراء مزيد من التحديد للعلاقة؛ لأنها علاقة أصيلة، ولو رفضنا

الجوابَين الأول والثاني، لبقي أمامنا جواب ثالث يتَّفق أساسًا مع فكرة مِل في الإمكانيات الدائمة للإحساس. وتبعًا لهذا الرأي نجد أنَّ قضية «هذا جزء من السطح العلوي ليدي» لا تعني، فيما يتعلَّق بالمُعطى الحسي، أن هذا المُعطى هو ذاته هذا الجزء، أو أنه يرتبط في علاقة محدَّدة بهذا الجزء، وإنما تعني فقط سلسلة من الحقائق المشروطة التي يُمكننا التعبير عنها كما يلي: «لو تحقَّقت شروط مُعيَّنة لم تكن متحقِّقة في الماضي، لأصبحت لدى إدراكات معيَّنة، لم تكن لدى من قبل؛ أو إذا كانت شروط معيَّنة، قد تتحقَّق في المستقبل أو لا تتحقَّق، من هذا النوع، لوجب أن تكون لدى تجارب معيَّنة». ويُمكن أن توجه إلى هذا الرأي اعتراضات على جانب كبير من الأهمية؛ بحيث إنَّ أقصى ما يُمكن أن يقال عنه هو أن له قدرًا من الاحتمال، ولكن ليس له يقين غير مشروط. وهكذا يظلُّ حل المشكلة مفتوحًا على الرغم من التحليل الشديد التعمُّق، ولا يتوصَّل إلى قرار حقيقي، باستثناء إيضاح المسألة. فقوة عملية الإيضاح لا تعجز فقط عن مساعدتنا في الوصول إلى حلٍّ، بل إنها تحول بيننا وبين ذلك.

ولنُلخِّص ما قُلناه، فنذكر فيما يلي أهم النقاط في أبحاث مور في نظرية المعرفة، وهي النقاط التي يتوقَّف عليها أساسًا تأثيره العميق في التفكير المعاصر؛ أولاها هي القضاء على مُعادلة: وجود الشيء = كونه مُدركًا (أو إدراكه)، وهي المعادلة التي ينكشف فيها الخطأ الأساسي للمثالية، «فوجود الشيء» يُحرِّر من أغلال «كونه مدركًا»، كما أن «كون الشيء مدركًا» لا ينطوي على الوجود بالضرورة، وبالأحرى لا يشمله، وإنما يتمُّ الإدراك الحسي بطريقة مباشرةً تمامًا، بالوصول مباشرةً إلى ما هو واقعي موضوعيًّا، لا بتوسُّط صور نفسية تُمثل الشيء «في الذهن»؛ غير أن ما نُدركه مباشرةً على هذا النحو ليس الأشياء ذاتها، بل المحسوسات أو أوجهًا جزئية شاحبة للأشياء، نستخلص منها نتائج بشأن الشيء كله أو الموضوعات الواقعية بما هي كذلك. فكل أحكام الإدراك الحسي تتضمَّن أكثر كثيرًا من الموضوع المدرك والمُعطى حسيًّا فحسب؛ إذ إنها بالإضافة إلى ذلك كشف لما هو غير مُعطًى، أو لما هو مُعطًى بالقوة، بوساطة ما هو مُعطًى مباشرةً، وكشف للكل بوساطة الوجه الجزئي، أو للشيء بوساطة المُعطى الحسي، وأخيرًا ينبغي ألا نَنظر إلى الوعي على أنه نوع من الوعاء الذي يُمكن إلقاء التمثلات والإحساسات فيه وكأنها حبات البندق تُلْقَى في زكيبة، وإنما ينبغي النظر إليه على أنه فعل وظيفي محض، يُدرك به الموضوع مباشرةً ويغدو فيه شفَّافًا، ورغم أن مور قد التزم مبدأ الواقعية طوال مجرى أبحاثه، فإن أساس هذا المبدأ كان يزداد ضيقًا كلما ازدادت دراسته عمقًا وإحكامًا.

فكلما ازداد البحث الرئيسي تركزًا حول المعطيات الحسية، ازدادت الإشكالات المحيطة بفِكرة واقعية الأشياء، فتكون النتيجة أن يَزداد مور بالتدريج اقترابًا من مذهب الظواهر الحسِّي (Sensationalist Phenomenalism) المُرتبط بباركلي وهيوم، وهو المذهب الذي أخذ على عاتقه مهاجمته عند بداية عهد اشتغاله بالفلسفة، وإن كون الظواهر المحسوسة قد احتلَّت في مناقشته مكان الصدارة، لأهمُّ كثيرًا من اختلاف التفسير الذي أصبح يُعْزَى إلى طريقتها في الوجود. وهكذا يعود تفكير مور إلى التراث الإنجليزي القديم، ممَّا يوحي بأن نقطة بدايته لم تكن بعيدة عنه بقدر ما يتوهَّم، والواقع أن حركة الواقعية الجديدة بأكملها، رغم ما تنتهي إليه من نتائج تفصيلية مُخالفة للتراث القديم، ورغم ما تُبديه في كثير من الأحيان من معارضة مؤكَّدة له، لا تنطوي في تركيبها الباطن على انشقاقٍ عن ذلك التراث، وإنما تُواصل السير فيه بمزيدٍ من القوة والوعي.

ولقد ربط مور تفكيره بهذا التراث مباشرةً، وكذلك بتلك الصورة الاسكتلندية التي تتفرَّع عن خط التطوُّر الرئيسي، وتتجسَّم في فلسفة توماس ريد ومدرسته، وهو — مثل ريد — يأخذ على عاتقه في أحد مقالاته مهمَّة «الدفاع عن الموقف الطبيعي»؛ أي الاعتراف بتلك المعرفة الأصيلة التي تَسبق كل معرفة مُستمدة نصل إليها بالاستدلال، والتي يرتبط بها الفيلسوف، ويُسمِّيها معرفة خاصة به، بقدر ما يرتبط بها رجل الشارع، ويعدد مور سلسلة من هذه الحقائق البديهية أو المألوفات commonplace، التي يؤمن بها الفهم البشري السليم إيمانًا لا يتزعزع، وإن يكن الفيلسوف يتحداها في كثير من الأحيان ويُندِّد بهما على أساس أنها خطأ، ويرى مور أنه من أولئك المُفكِّرين الذين يرون أن صورة العالم التي نُكوِّنها في الموقف الطبيعي صحيحة صحة مُطلقة؛ وذلك في سماتها الأساسية على الأقل. وعلى أية حال فمن الواجب أن تُؤخذ القضايا التي ترتكز عليها هذه النظرة إلى العالم بمعناها المعتاد أو الشائع بين الناس عندئذ، وعندئذٍ فقط يزول كل شك حول حقيقتها. وهكذا يبدو أن هناك قضايا مُتعدِّدة نعرفها ونفهمها، ويكون معناها واضحًا في ذهنِنا تمامًا، دون أن نتمكَّن من إيجاد تفسير لها؛ فالتحليل السليم لهذه المألوفات commonplaces وإثباتها العقلي مُختلَف عن فهمها المباشر وعن الإيمان بحقيقتِها، صحيح أننا نفهم معنى هذه القضايا؛ غير أننا لا نعرف على أي نحو، ولأيِّ الأسباب، نعرفها. فليس في وسعنا أن نُحلِّلها، وكل محاولة لتشريحها بدقة تصادف أكبر الصعوبات. ومن هنا كان علينا أن نَقبلها كما هي، دون أن نُجهد أنفسنا كثيرًا في تبريرها فلسفيًّا، ويرى مور أن الكلام عنها بازدراء — كما يفعل كثير من الفلاسفة — هو قمة

السخف. وهنا نجد نوعًا من الرجوع إلى فلسفة الموقف الطبيعي عند ريد، ومن دواعي العجب أن هذا الرجوع قد حدث على يد مُفكِّر لم تكن قُدراته النقدية والتحليلية والشكاكة أقل من قدرات هيوم، الذي كانت مهاجمته لآراء الموقف الطبيعي هي التي حفزت ريد على الدفاع عن هذا الموقف.

أما في ميدان الأخلاق فقد أحرزت أفكار مور نجاحًا أقل مما أحرزته في الفلسفة النظرية، وإن يكن — في الكتابَين الوحيدَين اللذَين نشرهما[١٠] — قد أبدى اهتمامًا خاصًّا بها، وعرضها بطريق أكثر منهجية واتساقًا مما عرض فلسفته النظرية. وهنا أيضًا نجده مُحللًا دقيقًا صارمًا، يسير في طريقه مُستقلًّا عن جميع وجهات النظر وعن جميع المذاهب الشاملة والآراء التقليدية، ورغم أنه لم يُشيِّد مذهبًا؛ فقد حاول جادًّا — بالتحليل النَّقدي الدقيق — أن يبسط أسس التفكير الأخلاقي ويكشف عن مشكلاته. وقد عبَّد طريق علم الأخلاق من أساسه، وقام بجهد رائع في تطهير الأرض، دون أن يعبأ كثيرًا بالنتائج الإيجابية. وفي الحالات التي تظهر فيها مثل هذه النتائج نجدها — على وجه العموم — تتفَكَّك بفضلِ النقد. وقد كان مور في هذا الميدان حريصًا على الامتناع عن كل إصرارٍ قَطعي على آرائه.

ويعني مور بلفظ الأخلاق: البحث الذي يَدُور حول السؤال «ما الخير (أو الشر)؟» فطريقة تعريف الخير هي المشكلة الأساسية في أي مذهَب أخلاقي يستطيع أن يدَّعي لنفسه الصبغة العِلمية، وموضوع الأخلاق هو التنقيب عن الأسباب الصحيحة التي تجعلُنا نعدُّ هذا الشيء أو ذاك الخير، وجواب مور الذي تُدهشُنا بساطته، هو أن الخير هو الخير ولا شيء غيره. وهكذا أعلن بلهجة حاسمة: «إنَّ الخير لا يُمكن أن يعرف. وهذا كل ما أستطيع أن أقوله بشأنه.» وهذا يعني أن الخير اسم لصفة بسيطة غير قابلة لتحليل، شأنه شأن «الأصفر»؛ فكلاهما خالٍ من كلِّ تركيب أو تعقيد، ولما كانت الأشياء المركَّبة هي وحدها التي يُمكِن أن تعرف، فإن القدرة على التعريف تقف عاجزة إزاء هذه الأفكار التامَّة البساطة؛ فالخير هو ذاته ولا شيء غيره، وهو يتكشَّف بماهيته الباطنة، ولا يُمكن أن يُدرك بتحديدات مستمَدة من أي مصدر آخر؛ غير أن محمول «الخير» هو وحده الذي لا يُعَرَّف، لا «الخير»، أو كل ما يتصف بهذا المحمول.

[١٠] إذ إن كتاب «مقالات فلسفية» ليس إلا مجموعة من المقالات التي سبَقَ نشرُها في مجلات دورية.

ويُطلِق مور على محاولة تعريف «الخير» من الخارج، أو بتحديدات ليست مستمَدَّة من ماهيته الخاصة، اسم «مغالطة النزعة الطبيعية the naturalistic fallacy»، ومن أمثلتها تلك النظريات التي تعرف الخير بأنه ما هو نافع أو مرغوب فيه أو مُسبِّب للذة. وعلى ذلك فمن الواجب إيجاد تفرقة دقيقة بين الخير من حيث هو وسيلة، والخير في ذاته؛ فالأول يعني أن الموضوع الذي نكون بصددِه هو مجرَّد وسيلة للخير أو يحدث آثارًا خيِّرة، والثاني يعني أن الخير غاية في ذاته، وأن الموضوع نفسه له صفة «الخير»، وهي الصفة التي عزَوناها في الحالة السابقة إلى آثار الموضوع؛ فالسؤال عما هو أفضل في ذاته، والسؤال عما يُؤدِّي إلى أفضل النتائج، هما سؤالان مختلفان تمامًا، ومن الواجب الإبقاء على انفصالهما كاملًا.

وهكذا يوجه مور نقدًا عميقًا مدمرًا إلى جميع المذاهب الأخلاقية التي تشوبُها مغالَطة النزعة الطبيعية، وهو يُدرج ضمنها النظريات المرتكزة على المذهب الطبيعي، والنظريات الميتافيزيقية معًا، ويُطلق مور اسم النظريات المُرتكِزة على المذهب الطبيعي، على تلك النظريات التي تضع مكان «الخير» صفة لشيء طبيعي، وبذلك تستبدل بالأخلاق علمًا طبيعيًّا، ومن الأمثلة الكلاسيكية على ذلك: المذهب التطوُّري عند سبنسر، فسبنسر يرى أن الخير يكون فيما هو أعلى تطوُّرًا، ويُوحِّد بينه وبين ما يَجلب اللذَّة. ولكن مور يلاحظ بعمق أنه لا شأن «لما هو أعلى تطورًا» «بالأفضل أخلاقيًّا»، وأن فكرة التطوُّر لا يُمكنها أن تُلقيَ ضوءًا على المسألة الأساسية في علم الأخلاق. وهذا يَصدُق بالمثل على كل الفروع الأخرى لمذهب اللذَّة؛ وبالتالي على كل النظريات المبنية على المبدأ القائل إنَّ اللذة هي الشيء الوحيد الخير في ذاته، ولا يُوجِّه مور نقده إلى مذهب اللذة التطوُّري عند سبنسر فحسب، وإنما إلى مذهب اللذة النَّفعي عند مل، ومذهب اللذة الحدسي عند سدجويك، وكذلك إلى جميع المذاهب الأخلاقية التي يُمكِن أن تُبْنَى على هذا الأساس؛ ذلك لأنه كان يجد لذةً خاصة في عرض وجهة نظر خصومه نقية تمامًا، ومُستقلةً عن أيِّ تعبير تاريخي فِعلي عنها، ويُفنِّدها بعد ذلك. وهكذا نجده في الفصل العظيم الذي كتبه بعنوان «مذهب اللذة Hedonism» (في كتاب «مبادئ علم الأخلاق»)، يُسوِّي حسابه بوجهٍ عامٍّ مع كل أشكال الأخلاق الإنجليزية التقليدية، بطريقةٍ تُماثِل تلك التي قام بها المثاليُّون في كثيرٍ من الأحيان. ولكن مع فارق هو أن التفنيدات المثالية تطبق على هذه المذاهب معيارًا غريبًا عنها، هو الموقف المثالي الخاص. أما شرح مور النَّقدي فينتقل من الداخل إلى الخارج، ولا يَرتكِز إلا على معيار الاستقلال الذاتي للمبدأ الأخلاقي الأساسي.

أما المذاهب الأخلاقية المرتكِزة على مسلَّمات ميتافيزيقية (وهي مذاهب الرواقيين واسبينوزا وكانْت وهيجل والهيجليين)، فإن مور يحاول أن يثبت أنها لا تستطيع تقديم جواب عن السؤال: ما هو الخير في ذاته؟ فهي بدورها تجعل للأخلاق أساسًا معتمدًا على غيره؛ إذ تقيس الخير في كل حالة بمعيار مبدئها الميتافيزيقي الأعلى، الذي يتضمَّن عادة علاقة بحقيقة تعلو على الحس؛ لذلك يَرفض مور أن يسمح للميتافيزيقا — مثلما رفض أن يسمح للنزعة الطبيعية — بالتدخُّل في الأخلاق، فكتاب «المقدمة إلى علم الأخلاق» عند جرين، شأنه شأن كتاب «مُعطيات الأخلاق» عند سبنسر، عاجز تمامًا عن المساهمة بأيِّ نصيب في حل المشكلات الأخلاقية.

ولقد كانت النتيجة التي توصَّلنا إليها حتى الآن سلبية فحسب، وهي تَنحصِر في القول: إن ماهية الخير يَنبغي ألا تُفْهَمَ عن طريق اللذة أو عن طريق أيِّ مبدأ ميتافيزيقي. ولكن علينا هنا أن نتساءل: ما هو الخير في ذاته؟ يَربط مور هذا السؤال بمشكلة القيمة التي عالجها في بحث مُنفصِل (انظر «دراسات فلسفية» ص٢٥٣ وما يليها)؛ فالقيمة وصفات القيمة هي قبل كل شيء غير ذاتية، وهي لا تَنبثِق عن موقفٍ ذِهني للفرد تجاه الأشياء التي تُوصَف بأنها ذات قيمة، وإنما تنتمي إلى الأشياء ذاتها وتُعطي معها؛ ومن ثَم فهي موضوعية؛ غير أن فكرة الموضوعية ليسَت كافية لتحديدها، وإنما يرى مور أن للقيَم صفة خاصة مميزة، يُطلَق عليها اسم صفة التأصُّل intrinsicality فيها؛ فعندما نقول عن نوع من القيمة إنه مُتأصِّل، نعني بذلك أن مسألة كون الشيء يَملك هذه القيمة، ومدى امتلاكه لها، تتوقَّف تمامًا على الطبيعة الباطنة لهذا الشيء؛ غير أن صفات القيمة تتميَّز عن الصفات المتأصِّلة الأخرى للأشياء في أنها ليست بذاتها صفات متأصِّلة، وإنما هي تتوقَّف على هذه الصفات فحسب. وإذن فعلينا — لكي نُحدِّد إيجابيًّا ما هو خير أو قيم بتأصُّل — أن نبحث عن القيمة التي تكون للأشياء موضوع البحث عندما توجد مُستقلَّة تمامًا عن جميع الأشياء الأخرى، والطريقة التي يتمُّ بها ذلك هي طريقة العزل المُطلَق.

ويُدافع مور عن الرأي القائل إن أكثر الأشياء التي نعرفها قيِّمة، هو حالات معينة للوعي نُعانيها في تعاطفنا الشخصي مع أقراننا من الناس. وفي التمتُّع بالجمال في الفن والطبيعة، هذه الأشياء قبل غيرها هي التي يَنبغي أن تُنْسَب إليها قيمة متأصِّلة، وهي التي تستحق، أكثر من كل ما عداها، أن تُطلب لذاتها، صحيح أن مجرد حضور أي شيء جميل هو أمر له قيمة مُتأصلة معينة؛ غير أن الشيء لا يَكتسب قيمة بأعلى معاني

الكلمة، حتى يرتبط به «الوعي» بالجميل والتمتُّع به. هذه الحقيقة البسيطة — التي يعمُّ الاعتراف بها على هذه النحو — هي التي يرى مور أنها الحقيقة الأساسية في كل فلسفة أخلاقية، والأمور التي ذكرناها الآن هي التي يعدُّها المعيار الوحيد لكل تقدُّم اجتماعي، والمعنى الأخير لكل فعل بشري؛ فهي الغاية من وجود كل الفضائل وكل الواجبات العامة والخاصة، ويشمل التعاطف الشخصي والتمتُّع الجمالي — في ذاتهما — كل خير أعلى حالي أو مُتخيل، ويُسميها مور أيضًا وحدات عضوية عظيمة التعقيد، ويُدرجها تحت مبدأ خاص يلعب دورًا هامًّا في فلسفته الأخلاقية، فمبدأ الوحدات العُضوية يعني أن القيمة المتأصِّلة لأي كلٍّ لا تكون مساوية لمجموع قِيَم أفراده ولا مُتناسبة معه. ومن هنا فمن الممكن أن نقوم بين صفة ذات قيمة، وصفة أخرى ذات قيمة، علاقة من شأنها أن تكون القيمة الكلية للكل المكون من هذَين الجزأين أعظم بكثيرٍ من مجموع قيمة الجزأين، وبالعكس قد يكون هذا الكل أقلَّ في قيمته من مجموع أجزائه أو من واحد منها. وهكذا يضع مور الجمال، أو على الأصح تذوَّق الجمال، في علاقة مباشرة مع الخير الأخلاقي، وهو يُعرِّف الجميل (أو القبيح) بأنه تأمُّل ما هو خير (أو شر) في ذاته بإعجاب، فما هو دائمًا جميل، هو أيضًا خير؛ غير أن الخير هو القيمة الأكثر أصالة، والجميل ليس مُساويًا تمامًا للخير، وإنما يَرتبط به ارتباطًا وثيقًا. وهذا يصدق على التعاطف الشخصي بوصفِه القيمة الأساسية في كل العلاقات الاجتماعية بين الناس بعضهم ببعض، ويجد مور — على عكس الأخلاق المثالية — مكانًا للكيفيات المادية للأشياء في نسق القيم. فهذه الكيفيات بدورها — رغم أنها قد لا تكون لها قيمة في ذاتها — هي مُكوِّنات أساسية في المجال الأخلاقي، بقدر ما يتسنَّى للوعي البشَري معرفتها. كذلك تساهم المعرفة وفعل المعرفة — وإن لم يكونا في ذاتهما قيمًا — بدور كبير في تحقيق القيمة، فما نصل إليه نحن، من حيث إننا شخصيات أخلاقية — بجهودنا الخاصة — هو الخير في ذاته وسيظلُّ كذلك، وما المثل الأخلاقي الأعلى إلا الخير الأقصى أو أعلى تحقُّق للخير.

وهكذا نرى أن هذه الأخلاق الواقعية تجمع إلى ميلها السليم نحو الحياة الواقعية، نظرة رفيعة إلى القيم الأخلاقية؛ فهي تَرتفِع في موقفها واتجاهها العام أعلى من جميع المذاهب الأخلاقية الطبيعية، وتقترب في نواحٍ كثيرة من الأخلاق المثالية؛ غير أنها تظلُّ متحرِّرة من الحماسة والانفعال، كما أنها تحرص — بنفس المقدار — على تجنب قسوة المذهب الصارم، وذلك في استهدافها غاية شديدة الترفُّع، هي بناء أخلاق خالصة للواجب.

(٢) برتراند رسل Bertrand A. W. Russell (وُلد في ١٨٧٣م)

تلقَّى تعليمًا خاصًّا، وكان من ١٨٩٠م طالبًا في «ترينتي كوليدج» بكمبردج، وفي عام ١٨٩٥م كان زميلًا بالكلية، ثم مُحاضِرًا في عام ١٩١٠م، ونظرًا إلى ما كان ينشره من دعاية ضد الحرب وتأييده للعصيان العسكري إذا ما أملاه الضمير؛ فقد أعفي من منصبِه في التدريس في ١٩١٦م، ثم قُدِّمَ للمحاكمة لنفس الأسباب وحُكِمَ عليه بالسجن، واشتغل رسل بالسياسة، وقام برحلات طويلة إلى الصين وروسيا وأمريكا، وافتتح مدرسة خاصة في ١٩٢٧م، وكان هدف التكسُّب من أسباب نشاطه التأليفي العظيم في ميادين مُتعدِّدة، وفي عام ١٩٣١م عندما تُوفِّي أخوه الأكبر، خلفه في لقب «إيرل رسل».

مؤلفاته: «الديمقراطية الاشتراكية الألمانية German Social Democracy» ١٨٩٦م، «بحث في أسس علم الهندسة An Essays on the Foundations of Geometry»، ١٨٩٧م، «عرض نقدي لفلسفة ليبنتس A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz»، ١٩٠٠م، وأُعيد طبعه ١٩٣٧م، «مبادئ الرياضيات The Principles of Mathematics»، المجلَّد الأول، ١٩٠٣م، «المبادئ الرياضية Principia Mathematica» (بالاشتراك مع هَويتْهِد)، في ثلاثة مجلدات، ١٩١٠–١٩١٣م (الطبعة الثانية ١٩٢٥–١٩٢٧م. وقد ترجم هـ. موكري H. Mokre التصدير والمقدمتَين إلى الألمانية بعنوان، «مدخل إلى المنطق الرياضي Einführung in die Mathematische Logik» ١٩٣٢م)، «مقالات فلسفية Philosophical Essays» ١٩١٠م، «مشكلات الفلسفة Problems of Philosophy» ١٩١٢م (ترجمه هرتس P. Hertz إلى الألمانية في ١٩٢٦م)، «معرفتنا بالعالم الخارجي Our Knowledge of the External World»، ١٩١٤م (ترجمه روتشتوك W. Rothstock إلى الألمانية في ١٩٢٦م)، مبادئ الإصلاح الاجتماعي Principles of Social Reconstruction ١٩١٦م (ترجمه هيتي H. Hethey إلى الألمانية في ١٩٢١م)، «العدالة في زمن الحرب Justice in War-Time»، ١٩١٦م، «سبل إلى الحرية، الاشتراكية، والفوضوية، والنقابية Roads to Freedom: Socialism Anarchism and, Syndicalism»، ١٩١٨م (ترجمه جومبل E. Gumbel إلى الألمانية بعنوان، «مُثُل عُليا سياسية Politische Ideale»، ١٩٢٢م)، «الصوفية والمنطق ومقالات أخرى Mysticism and Logic and Other Essays»، ١٩١٨م، «مدخل إلى الفلسفة الرياضية Introduction to Mathematical Phil.» ١٩١٨م (ترجمه إلى الألمانية أ. جومبل وجوردن W. Gordon في ١٩٢٣م)، «البلشفية تطبيقًا ونظرية The Practice and Theory of Bolshevism»،

١٩٢٠م، «تحليل الذهن The Analysis of Mind»، ١٩٢١م (ترجمه جرلنج H. Grelling إلى الألمانية في ١٩٢٧م)، «مشكلة الصين The Problem of China»، ١٩٢٢م (ترجمه إلى الألمانية م. هيتي ١٩٢٥م)، «ألف باء الذرات The ABC of Atoms»، ١٩٢٣م (ترجمه بلوخ W. Bloch إلى الألمانية، ١٩٢٥م)، «نزعة الانفصال المطلق في المنطق Logical Atomism» (مقال في «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، المجلد الأول)، «إيكاروس، أو مستقبل العلم Icarus, or the Futur of Science» ١٩٢٤م (ترجمه أرنس F. Arens إلى الألمانية في ١٩٢٦م)، «مستقبل الحضارة الصناعية The Prospects of Industrial Civilization»، ١٩٢٤م (ترجمه مارجولين C. Margolin إلى الألمانية في ١٩٢٨م)، «إيماني What I Believe»، ١٩٢٥م (ترجمه جرلنج إلى الألمانية في ١٩٢٨م)، «في التربية On Education» ١٩٢٦م (ترجمه شنابل F. Schnabel إلى الألمانية بعنوان، «الأهداف الدائمة للتربية Ewige Ziele Der Erziehung» في ١٩٢٨م)، «تحليل المادة The Analysis of Matter»، ١٩٢٧م (ترجمه جرلنج إلى الألمانية في ١٩٢٩م)، «مقالات شكاكة Sceptical Essays» ١٩٢٨م (ترجمه فولفسكيل K. Wolfskehk إلى الألمانية بعنوان «المعرفة والوهم Wissen und Wahn» في ١٩٣٠م)، «عرضٌ عامٌّ للفلسفة An Outline of Philosophy» (ترجمه جرلنج إلى الألمانية بعنوان، «الإنسان والعالم Mensch & Welt» في ١٩٣٠م)، «الزواج والأخلاق Marriage and Morals» ١٩٢٩م (ترجمه كان M. Kahn إلى الألمانية في ١٩٣٠م)، «المظفر بالسعادة The Conquest of Happiness» ١٩٣٠م، «النظرة العلمية The Scientific Outlook» ١٩٣١م، «التعليم والنظام الاجتماعي Education and the Social Order» ١٩٣٢م، «الحرية والتنظيم Freedom and Organization» ١٩٣٤م، وكذلك مقالات متعدِّدة في مجلات دورية، وكتب مشتركة ... إلخ.

إنَّ أحدًا من المُفكِّرين الإنجليز في الوقت الحاضر أو في الماضي القريب لم يَدفع الناس إلى الكلام عنه بقدر ما دفعهم إلى ذلك برتراند رسل، ولم يُثِر واحد منهم من الغبار بقَدر ما أثار رسل؛ فمنذ أن نشأ وهو يحتلُّ نقطة مركزية من الاهتمام والبحث الفلسفي الإنجليزي؛ فهو — في الفلسفة الإنجليزية أو الأنجلوسكسونية المعاصرة — أكثر الشخصيات قومية وبروزًا ودلالةً، كما أنه أكثرها إثارة للمُشكلات والجدل، وهو المثل الرئيسي للفكر في الأعوام الثلاثين الماضية، وأقوى مُتحدِّث باسم الروح الفلسفية في العالم الناطق بالإنجليزية في الوقت الحاضر، ولم يُحرِز أحد تقدمًا أعظم ممَّا أحرزه خارج حدود بلاده، أو يُوطِّد دعائم شهرته مثله في العالم الخارجي؛ فهو المفكِّر الإنجليزي الوحيد في

هذا العصر، الذي أحرَز شهرة دولية، وهو الوحيد الذي أصبح اسمه معروفًا في جميع البلدان، هو — بهذا الوصف — قد خلف سبنسر، النجم الأخير ذا الشهرة العالَمية في سماء الفلسفة الإنجليزية، وإن يكن ضوء هذا النجم الأخير قد أخذ يَخبُو بالتدريج. وليس أدلَّ على ذلك من الترجمات المُتعدِّدة لكتب رسل باللغات الأجنبية، وشيوع الاعتراف بمُؤلفاته وتقديرها حيثما يشتد الاهتمام بالفلسفة. وقد اشتهر اسم رسل في ألمانيا بوجه خاصٍّ، وذلك داخل الأوساط المُتخصِّصة وخارجها، ورغم أن بعض المدارس الفكرية تصمُّ آذانها عنه، فإن تعاليمه تغدو — بقدر مُتزايد — واحدًا من العناصر المكوِّنة للفكر الألماني. فهناك الآن ما لا يقلُّ عن سبعة عشر من كتبه مترجمة إلى الألمانية، تكون مجموعة رائعة تطغى على أعمال أي مؤلَّف آخر، وذلك إذا تذكرنا أنه لا توجد إلى الآن ترجمات ألمانية إلا لعدد قليل جدًّا من كتب مشاهير الفلسفة الإنجليز،[١١] وهذا هو الدليل الحاسِم على قوة تأثيره ولمعان اسمه. ولكن يَنبغي ألا ننسى أن جزءًا كبيرًا من هذا النجاح راجع إلى قوة الدعاية التي أحاطت به، والتي ساهم هو ذاته فيها بنصيبٍ غير قليل.

ولا مفرَّ للمرء، عندما يتحدَّث عن رسل ويُحاول تحديد خصائص شخصيته وأعماله، من أن يستخدم صيغ المبالغة؛ فهو يفوق كل مُعاصِريه من الفلاسفة في قدرته الإنتاجية وفي استمرار إنتاجه التأليفي بلا كلل. وقد سطَّر قلمه حتى الآن حوالي ثلاثين كتابًا مُستقلًّا، كان بعضها كبير الحجم. وينبغي أن نُضيف إلى هذه الكتب مجموعة هائلة من الكتابات العابرة ومقالات المجلات، والأبحاث التي كتَبَها في مجلات دورية علمية وشعبية، والأبحاث الأكاديمية والتعليقات والمساهمات في مؤلَّفات جماعية والمحاضرات ... إلخ؛ فهو أنموذج للكاتب والصحفي العالمي، وهو يمتاز بموهبة أدبية فائقة، ومقدرة على التحدث والكتابة بيُسر وسهولة، والتمتُّع بالخلق والنزوع إليه، ورحابة الصدر بلا حدود؛ فهو على استعدادٍ دائم للاستماع إلى ما يقوله الآخَرون ولتغيير موقفه ونشاطه مُتعدِّد الجوانب، لا يستقر على حال، حتى ليصلَ إلى حدِّ العصبية التامَّة، وهو من أكثر العقول تحرُّرًا في إنجلترا اليوم؛ فهو مؤمن كل الإيمان بآرائه، وهو لا يتسامَح فيها، ويتعصَّب لها إلى حد التضحية بنفسه من أجلها، وهو شجاع وصريح إلى حدٍّ عدواني، مُتحرِّر من أية مراعاة

[١١] يوجد كتاب واحد مُترجَم إلى الألمانية للك من شيلر وبرادلي وهبهوس، ولم يُترجَم شيء على الإطلاق لجرين وبوزانكيت وماكتجارت وألكسندر ومور وهوبتهد وورد وتيلور وبرود.

للسلطة أو العقيدة الراسخة، حافل بالتناقُضات والألغاز، عميق وسطحي في آنٍ واحد، مخلص تمامًا لُمعتقداته. ولكنه في الوقت ذاته ليس مخلصًا لنفسه، وهو نشيط، ومكافح واثق من نفسه، بارع في جميع أنواع الكر والفر، وكتاباته ليست مملَّة على الإطلاق؛ فهو ذو أسلوب مُتدفِّق مُثير في الكتابة، هو حقًّا مُهمل ميَّال إلى الغرابة والمبالغة. ولكنه دائمًا رائع وساخر، وهو يَهوى كل ما يبدو مُمتنعًا مثيرًا، ويحدث التأثير الذي يُريده بأيِّ ثمن. ومن العسير أن يأخذه المرء مأخذ الجد في كل الأحوال، كما أنَّ من المشكوك فيه أنه هو ذاته يؤمن بكل ما يكتب؛ فعلى المرء أن يحترس لئلَّا يقع في حبائله، وهو شكَّاك يتلاعَب بالأشياء متخذًا مظهرًا مُتعاليًا، وروحه لمَّاحة لمَّاعة تهوى فقدان ذاتها في ابتكارات أصيلة، وتتسلَّى بالألعاب النارية التي تُكونها أفكارها. ولكنه قد يكون أيضًا مُتعصبًا، يطلع على حين غرة بفكرة، ولا يتردَّد في التضحية الشخصية من أجل نصرتها؛ فهو على استعدادٍ للمخاطَرة، ويسعى أحيانًا بنفسه إلى مغامرات مخيفة، وشجاعته تدعو إلى الإعجاب، وكذلك الاستماتة التي يدافع بها عن موقع خطير. ولكنا هنا أيضًا نفتقد الجدية اللازمة للفيلسوف، فتثُور لدينا الشكوك في إخلاصه.

ومن الصعب في الوقت الحالي إصدار حكم نهائي على رسل الرجل والفيلسوف؛ وذلك لأن أعماله لم تنتهِ بعدُ. وفضلًا عن ذلك فهذه الأعمال مُشتبكة أكثر مما ينبغي في الخلافات الدائرة اليوم، وشخصيته قد لقيت من التحيُّز لها أو التعصب ضدها ما جعل معالمها غير واضحة، وكل ما يُمكننا أن نقوله عن ثقة، هو أنه قد تخطَّى منذ وقت طويل نقطة القمة في تطوُّره، وأنَّ مُنحنى قدرته الروحية سائر إلى الهبوط. ولقد كانت شخصيته ومؤلفاته: حتى نشوب الحرب الأولى، أكثر توحُّدًا واتساقًا بكثير. وكانت أهم في جميع النواحي ممَّا أصبحت عليه بعد ذلك، ويُمكن القول إن أعماله الهامة قد كتبت كلها تقريبًا قبل هذه الفترة، وإن ما أنتجه بعد ذلك يكاد يكون كله من مستوًى أدنى بكثير، ولو صدر عليه حكم في وقت متأخِّر ما، لكان الأرجح أن يُميز تمييزًا قاطعًا بين مؤلفاته المتقدِّمة والمتأخِّرة، فينسب إلى الأولى مكانة فلسفية رفيعة، وقيمة تاريخية كبرى، بينما يُقدر الثانية تقديرًا أقل، فلن يَغيب عن بال المرء أنه قد استنفد منذ وقتٍ طويل رصيده الفلسفي، ولم يَعُد يعيش على موارده الخاصة، وإنما أصبح يعيش — إلى حدٍّ بعيد — على أفكار غيره من الناس، وهي الأفكار التي يجمعها بلا تمييز ويدمجها بتفكيره الخاص، وهو يَمتاز بقدرة على التغيير لا نظير لها؛ فهو في كلِّ سنوات قلائل يأتي بإطار جديد من الأفكار، يُرسله إلى أعلى وكأنه أحد «بالونات» التجارب، ويُثير حب الاستطلاع في

العالم الفلسفي، ويُقدم إليه ألغازًا جديدة يحلها، وكما يستطيع أن يدهشنا بعمق تفكيره وأصالته، فإنه أيضًا يستطيع أن يدهشنا بسطحيته، فكثيرًا ما يُخفق في نفس اللحظة التي يَحتاج فيها سؤالٌ حاسم إلى جوابٍ حاسِم، وأن ما قاله ترولتش Troeltsch[١٢] ذات مرة عن شيلر Schelor، من أن فلسفته مزيج غريب من الدقة والعمق والسطحية، لينطبق أيضًا على رسل، الذي يَلتقي مع شيلر في نواحٍ أخرى أيضًا. فإذا أخذنا هذا كله بعين الاعتبار، كان من العسير أن نعدَّه فيلسوفًا عظيمًا أصيلًا بحق، وإنما هو يبدو أقرب إلى أن يكون وميضًا باهرًا يُلقي على الأشياء ضوءًا براقًا لوقتٍ قصير. وسرعان ما يَخبو بعد ذلك. ومن الواجب ألا يُقلِّل المرء من قدر الخدمات التي أداها؛ غير أن المُستقبَل سيثبت أن من الواجب، في حالة رسل، أن نَبذل من الجهد في فصل الغثِّ من السمين أكثر مما نَبذل في حالة مُعظم الفلاسفة المعاصرين الآخرين الذين يحتلون مكانة مماثلة لمكانته أو قريبة منها.

ونستطيع أن نعرف كل ما يَستحق أن يَعرف عن تطوُّر رسل العَقلي من فصل كتبه هو نفسه في كتاب «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة» (المجلد الأول، ص٣٥٩ وما يليها)، وكذلك من فقرات أخرى في كتبه؛ فهو لم يَتلقَّ ذلك التعليم المألوف في إنجلترا، والمؤلَّف من الدراسات الكلاسيكية والإنسانية، وإنما وصَل إلى الفلسفة عن طريق الرياضيات، وبالتفكير في الأسس النظرية لهذا العلم. ولقد رأى — منذ وقتٍ مُبكِّر — أن الرياضة البحتة هي الوسيلة المثلى، وربما الإمكانية الوحيدة لكشفِ الحقيقة، وللمعرفة العِلمية الدقيقة، وقرأ وهو في الثامنة عشرة كتاب «المنطق» لمل، دون أن يقتنع بالأساس التجريبي للحساب والهندسة، وبعد ذلك بوقت ما، عرف كتابات هيوم، الفيلسوف التجريبي الكلاسيكي، فتأثَّر بتعاليمه تأثرًا كبيرًا، ورغم أنه سلك في البداية طرقًا تختلف عن الطريق التجريبي تمامًا، فإن كل ما حدث لهذا التأثر هو أنه انزوى فترة لكي يظهر فيما بعدُ بقوَّة أعظم، ويظهر تأثير هيوم في كتابات الفترة الثانية بوضوح؛ غير أن رسل لا يعزو إليه أفكارًا تجريبية أو وضعية، وإنما يعزو إليه موقف الشك فحسب، ونستطيع أن نرى في رسل مجددًا للآراء الرئيسية في فلسفة هيوم، ونرى فيه أيضًا إعادة تجسد لذلك النمط الفلسفي الذي كان الفيلسوف الاسكتلندي يُمثل أنموذجه الكلاسيكي. ولقد عاد هيوم إلى الظهور

[١٢] إرنست ترولتش (١٨٥٤–١٩٢٣م)، لاهوتي وفيلسوف ألماني، اشتهر بنزعته الصوفية في تفسير التجربة الدينية، وبنقده للنزعة التاريخية في الفلسفة. (المترجم)

في شخص رسل بكل قدراته الذهنية، بل إن الصفات المميزة لعصر التنوير تتمثَّل فيه في صورة متجدِّدة.

ولقد عرف رسل المذاهب المثالية وهو طالب في كيمبردج، فعكف على دراسة كانْت وهيجل، كما درس بوجهٍ خاصٍّ كتاب «المنطق» لبرادلي، وبلغ من تأثير هذا الكتاب فيه أنه ظلَّ بضع سنوات من أتباع برادلي، وأضيف إلى ذلك فيما بعدُ تأثير ماكتجارت، الذي كان مُعاصرًا له في كيمبردج، والذي كان أقرب الهيجليِّين إلى تفكيره، بما له من تكوين رياضي دقيق، ومن المؤثِّرات الحاسمة في تطوره الفلسفي التالي، معرفته لمور G. E. Moore واطِّلاعه على منهجه الفلسفي الجديد، وهي معرفة بدأت في ١٨٩٨م، وأدَّت إلى تغيُّر تامٍّ في طريقته في التفكير. وقد اعترف رسل بذلك دون تحفُّظ، في مقدمة كتابه «مبادئ الرياضيات»، فقال: «إن موقفي — في جميع المسائل الأساسية في الفلسفة — مستمد في أهم معالمه من ج. أ. مور»، وبفضل مور، الذي لم يكن قد كتب عندئذٍ إلا بضعة مقالات في مجلات، أصبح رسل من أتباع نظرية المعرفة الواقعية الجديدة، بل تأثَّر به كثيرًا فيما يتعلَّق بالمنهج. كذلك لفتت نظره في ذلك الحين كتابات ليبنتس، وأثارت اهتمامه إلى حدٍّ أنه كرَّس لليبنتس أول كتاب فلسفي له. وقد أعطى هذا الكتاب صورة جديدة تمامًا لليبنتس؛ إذ إن اهتمام رسل قد اتَّجه، بطريقة واضحة التحيُّز، إلى ناحية معيَّنة من نواحي فلسفة ليبنتس، هي تلك التي سبق تجاهلها، والتي تتَّفق مع آراء رسل الخاصة؛ أعني الناحية الرياضية المنطقية عنده.[١٣]

كانت تلك أهم العناصر الفلسفية التي تحكَّمت في تعاليم رسل المقبلة، وأصبح الآن في حاجة إلى قوة دافعة تأتيه من خارج مجال الفلسفة، لكي يوجه أفكاره صوب ذلك الاتجاه الذي قدر له أن يقوم بأهم أعماله فيه؛ أعني المنطق الرياضي، وأتاه التأثير الحاسم من اشتراكه في المؤتمر الرياضي في باريس، الذي عُقِدَ سنة ١٩٠٠م، والذي حضره معه هويتهد، ففي هذه المناسبة عرف رسل أعمال الرياضي الإيطالي بيانو Peano وتلاميذه، الذين كانوا يهدفون إلى بناء المنطق على أساسٍ جديد، أعني أساسًا رياضيًّا، مع الاستعانة بالأساليب الفنية الرياضية. ولقد كان تفكير بيانو يتَّجه إلى ميدان عظيم من ميادين البحث، بدا

[١٣] اتَّخذ موقف مماثل لهذا في الدراستَين اللتَين قام بهما كوتيرا Couturat وكاسيرر Cassirer عن ليبنتس في نفس الوقت تقريبًا.

الآن مفتوحًا على مصراعَيه لأبحاث مُثمرة دقيقة؛ أعني ميدان استطلاع الأسس النظرية للرياضة البحتة، بمُساعدة المنطق الرمزي الجديد، ومن هذه القوة الدافعة الحاسمة، التي دعمها صديقه هويتهد، وعمَّقتْها الكشوف الرياضية الجديدة التي توصَّل إليها فيرشتراس Weierstrass، وكانتور G. Cantor، وكلاين F. Klein، وديديكند Dedekind، وفريجه Frege، وغيرهم، من هذه المؤثرات كلها نما كتاب رسل الذي فتح عهدًا جديدًا، والذي عالج فيه مشكلات المنطق الرياضي وجمعها في نسق واحد رائع. وقد دُوِّنَت هذه الأبحاث أولًا في كتابه «مبادئ الرياضيات Principles of Mathematics»، ثم واصلها بالتعاون مع هويتهد، وختمها مؤقتًا في كتابه «المبادئ الرياضية Principia Mathematic» المؤلَّف من ثلاثة مجلدات.[١٤]

في ذلك الحين كان نمو رسل العقلي قد اكتمل تقريبًا؛ فقد كشف — عندما ردَّ الرياضة إلى المنطق وكوَّن نظامًا رمزيًّا في الحساب المنطقي — عن ميدان جديد للبحث وصلت فيه مواهبه العقلية إلى أعلى مداها. وفي هذا الميدان وحده كانت أعماله الهامة والأصيلة بحق، غير أن أعماله في هذا الميدان — كما سنرى فيما بعدُ — ليست فلسفية بالمعنى الصحيح، ولما كانت جميع أعماله اللاحقة من مُستوى أدنى بكثير، فإن أحقيته بالشهرة بوصفه فيلسوفًا تتضاءل إلى حدٍّ بعيد. ومن الواجب ألا ينخدع المرء بقُدرته الإنتاجية الهائلة في ميدان التأليف، وهي القدرة التي نماها فيما بعد، والتي لا تتناسَب مع القيمة الكامنة لهذه المؤلفات، مثلَما ينبغي ألا تنخدع بالانتشار الهائل لكتبه والمديح المبالغ فيه من جانب أتباعه.

وليس في وسعنا هنا إلا أن نُشير باختصار إلى الميادين العقلية الجديدة التي غزاها رسل في العقدَين الأخيرَين، والعوامل المتعدِّدة التي تأثر بها ذهنه القلق غير المستقِر، فهو قد انجرف أولًا، مثل الكثيرين من مُعاصريه من الفلاسفة، في تيار الفيزياء الحديثة، وتمكَّن من أن يُلمَّ بجميع أطراف الموضوع، بفضل قدرته المعهودة على تلقِّي الأفكار واستيعابها. وقد تتبع هذا العلم في جميع مراحله، منذ بداياته الأولى حتى آخر كشوف دي بروليي de Broglie وشرودنجر Schrödinger وهيزنبرج Heisenberg، وبسطها، وحاول أن يجعل لها قيمة وفائدة فلسفية، ومع ما قد يتَّصف به عمله هذا من أهمية. فلا يُمكن مقارنته بما ندين به للحكمة الفلسفية الأصيلة لهويتهد، وفيما يتعلق بنظرية

[١٤] لم يَعُد لنا أن نتوقَّع ظهور المجلد الرابع الذي يتمُّ به هذا الكتاب، كما كانت الخطة الأصلية.

المعرفة ومنهجها، تأثر رسل بالنظريات الوضعية الجديدة عند أفناريوس وماخ وفاينجر Vaihinger[١٥] وغيرهم، بوصفهم الورثة الشرعيين للمذهب التجريبي عند هيوم، إلى حدٍّ لا يكاد يقلُّ عن تأثره بهيوم نفسه، كما تعلم رسل الكثير من المدرسة الفينومينولوجية الألمانية، ولا سيما من مينونج Meinong، الذي دخل معه في مناقشات نقدية، والذي كان رسل واحدًا ممَّن لفتوا إليه أنظار الإنجليز، كما تأثر ببرنتانو، بل بهوسرل Husserl، الذي يقترب منه في نواح هامة متعدِّدة، ويرجع الطابع الواقعي الجديد الخاص لنظريته في المعرفة مُباشرةً إلى مور، ولكنه تأثر من بعيد بألكسندر، وبيرسي نن Percy Nunn، أما في الميتافيزيقا؛ فقد قبل رسل، بعد تردُّد طويل، النظرية المسماة بالواحدية المحايدة Natural Monism، كما تمثلت لأول مرة عند جيمس ثم عند جماعة الواقعيين الجدد الأمريكيِّين (ولا سيما عند ر. ب. بيري R. B. Perry وإ. ب. هولت E. B. Holt) كذلك كان لجيمس، في ناحية أخرى، تأثير قوي على رسل، من حيث وجود صلات وثيقة بين آراء رسل وبين مذهبه التعددي Pluralism، ومذهبه التجريبي الجذري Radical Empiricism، ومذهبه البرجماتي، وآرائه في علم النفس، ورغم اختلاف رسل الصريح مع المذهب البرجماتي؛ فقد كان يُصرح من آنٍ لآخَر بتسليمه بآراء هامة لهذا المذهب، بحيث اعتقد شيلر ذات مرة أنه قد يُعلن تحوله الكامل إلى المذهب البرجماتي؛ غير أن رسل لم يستقرَّ على موقف نهائي في هذا الموضوع، جريًا على عادته، وإنما ظل محتفظًا بموقفه الدبلوماسي المعهود، واحتفظ لنفسه بخط الرجعة حيثما رأى ذلك لازمًا. وقد استوعب رسل بوسائل أخرى، أفكارًا متعدِّدة، قديمة وحديثة، مستمدة من الفلسفة. ومن العلوم الخاصة، ومن مصادر أخرى، دون أن يعبأ، في كثير من الأحيان، بقدرة تفكيره على استيعابها. وليس للمرء أن يستغرب لتأثره بالتحليل النفسي، وتعاطفه مع «البحوث الروحانية psychical research»، بقدر ما يحق له أن يدهش لاستسلامه التام، دون مقاومة تقريبًا، لجاذبية المذهب السلوكي Behaviourism في علم النفس. فليس مما يدعو إلى الدهشة إذن إنه لم يفهم المثالية الألمانية، وأنه لم يبحَث الفلسفة اليونانية ذاتها بعمق أو يُقدرها حق قدرها، مع أن الدراسة المتعمِّقة لهذه الفلسفة كثيرًا ما تعدُّ في إنجلترا شرطًا لا غناء عنه للتعليم

---

[١٥] هانس فاينجر (١٨٥٢–١٩٣٣م) فيلسوف ألماني، كان مؤسس سلسلة «الدراسات الكانتية Kant Studien»، وأهم أفكاره أن كل القيم والمثُل العليا نوع من المزاعم يصطنعها العقل للتغلب على صعوبات معينة، وقد عرضها في كتاب «فلسفة كأن Die Philosophie des Als Ob».

الفلسفي، ولما كان يَفتقر إلى كل حاسة تاريخية وإلى احترام للعمل في الميدان التاريخي، فإنه كان يفضل إضاعة معالم الماضي الفلسفي كله دفعة واحدة والبدء من جديد، بل لقد بلَغ به الغرور حدًّا جعله يعتقد أن في وسعه أن يلعب دور ديكارت جديد، وفي أحيان أخرى، عندما يكون أقل ميلًا إلى هذه الهرطقة، تكون صيحة الحرب التي يُنادي بها هي: «عودًا إلى القرن الثامن عشر!» وبالفعل كان أنموذجه الفلسفي يتمثَّل في ذلك القرن، ولا سيَّما في هيوم. وهناك تكمن جذور قدرته العقلية؛ فهو في أساسه ابن لعصر التنوير، وإن يكن ابنًا مُتأخرًا. وهكذا فإن تفكيره، رغم ما يدَّعيه لنفسه من ثورية وتجديد، يسير في الطريق الكبير للتراث الإنجليزي، ويُمثل آخر حلقة هامة في سلسلته.[١٦]

وسوف نقتصر هنا على عرضٍ موجز لأعماله العقلية؛ فقد كان مُعظَم نشاطه الجم، في الفترة التي سبقت نشوب الحرب العالمية الأولى، مُستنفدًا في بحث الرياضة البحتة والمنطق؛ أي في أبحاث في أسس الرياضيات ونقد المبادئ الرياضية وفي الحساب المنطقي والرمزية، وما إلى ذلك؛ أي بالاختصار في الفلسفة الرياضية، وإلى هذه المرحلة تنتمي كتاباته الأولى عن أسس علم الهندسة، وفلسفة ليبنتس، وأعماله المشهورة في «مبادئ الرياضيات» و«المبادئ الرياضية»، وكلاهما لم يتمَّ، أو يمكن القول إن الثاني يُتمِّم الأول، وأخيرًا كتابه «مدخل إلى الفلسفة الرياضية»، وهو عمل تكميلي رأى النور خلال وقت فراغ أرغم على قضائه في زنزانة أحد السجون، وبعد ذلك تخلَّى عن هذا الميدان على نحوٍ شبه تام، ولم يعد إليه إلا لمامًا. وهنا بدأ لأول مرة يعالج المشكلات الفلسفية بمعناها الضيق في كتبه المنشورة، وتجلَّى تغيير اهتمامه هذا في كتاب صغير ولكنه هام، هو «مشكلات الفلسفة»، الذي ظهر في سلسلة شعبية في وقتٍ كان فيه كتابه «المبادئ الرياضية» ما زال تحت الطبع، ويُمكن أن يوصف هذا التغيُّر — باختصار — بأنه يتمثَّل في خروج رسل من ميدان التفكير الأولي الخالص، وهبوطه إلى عالم التجربة الفعلي، فأصبح يهتم الآن بالمشكلات التي وضعتها التجربة أمامه نظريًّا وعمليًّا؛ ففي الميدان النظري، أعقبت ذلك

[١٦] رغم حرصنا على الامتناع عن تعديل آراء المؤلف في فلسفة رسل بما يتَّفق والتطور التالي لهذا الفيلسوف. فلا مفرَّ لنا من أن نُشير، ردًّا على نقد المؤلف لرسل على أساس افتقاره إلى الحاسة التاريخية، وعدم إلمامه بالفلسفة اليونانية، كتاب رسل في «تاريخ الفلسفة الغربية»، الذي تضمَّن بابًا ضخمًا في الفلسفة اليونانية، والذي كان الهدف منه ربط الفلسفة بسياقها التاريخي. وقد ظهرت لهذا الجزء أخيرًا ترجمة عربية. (المترجم)

سلسلة من المؤلَّفات حول نظرية المعرفة، وعلم النفس، وفلسفة الطبيعة والذهن، والنظرة العامة إلى العالم، ... إلخ، بدأت بكتابه «معرفتنا بالعالم الخارجي»، وسلسلة هامة من المقالات، استمرَّت عدة سنوات، في مجلة The Monist («حول طبيعة التعرف المباشر On the Nature of Acquaintance» «تعريفات ومبادئ منهجية في نظرية المعرفة Definitions & Methodological Principles in Theory of Knowledge» ١٩١٤م، «في تجربة الزمان On the Experience of Time» و«الإحساس والتخيل Sensation & Imagination» و«المكونات النهائية للمادة The Ultimate Constituents of Matter»، ١٩١٥م و«وفلسفة مذهب الانفصال المطلق في المنطق The Philosophy of Logical Atomism»، ١٩١٨م)، وتحتوي هذه المقالات على مُعظم ما كرَّره رسل فيما بعد بصورة موسَّعة. ولكن دون أن يُضيف ماديًّا إلى مضمونها؛ إذ إن مؤلَّفاته الأخيرة تتجه أساسًا إلى التوسع في معالجة المسائل وتبسيطها. وينبغي أن نذكر أولًا، من بين هذه المؤلفات، الكتابين المتوازيَين، «تحليل الذهن» و«تحليل المادة»؛ فالأول يعالج كل سلسلة مشكلات المعرفة وعلم النفس، والثاني يستعرض النظريات الفيزيائية الحديثة في ضوء الفلسفة، ويرتبط بهذَين الكتابَين ارتباطًا وثيقًا، كتابان شعبيان هما، «ألف باء الذرات» و«ألف باء النسبية» وأخيرًا نجد كتابًا ضعيفًا هو «عرض عام للفلسفة»، وهو تكرار هزيل لكتابي «تحليل الذهن» و«تحليل المادة»، وفي الوقت ذاته محاولة لتلخيص الفلسفة كلها بطريقة منهجية، وكذلك واحد من آخر مطبوعاته، «النظرة العلمية»، وبالإضافة إلى هذه الكتب، جمع رسل أهم ما في العدد الهائل من مقالاته المنشورة في مجلات، الأكاديمية، ومحاضراته ... إلخ، في ثلاثة مجلدات، نشرت على فترات تفصل بين الواحدة والأخرى حوالي عشر سنوات، هي «مقالات فلسفية» و«الصوفية والمنطق» و«مقالات شكاكة»، وهي كتب نوقشت فيها موضوعات شتَّى، لا سيما الموضوعات النظرية.

ولكن هذه ليست على الإطلاق القصة الكاملة لنشاط رسل في ميدان التأليف؛ فقد انتقل إلى الميدان العملي وأظهر فيه من الخصب والذكاء ما أظهره في الميدان النظري. ولقد تناول رسل جميع المسائل التي تُثير العالم الحديث تقريبًا، وأعرب عن رأيه فيها بحماسة. وهنا بوجهٍ خاصٍّ نجده محاربًا مُتعصِّبًا وناقدًا صارمًا، فروحه الحرة لا تدع شيئًا ممَّا هو مقدَّس نتيجة للسلطة والعرف والإيمان والتعصُّب إلا وناقشته؛ فهو من أقوى موقظي النيام في عصرنا، وهو مُصلح لا تفتر همته، وهو قد قلب جميع القيم الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والدينية، كل ذلك مع إيمان لا يتزعزع برسالته، وثقة

مُطلقة بشخصيته. وليس في إمكاننا هنا أن نصف هذا الجانب من أعمال رسل بالتفصيل، وإن يكن ذلك لازمًا لإتمام رسم صورة شخصيته، ويكفينا أن نقول: إن شخصية رسل لا تبدو مُطردة متَّسقة مع ذاتها في هذا المجال أيضًا، بل تبدو مُنفصِمة لا مُتجانسة في نواحٍ كثيرة؛ فهو أحيانًا يدفعنا إلى الإعجاب بمثاليته الرفيعة، وبسعيه بشجاعة إلى الحقيقة وبجرأته وجلده، وغير ذلك من الخلال المُمتازة، وأحيانًا أخرى يخيب أملنا بافتقاره إلى الجدية، وتهكُّمه اللاذع، وطريقته الهوائية السطحية في معالجة الأمور، ولو نظرنا إلى آرائه هذه في عمومها؛ لبدا لنا، رغم حماسته إلى الإصلاح ورغبته الصادقة في التجديد، أقرب إلى الرجعية منه إلى التقدمية، لا لشيء إلا لاهتمامه بأفكار عصر التنوير في القرن الثامن عشر والمذهب الليبرالي في القرن التاسع عشر، وهو يُعرب عن ولائه للمُثُل العليا في العالمية والدولية والفردية والنزعة السلامية pacifism. وعندما ناضل بحماسة ضد الحرب في وقتٍ كان وطنه فيه يمرُّ بمحنة، برفضه أداء الخدمة العسكرية، جعل من قضية النزعة السلامية قضيته الخاصة، وأيدها بكل قواه. وينبغي أن نقول — إنصافًا له: إنه لم يكن مدفوعًا إلى ذلك بمصلحة شخصية، بل رأى في حرية الضمير مثلًا أعلى أرفع من الواجب المألوف للفرد في خدمة بلاده في أيِّ وقتٍ تُناديه فيه، ولأية مهمَّة تُكلفه بها. ومن جهة أخرى كان رسل من القلائل الذين طالبوا — وسط الحقد القومي والتعصُّب الوطني الأعمى — بمعاملة العدو معاملة عادلة. وكما جهر في البداية بسخطه على رُوح الحرب القاسية؛ فقد عارض — فيما بعدُ — جنون معاهدة الصلح المفروضة وقسوتها، والزعم الباطل بأن المهزوم هو المذنب في الحرب، والحصار الذي أعقب الحرب وغير ذلك.

وتنتمي أوجه النشاط هذه كلها تقريبًا إلى الفترة الثانية من حياته، التي تبدأ بعد الانتهاء من «المبادئ الرياضية»، وتتميَّز بأن اهتمامه بالمسائل العمَلية في الحياة أصبح هو الغالب عليها، وبأن فلسفته النظرية قد هبطَت بدورها من علياء التفكير الخالص إلى «أعماق التجربة المثمرة»، وبدأت هذه الفترة تظهر مُكتملة بعد نشوب الحرب العالمية الأولى، التي هزَّت رسل بعمق وحوَّلت طاقاته الروحية إلى اتجاه جديد. ولقد سبق أن اشتغل رسل بالسياسة حتى في سنواته السابقة، وعمل مدة قصيرة ملحقًا بباريس وهو في الثانية والعشرين من عمره، بل إنه قد اهتمَّ بالمسائل الاجتماعية اهتمامًا كبيرًا حتى قبل ذلك العهد، فقضى في وسط العقد الأخير من القرن الماضي بضعة أشهر في برلين، درس خلالها الحركة الديمقراطية الاشتراكية الألمانية، التي انسحبَت فيما بعد من المسرح السياسي خائبة، وكَرَّسَ لها أول كتبه «الاشتراكية الديمقراطية الألمانية». أما في الحرب

الأولى؛ فقد ألَّف — إلى جانب نشاطه الضخم في الصحافة، وكتاباته العابرة المتعدِّدة — ثلاثة كتب كبيرة حدد فيها موقفه من الحركات الشائعة، وسجَّل فيها أفكاره السياسية والاجتماعية، وهي: «مبادئ الإصلاح الاجتماعي» و«العدالة في زمن الحرب» و«سبل إلى الحرية»، فضلًا عن كتيب بعنوان «مُثل عليا سياسية» (١٩١٨م)، وأعقبت ذلك في فترة ما بعد الحرب رحلتان إلى روسيا البلشفية والصين، كانت ثمرتها كتابي «البلشفية تطبيقًا ونظرية» و«مشكلة الصين» (وقد ألَّف الأخير بالاشتراك مع زوجته)، وفيما بعدُ اهتمَّ بمشكلات العصر الصناعي (في كتابه «مستقبل الحضارة الصناعية») واهتمَّ — فوق هذا كله — بمسائل التعليم («في التربية» و«التعليم والنظام الاجتماعي» ومقالات متعدِّدة)، وهو مجال خبرةٍ بالتجربة في المدرسة الخاصة التي أسَّسها. كذلك كتب نوعًا من الاعتراف الشخصي بإيمانه الخاص في كتيب عنوانه «إيماني»، وفي تلك القطعة المشهورة التي تهزُّ النفوس، وعنوانها: «عقيدة رجل حر A Free Man's Worship» (كتبها عام ١٩٠٢م، ونُشِرَت في مجموعتَي «مقالات فلسفية» و«الصوفية والمنطق»). وهناك كتابان سابقان ينتميان إلى مجال فلسفة الحياة والحِكمة العملية، نستطيع أن نختتم بهما هذه القائمة الطويلة، هما «الزواج والأخلاق» و«الظفر بالسعادة». وفي هذَين الكتابَين حلقت مواهب رسل الأدبية عاليًا وكأنها ألعاب نارية براقة.

ولقد تحكَّمت التغيُّرات التي مرَّ بها تفكير رسل في موقفه من الفلسفة وطبيعتها ومنهجها ووظائفها وأهدافها. ولكنه ظلَّ طوال هذه التغيرات مُتمسكًا بالطابع العلمي للفلسفة، وكان يتخذ من فكرة العلم هذه نبراسًا له في أي موقف يتعين عليه معالجته؛ ولهذا السبب استبعد من الفلسفة كل نزعة خيالية وصوفية، وكل عاطفية وبطولية، وأخيرًا كل المقاصد الأخلاقية والدينية، فقال في إحدى الفقرات:[١٧] «في رأيي أن على الفلسفة أن تستمدَّ الوحي من العلم، لا من الأخلاق والدين»، وقال في فقرة أخرى: «لقد أخطأَتِ الفلسفة إذ عالجت صعوبات عقلية بوسائل عاطفية ... وهكذا وصلت إلى الشك في أن الفلسفة، من حيث هي مبحث مُتميز من العلم، له منهجه الخاص، قد لا تكون إلا تراثًا غير موفَّق خلفه لنا اللاهوت»،[١٨] فالفلسفة إذن شيء جافٌّ، رزين إلى أقصى حد، لا مكان

[١٧] «الصوفية والمنطق»، ١٩١٦م، ص٩٨.

[١٨] «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، المجلد الأول، ص٣٦١.

فيه للانفعال على الإطلاق، وهي مسألة مُتعلِّقة بالذهن لا بالقلب، وهي بحث موضوعي نزيه عن الحقيقة بوسائل العلوم الدقيقة ومناهجها، ويقتفي رسل عن كثب أثر مور، الذي يدين له فلسفيًّا أكثر ممَّا يدين لأي شخص آخر، في فهمه للفلسفة عن أنها قبل كل شيء نقد للمعرفة، ويرى أن قيمتها لا تنحصر في الإجابة التي تستطيع تقديمها عن أسئلة محدَّدة، بقدر ما تنحصر في نفس الأسئلة التي تحفز العقل وتدفعه إلى السير قدمًا: «فالفلسفة. إن لم يكن في وسعها أن تجيب عن أسئلة بالقدر الذي تريد، لها على الأقل القُدرة على أن تسأل أسئلة تزيد من اهتمامنا بالعالم، وتكشف عن الغرابة والعجب اللذين يَكمُنان وراء السطح مباشرةً، حتى في أكثر الأمور اليومية شيوعًا بيننا.»[١٩]

ويُمكننا أن نُسمي هذا الرأي بالرأي السقراطي، ما دام هذا المُفكِّر اليوناني القديم قد عبر عنه أول وأرفع تعبير. ولكن سرعان ما يأتي — مقابل ذلك — رأي آخر لا يتَّفق معه تمامًا، وتُصبح له الغلبة، ويغدو هو الحاسم بالنسبة إلى الفترة الأولى لتفكير رسل بأسرها، هذا الرأي تتحكَّم فيه فكرة الطابع العِلمي المحض، الذي يتمثَّل أنموذجه قبل كل شيء في المعرفة الرياضية ومنهجها. فكل فلسفة علمية تنضوي تحت لواء الرياضة، أو كما يعتقد رسل في النهاية، تحت لواء المنطق، وكل فلسفة أخرى، كتلك التي نجدها في مذاهب أفلاطون واسبينوزا وهيجل، قد نشأت نتيجة لدوافع أخلاقية أو دينية؛ فهي تُمثل رأيًا ذاتيًّا، لا حقيقة موضوعية، ويطرح رسل هذا النوع من الفلسفة جانبًا؛ إذ يرى فيه عقبة في طريق التفلسُف العلمي الأصيل أكثر منه معينًا لنا فيه، وتتحكَّم هذه النزعة الرياضية في موقف رسل حتى نهاية «المبادئ الرياضية»، وبعد هذا الكتاب أيضًا إلى حدٍّ ما. فإذا شئنا تنظيم الفلسفة وفقًا لأفكار الرياضيات، أو أفكار منطق جديد يتعيَّن الإتيان به، وربطها ربطًا وثيقًا بطرق التفكير الرياضية. فلا بدَّ عندئذٍ أن تكون نسقًا استنباطيًّا من الأفكار أو العلاقات العامة التي تتوقَّف على عدد قليل من المسلَّمات أو البديهيات غير القابلة للتحليل، وفيما عدا ذلك فإنها تَمضي تبعًا للقوانين الصارمة للرياضة والمنطق، اللذَين تَستخدم الفلسفة مناهجهما. وهذا يعني أن الفلسفة، شأنها شأن الرياضة البحتة، هي علم أوَّلي بالمعنى الدقيق، وأنها لا تهتم إلا بتصوُّرات وتركيبات عامة مجرَّدة تمامًا، وأنها لا تفترض مقدمًا وجود أي شيء واقعي؛ فالصفة الرئيسية التي يتميَّز بها هذا الرأي

[١٩] مشكلات الفلسفة، ص٢٤ و٢٥.

في الفلسفة هي الاستبعاد التام لما هو موجود واقعيًّا أو للعالم التجريبي من ميدانها، ويُعبِّر رسل عن هذه الصفة بقوله: إنها ليست علم الواقع وإنما علم المُمكن. وليست علم الوجود الفعلي existence وإنما علم الوجود المجرَّد being.

وهكذا تَنفصِل الفلسفة عن كل وجودٍ تجريبي فعلي، وعن كل علاقة بالتجربة الفعلية؛ فهي لا تكترث بالوجود الفعلي، شأنها شأن الفينومينولوجيا (مبحث الظاهريات) عند هوسرل؛ أي إن كل موجود فعلي «يوضع بين قوسين» (وهو اصطلاح استخدمه هوسرل) أو يُقصى عنها. وهنا يقوم رسل بنوع من إجراء الحكم أو تعليقه (Epoché)[٢٠] مُشابه لذلك الذي نجده عند هوسرل، وإن كان ذلك عند هوسرل نتاجًا للفكر ومبنيًّا على فكرة الفلسفة ذاتها بدرجة أكبر مما كان عند رسل؛ فالفلسفة هي البحث في الشروط الأولية a priori التي تصحُّ عامةً على كل عالم ممكن. وإذن فنتائجها تَسري على عالَمنا الفِعلي مثلما تسري على أي عالم آخر يُمكننا تصوره، وإذن فهذه الفلسفة الأولية المستقلَّة عن أيِّ افتراض للواقعية، والمعادلة للمنطق الخالص، ليسَت من خلق التفكير الذاتي الخالص، وإنما هي ضرورة فكرية لا مفر منها، تقوم موضوعيتها على حقيقة كونها في غير حاجة إلى أن تفترض مقدمًا أي عالم فعلي أي عرضي، وإنما هي تحتاج فقط إلى افتراض مجموع العوالم المُمكنة التي يُمكن تصوُّرها على أنها فعلية. ومن الواضح أننا هنا إزاء أفكار مُستعارة من ليبنتس، الذي يَنبغي أن يُعدَّ الأب الروحي لكل المحاولات الحديثة لخلق فلسفة رياضية أو فلسفة مبنية على المنطق الرياضي.

على أن تنظيم الفلسفة بالمنطق الخالص والرياضة البحتة، والطابع الأولي العام الذي تتَّخذه، ومنهجها التحليلي الاستنباطي، واقتصارها على عالم الوجود الفكري الخالص؛ كل هذا لا يُمثِّل إلا وجهًا واحدًا من مهمَّة الفلسفة؛ فقد ضيَّق هذا النوع من الفلسفة الخناق على رسل أكثر مما يَنبغي، ورغم أنه كان يتَّفق مع مثله الأعلى؛ فقد كان أكثر شكلية وتجريدًا، وأبعد عن الحياة، وأشد افتقارًا إلى النبض والحيوية، من أن يَسمح له بالمضيِّ فيه طويلًا. وهكذا اضطرَّه التعطُّش إلى التجربة، والرغبة في الاتصال الحي بالعالم، إلى إيجاد حلٍّ وسط، وأنزله من قِمَم الفكر الخالص الشامخة إلى وهاد التجربة المُعتمة. ولقد

[٢٠] عملية إرجاء الحكم أو تعليقه هي خطوة منهجية أساسية في فلسفة الظاهريات، يمتنع فيها المرء عن أن يحكم بما إذا كان أي شيء موجودًا فعليًّا، أو يُمكن أن يوجد، والقصد من هذه الخطوة هو التمكُّن من إدراك الظواهر الحسية وفهمها ووصفها بطريقة فينومينولوجية. (المترجم)

اعترف هو ذاته فيما بعدُ بأنه لا يستطيع أن يعزو أهمية عُظمى للأبحاث التجريدية التي قام بها في شبابه. وهكذا حدَثَ انفصالٌ قاطع بين أعماله المتقدمة وأعماله المتأخِّرة، وتغيرت نظرته إلى الفلسفة تبعًا لذلك، ويُمكن وصف هذه النظرة بإيجاز بأنها أصبحت تقليدية، تتعلَّق بالمشكلات المألوفة والموضوعات المُعتادة للبحث. ولكن من الصحيح أنها ظلَّت تُعطي الأولوية للمجال النظري، وحيثما ازدادَت تحوُّلًا إلى ميادين أخرى (كالأخلاق والتربية والسياسة والمسائل المدنية والاجتماعية والقانونية والدينية وغيرها)، لم تفعل ذلك لأغراض فلسفية خالصة، وإنما عالجت هذه الموضوعات بطريقة أدبية مُتحرِّرة، خالية من الضغط الناشئ عن أي مذهب بعينه؛ فهو — مثل نيتشه — يسخر من عبودية الفلاسفة المحترفين للمذهب، ويرفض بناء أي مذهب مفصَّل، على أساس أن ذلك تزييف للحقيقة يُخالف واقع الأمور، وهو ذاته لم يشغل نفسه أبدًا بمثل هذه الأمور؛ لأنه لو فعل ذلك لتعيَّن عليه أن يُبدل مذهبه مرارًا؛ فهو ينظر إلى التفلسُف على أنه بحثٌ نزيه، على حين بدا له بناء المذهب شركًا ومغامرةً، لا يجد له تبريرًا أمام الضمير العِلمي. وهكذا ازداد في أعماله المتأخِّرة تحولًا إلى جانب التجربة، وكان معنى ذلك ازدياد تعاطُفِه مع العلوم ومع الفلسفة التجريبية، فتفكيره قد سلك نفس طريق التراث الإنجليزي الذي أصبح الآن يُواصلُه في خطٍّ مُستقيم، كما أنه أصبح نقديًّا شكاكًا لا أدريًّا، وكان في ذلك مُتمشيًا تمامًا مع هذا التراث، وهو في هذا كله يستمدُّ عناصره من تراث هيوم ومل، ويُواصلُه في ضوء التقدُّم الذي أحرزته العلوم. وفي الدقة المتزايدة التي اكتسبتها المناهج الفلسفية الجديدة؛ غير أنه قد فقد — في هذا الشكل الجديد — ما كان له من قبل من الأصالة والإبداعية، فرسل المنطقي الخالص يستحقُّ مكانة تعلو على رسل التجريبي، والعمل الذي قام به الأول هو وحده الذي فتح عهدًا جديدًا في تاريخ الفكر الإنجليزي، وسيظلُّ حيًّا فيه مهما كان مِن ابتعاد رسل عنه في الوقت الحاضر.

ويَنبغي أن نُشير هنا إشارةً موجزة إلى طبيعة ميدانه الأول، وإلى الطابع المميز للدور الذي ساهم به في هذا الميدان، وسوف نتحدَّث فيما بعدُ عن الارتباطات التاريخية لكشوفه (انظر بداية الفصل الخامس بعنوان، المنطق الرياضي)، فبعدَ سلسلة من المساهمات المتفاوتة في أهميتها، والتي قام بها مُفكِّرُون آخرون، أرسى رسل وهويتهد دعائم المنطق الرياضي الجديد، الذي يُسمى أيضًا بالمنطق الخالص ومنطق العلاقات والحساب المنطقي والمنطق الرمزي، أو بتعبير مُختصَر: الرمزيات symbolics، وأتمَّا معًا أهم أجزائه، ويمتدُّ عمل رسل في هذا المجال من سنة ١٩٠٠م إلى ١٩١٣م، عندما نشر المجلد الأخير من

كتاب «المبادئ الرياضية»، ويَنعقِد الإجماع على أن هذا الكتاب هو المرجع الرئيسي في هذه الدراسة الجديدة، وهو يضمُّ ألفَي صفحة، ويكون دون شكٍّ جهدًا من أعظم الجهود التي يحقُّ لعصرِنا أن يفخر بها.

فمنطق رسل الجديد منطق رياضي. وهذا يُعبر عن الفارق النوعي (الفصل) بينه وبين كل نوع آخر من ذلك المنطق الذي يُمكن تسميتُه بالمنطق الفلسفي. ومن الصحيح أنه يُبدي في كثير من الأحيان ميلًا إلى الخروج عن أساسه وتكوين علم مُستقِل نسبيًّا، يتَّسم بأنه علمٌ خاصٌّ أكثر مما هو عام. وفي هذه الحالة يكون المنطق الرياضي قد خَطا الخطوة الأخيرة وحلَّ جميع الروابط التي تجمع بينه وبين الفلسفة، وأصبح دراسة مُستقلَّة تمامًا؛ فهو فرع من الرياضيات، ومكانه الصحيح وسط مجموعة من العلوم الرياضية. وهذا راجع إلى أن أهم المشتركين فيه كانوا من علماء الرياضة، وإذا كان هناك فلاسفة قد اهتمُّوا به — مثل رسل وهويتهد وبرود Broad وغيرهم — فقد كان ذلك ارتباطًا شخصيًّا عرضيًّا لا ارتباطًا ضروريًّا. ومن المؤكد أن عودة مثل هذا العلم فيما بعدُ إلى إقامة روابط بينه وبين الفلسفة — كما هي الحال عند رسل — هي أمر ليس بالهيِّن، ولكن هذا بدوره ليس أمرًا ضروريًّا، وهو عندما يحدث يكون مُتناقضًا مع الفكرة الخالصة لهذا المنطق أكثر مما هو تطوُّر يتمشَّى مع معناه الصحيح. وقد اعترف رسل نفسه بهذه الحقيقة مرارًا. ولكن بتحفُّظات معيَّنة، فقال: «إن المنطق الرياضي، حتى في أحدث صوره، ليست له أهمية فلسفية مباشرة إلا في بداياته الأولى، وبعد هذه البدايات يغدو مُنتميًا إلى الرياضيات أكثر منه إلى الفلسفة.» (انظر، «معرفتنا بالعالم الخارجي» ص٥٠). وهو يُواصل كلامه قائلًا: إنَّ التطورات التالية، وإن لم تكن فلسفية على التخصيص، لها فائدة غير مباشرة عظيمة في التفلسُف، وأوضَحُ من ذلك اعترافه الآتي في مقدمة كتاب «مدخل إلى الفلسفة الرياضية»: «إن الكثير ممَّا هو وارد في الفصول الآتية ينبغي ألا يُسمَّى «فلسفة» بالمعنى الصحيح، وإن تكن الموضوعات التي تتعلَّق به قد أدرجت في الفلسفة طالَما أنه لم يكن يوجد لها علم مُلائم ... وهكذا فإن الكتاب الذي يتناول هذه الأجزاء يحقُّ له أن يعدَّ نفسه مدخلًا إلى الفلسفة الرياضية، وإن لم يكن له أن يدَّعي أنه يَتناول بالفعل جزءًا من الفلسفة إلا حيثما يخرج من نطاقه الخاص.» (الخط من وضعنا نحن)، وهو يستطرد قائلًا: إن المنطق الجديد لا يهتمُّ بالفلسفة إلا بقدر ما يُعلن أنَّ قدرًا كبيرًا من الفلسفة التقليدية عقيم، ويوضح عدم كفاية مناهجها واستحالة قبول عدد كبير من حلولها. وعلى ذلك فهو يسحب من مجال الفلسفة سلسلة

من المشكلات التي ظلَّت الفلسفة تُعالجها طويلًا بطريقة غير مرضية (كمشكلة اللانهائية والاتصال) ويُقيِّدها لحسابه الخاص. ومن الواضح أن لنا كل الحق — بعد هذه التأكيدات القاطعة — في أن نَنظر بعين الارتياب إلى كل محاولة لإثبات أن الدراسة الجديدة مُرتبِطة بالفلسفة.

وعلى ذلك فإنَّ المنطق الرياضي، بقدر ما يظلُّ مُتمسِّكًا بمجاله الخاص، لا يرتبط بالبحث الفلسفي بمعناه المألوف إلا ارتباطًا واهيًا، أو لا يَرتبط به على الإطلاق. ولكن هذا المنطق الرياضي يرسم أيضًا حدًّا فاصلًا قاطعًا بينه وبين أقرب الدراسات إليه، أي المنطق المألوف. فكلُّ ما كان المنطق المألوف يهتمُّ به من قبل، هو إما خارج عن مجال المنطق الرياضي، أو يتَّخذ فيه صورة مُغايِرة تمامًا، ويعاد التعبير عنه من خلال الأفكار الخاصة لهذا المنطق الجديد. وهذا يَنطبِق على منطق أرسطو الصوري (بكلِّ تطوُّراته حتى يومنا هذا)، وعلى المنطق الترنسندنتالي عند كانت. وعلى المَنطِق الميتافيزيقي عند هيجل وبرادلي، والمنطق التجريبي عند مل، وأي منطق آخر نتصوَّره، والأقرب إليه من هؤلاء جميعًا هو المنطق الصوري، مهما كان من قوة مهاجمة المنطق للأشكال السابقة التي اتخذها هذا المنطق؛ ذلك لأنَّ المنطق الرياضي هو ذاته صوري تمامًا من كل الوجوه، وهو لا يتحرَّك إلا في عالم الصور والعلاقات الخالصة، ولا شأن له بما يملأ هذا العالم من مضمون؛ ولهذا السبب كان يُسمَّى أيضًا بمنطق العلاقات؛ فهو إذن يتَّفق في هدفه العام مع المنطق الكلاسيكي التقليدي. ولكنه يَتجاوز المنطق القياسي بكثير، ولا يَبحث في العلاقة بين الموضوع والمحمول وحدها (ومن هنا كان رسل في كثير من الأحيان يُطلِق على المنطق القديم اسم منطق الموضوع والمحمول)، وإنما يبحث مجال العلاقات المنطقية بأسره، ويردُّها إلى عناصرها الشكلية الخالصة، أو إلى ثوابتها المنطقية logical constants، كما يقول رسل. وعلى ذلك فالمنطق الرياضي يَنطوي على امتدادٍ هائلٍ لمجالِ المنطق الصوري، وهو قد أعطى طاقة جديدة للمنطق التقليدي، الذي اعتاد أن يدور دائمًا حول محورِه الخاص، وأصبح جامدًا عقيمًا، وفتح الطريق لآفاق علمية جديدة، وإمكانيات جديدة للبحث. وهكذا قال رسل — في لهجة فخورة لها ما يُبرِّرها: «إن المنطق القديم قد قيَّد الفكر بالأغلال، بينما المنطق الجديد قد أعطاه أجنحة.»[٢١] وقد حقَّق هذا المنطق تقدمًا

[٢١] معرفتنا بالعالم الخارجي، ٦٨.

في المجال النظري يُوازي التقدم الذي حقَّقته أعمال جاليليو في المجال الفيزيائي؛ إذ إنه أول منطقٍ علَّمنا ما هي المشكلات القابلة للحل، وما هي تلك التي ينبغي أن يَضرب بها عرض الحائط؛ لأنها مشكلات وهمية، وهو فضلًا عن ذلك يمدُّنا بمنهج يُمكن من إيجاد حلول حقيقة للمُشكلات الأصيلة. وهكذا ينبغي — بالنسبة إلى رسل وغيره من المناطقة الرياضيِّين — أن يعدل حكم كانْت القاطع، القائل: إن المنطق لم يحرز تقدمًا أساسيًّا منذ أيام أرسطو؛ فالمنطق الرياضي قد حقَّق بالفعل مثل هذا التقدم، وبدأ عهدًا جديدًا في البحث المنطقي.

ولقد قلنا من قبل: إنَّ المنطق الجديد ليس فرعًا للفلسفة بقدر ما هو فرع للرياضة، وعكس هذه القضية الأخيرة صحيح أيضًا؛ فالرياضة نوعٌ من هذا المنطق؛ أي إنَّ الرياضة البحتة (الحساب والتحليل والهندسة البحتة ونظرية العدد … إلخ) فرع من المنطق الخالص، فآراء رسل في هذا الصدد قد نشأت من التفكير في الأسس النظرية للرياضة؛ وعلى هذا النحو وصل إلى فكرته الحاسمة القائلة: إنَّ الرياضة والمنطق هما في أساسهما شيء واحد، وإن كل البديهيات الرياضية بلا استثناء يُمكِن أن تردَّ إلى مبادئ منطقية. وقد أسفرت طريقة التفكير هذه بأسرها عن صبغ الرياضة بصبغة منطقية. وهذا بدوره يؤدِّي — على عكس ذلك — إلى صبغ المنطق بصبغة رياضية؛ غير أن المنطق هو الأسبق دائمًا، والرياضة ثانوية بقدر ما يُمكن استخلاصها من المنطق. وفضلًا عن ذلك فإنَّ الخط الفاصل بين العِلمَين يزول إلى حد أن المرء لا يستطيع — كما يقول رسل — أن يتأكَّد أين ينتهي المنطق وأين تبدأ الرياضة في كتاب «المبادئ الرياضية». وهكذا فإن الفكرة الأساسية في هذه النظرية الجديدة هي أن من المُمكن استنباط الرياضة البحتة كلها، بمُساعدة منطق العلاقات، من بديهيات وقضايا منطقية صورية معيَّنة، دون افتراض أية أفكار جديدة غير معرفة، أو أية قضايا غير مبرهَن عليها؛ فالرياضة البحتة ينبغي ألا تشمَل أية عناصر غير قابلة للتعريف، فيما عدا الثوابت المنطقية، وبالتالي ينبغي ألا تشتمل على مقدمات أو قضايا غير مبرهن عليها، فيما عدا تلك التي ترتكز على الثوابت والمُتغيرات المنطقية وحدها، ولكل الثوابت الرياضية طابع منطقي، بحيث إنه عندما يقبل النسق، يُمكن استنباط بناء العلم الرياضي بأسره منه.

ونتيجةً لهذا الاعتراف الأساسي بهوية الرياضة والمنطق، يُمكن تحديد ماهية الرياضة بطريقة لا لبس فيها ولا غموض. وهنا نجد أن رأي رسل يُعارض بوجه خاص الرأي الكَانْتِي، الذي يرى رسل أنه وقع في خطأ أساسي. وينبغي أن يرد في نقاطه الهامة

إلى ليبنتس؛ ذلك لأن كانْت قد أنكر الطابع الشَّكلي الخالص للرياضة، وقال: إن المعرفة الرياضية تتألف من أحكام تركيبية أولية، كما أنه جعل للإدراك الحسِّي دورًا هامًّا في الحساب والهندسة؛ إذ بُنِيَ الأول على الصورة الخالصة لإدراك الزمان، والثانية على الصورة الخالصة لإدراك المكان، ومقابل هذا يؤكِّد رسل الطابع التحليلي الخالص، والشَّكلي المحض، للقضايا الرياضية؛ فهي — كالقضايا المنطقية — ذات صحة مستقلَّة عن كل وجود فعلي، وبالنسبة إليها يستوي تمامًا الوجود الفِعلي أو الواقعي وعدمه، وهي لا تَحتاج إلى مضمونات أو موضوعات، وتظلُّ صحيحة حتى لو لم يكن ثمَّة عالم فعلي، أو بتعبير آخر: فمن المُمكن انطباقها على كل العوالم أو الموضوعات الممكنة، وهي عامة مجرَّدة تمامًا. ومن الممكِن استنباط كلٍّ منها من الأخرى بوسائل منطقية خالصة، دون أية معونة من الإدراك الحسي، فللعلاقات المنطقية الشَّكلية الخالصة، التي تسود بين القضايا الرياضية، والتي يُمكِن استخلاصها أو استنباطها منها، أهمية حاسمة على الدوام، وصورتها الأساسية شرطية. فإذا تحقَّقت هذه المقدمة أو تلك، فإن هذه النتيجة أو تلك تتلُو منها بالضرورة، أو إذا صحَّت قضية، صحت قضية أخرى أيضًا، كذلك ردَّد رسل تعبيرًا لفتجنشتين Wittgenstein، فتحدث عن الاستدلال والبرهان الرياضي على أنه تحصيل حاصل tautological (وهذا يقرب كثيرًا من القول إنه تحليلي analytical)، وكل ما يعنيه هذا هو أن كل برهان رياضي يسير وفقًا لإجراء منطقي خالص، وأنه ليس بالتالي إلا تحويرًا قائمًا على تحصيل الحاصل، لما هو مُتضمن في المقدمات. فلا يُمكن أن يستخلص من أي نسق من المقدمات إلا ما يحويه هذا النسق من علاقات منطقية. وعلى ذلك فإن الرياضة لا تزيد من معرفتنا أو تضيف إليها محتويات جديدة؛ لأن تحديداتها القائمة على تحصيل الحاصل خالية تمامًا من المحتوى؛ أي إنها تصحُّ من أجل صورتها فقط؛ غير أن هذا كله ينطبق على الرياضة البحتة وحدها، لا على الرياضة التطبيقية التي يُميزها رسل عن النوع الأول تمييزًا دقيقًا. وفي هذا كله نرى أن التمييز القديم بين الرياضة والمنطق قد أزيل تمامًا، أو أن المنطق — كما يقول رسل — يزداد تحولًا إلى الصبغة الرياضية، مثلما تزداد الرياضة تحولًا إلى الصبغة المنطقية، «فالاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشاب والرجل؛ فالمنطق هو شباب الرياضة، والرياضة رجولة المنطق.»[٢٢]

[٢٢] «مدخل إلى الفلسفة الرياضية»، ١٩١٩م، ص١٩٤.

وحسبُنا الآن أننا أوضحنا المبدأ الأساسي في المنطق الرياضي؛ ألا وهو ردُّ جميع البديهيات الرياضية إلى عدد قليل من الأفكار المنطقية الأساسية. فكل ما عدا ذلك ينتمي إلى ميدان التطبيق المفصل، وهو خارج عن نطاق بحثنا، ويكفينا أن نُنبه بعد هذا إلى نقطتين؛ إحداهما هي فكرة النقائض antinomies، والأخرى فكرة الرمزيات أو الحساب المنطقي؛ فمن الأعمال الهامة التي ينجزها المنطق الرياضي الجديد، القضاء على تلك المتناقضات التي تظهر في مواضع متعدِّدة من البحث في أسس الرياضة (كما في نظرية العدد مثلًا)، والتي لا يُمكن حلها بالوسائل الرياضية الخالصة، ويتضح آخر الأمر أن هذه المتناقضات ليست رياضية على الإطلاق، بل يُمكن ردُّها إلى نقائض منطقية عامة. وهكذا فإن المشكلة تنتمي إلى مجال المنطق، الذي لم يكن في البداية قادرًا على حلها، وقد أوضح رسل سبيلًا جديدًا إلى حلِّها، فنجح بكشف وتطبيق إجراء عظيم الدقة والتعقيد، في إزالة التناقُضات (إزالة تامة في رأيه، وإزالة جزئية في رأي آخرين)، وفي إرساء المنطق (وبالتالي الرياضة بدورها) على أساس راسخٍ متين؛ ذلك الإجراء هو النظرية المعروفة في تسلسل الأنماط، وهي الطريقة التي يتحرَّر بفضلها المنطق من النقائض، ويرد إلى مجموعة قليلة من البديهيات الخالية من التناقض، والتي لا تستنبط من أي شيء (كبديهيات اللانهائية والانتقاء selection والقابلية للرد reducibility). وهكذا يتَّضح في النهاية أن الرياضة نسق خال تمامًا من التناقض، لا يُمكن الاعتراض عليه، ويتمُّ رد كل قضية رياضية إلى بديهيات المنطق.

غير أن علمًا كالمنطق الرياضي، يرمي إلى بلوغ أقصى درجة ممكنة من الدقة والنقاء والضبط، لا يُمكنه أن يستخدم المُصطلح المألوف، بل لا بد له أن يصطنع أداة اصطلاحية خاصة به، تفي بأغراضه الخاصة؛ فالمُصطلح المألوف أكثر جمودًا وخشونة وغموضًا وأكثر امتلاءً بالمسلمات والأخطاء من أن يصلح للاستخدام أداةً للتعبير عن تلك الفروق العظيمة الدقة في المعنى، داخل العلاقات والاستدلالات المنطقية التي تُعْنَى بها هذه الأبحاث. وهنا أيضًا تغدو الرياضة — بلغة الرموز الصارمة الدقيقة التي تستخدمها — أنموذجًا للمنطق الجديد. وهكذا اصطنع المناطقة الرياضيون طريقة للتعبير عن التصورات المنطقية، مماثلة لتلك التي تُستخدم في الرياضة. ولكنَّها تُلائم أغراضهم الخاصة، إذا ابتدعوا عددًا كبيرًا من العلامات والصورة الرمزية التي تُتيح لاستنباطاتهم وبراهينهم أن تصل إلى نفس درجة اليقين والوضوح التي يصل إليها الرياضيون. هذه الطريقة في التدوين — وهي الحساب المنطقي — هي نوع من العمليات الحسابية عن

طريق رموز. كذلك النوع المألوف في الرياضة. وهكذا تبدو كتابات المناطقة الرياضيِّين، في صفحات مُتعدِّدة، أشبه بالكتب المدرسية في الرياضة. وقد اشتغل رسل بجد (مع زميله هويتهد) من أجل تكوين لغة للعلامات الرمزية، فأخذ عن «بيانو Peano»[٢٣] عمله المبدئي الذي سار فيه شوطًا غير قليل، وأكمله بنظامَي فريجه Frege[٢٤] وشرودر Schröder،[٢٥] غير أن جزءًا كبيرًا من نظامه الرمزي كان من اختراعه هو؛ إذ إنه قد وسع ميدان البحث — بالقياس إلى السابقين عليه — إلى حد أنه اضطرَّ إلى التفكير في علامات جديدة لتصوُّرات متعدِّدة لم تعالج من قبل بطريقة رمزية. وعلى أية حال فإن رسل من أعظم الخبراء في تكوين الحساب المنطقي ومعالجته. وقد صاغ هذا الحساب صياغة كلاسيكية لم يتجاوزها أحد. وفي هذا الميدان بدوره ساهم في تلبية رغبة ليبنتس في وضع مصطلح مطلق الصحة للأفكار المنطقية، أو «لغة عالمية characteristica universalis» بأكثر مما ساهم به أيُّ واحد ممن سبقوه أو أعقبوه، وبفضل هذا المصطلح الكامل منطقيًّا، الذي يقول عنه إنه يتألَّف من نظم syntax فقط، بلا مفردات vocabulary ينبغي أن تتحرَّر الأفكار العلمية من كل غموض؛ فالاختلاط والافتقار إلى التحدد في اللغة المعتادة ينبغي أن يفسح الطريق لتحديدات قاطعة دقيقة. وينبغي أن ينزل عن مجموعة من المشكلات قناع الغموض الذي ظلَّ يغلفها قرونًا طويلة. فلا بد أن تنتزع من شباك الجدل الذي لا يقف عند حد، وأن يؤتى لها بحلٍّ نهائي دقيق.

ولقد كان المثل الأعلى لتفكير رسل وأبحاثه في جميع الأوقات هو وضوح الرياضة ونقاؤها ودقتها وتحدُّدها ونزاهتها وصحتها المطلقة. وهكذا نراه يبدي من آنٍ لآخَر إعجابًا متحمسًا بهذا العلم الجاف الهادئ، كما هي الحال في النص الآتي: «إن الرياضة

---

[٢٣] جوزيبي بيانو (١٨٥٨–١٩٣٢م): عالم رياضي إيطالي، له أبحاث هامة في الرياضة البحتة. وفي المنطق الرياضي، تركزت حول وضع لغة عالمية من الرموز الرياضية للتعبير مباشرةً عن الفكر. (المترجم)

[٢٤] جوتلوب فريجه (١٨٤٨–١٩٢٥م): رياضي ومنطقي ألماني، وضع أول نظام كامل للمنطق الرمزي عام ١٨٧٩م، مُستعينًا بأعمال «جورج بول G. Boole»، ليُثبت أنَّ الرياضة خالية من كل مسحة من النزعة النفسية، وأنها امتداد للمنطق، وله أبحاث هامة في أُسُس علم الحساب، استفاد منها رسل سلبيًّا بالنقد، كما استفاد منها إيجابيًّا بأخذ بعض الأفكار الهامة عنها. (المترجم)

[٢٥] إرنست شرودر (١٨٤١–١٩٠٢م): رياضي ومنطقي ألماني، ألف في عام ١٨٧٩م كتابًا في عمليات الحساب المنطقي، وأعقبته كتب هامة في الجبر المنطقي. وقد اعترف بتأثره ببعض الاتجاهات السابقة في المدرسة الأنجلوسكسونية، التي عادت فتأثرت به فيما بعد. (المترجم)

— منظورًا إليها على النحو الصحيح — لا تتَّصف بالحقيقة فقط، بل بالجمال الأسمى أيضًا، فجمالها بارد زاهد كجمال النحت، لا يجتذب أيًّا من العناصر الضعيفة في طبيعتنا، ولا ينطوي على تلك الجاذبية الرائعة التي يتَّصف بها التصوير أو الموسيقى؛ ومع ذلك ففيه نقاء علوي، ويمكن أن يكون له من الكمال التامِّ ما لا يتبدَّى إلا في أعظم الفنون، وإن المرء ليجد في الرياضة قَطعًا ما يجده في الشعر من رُوح التمتُّع الحقيقي. ومن النشوة ومن الشعور بأنه يعلو على الإنسان، وهو الشعور المُميز لأرفع الأحوال السامية» (الصوفية والمنطق، ص٦٠).

أما بقية فلسفة رسل، التي تمتدُّ في جميع أرجاء المعرفة النظرية (علم النفس ونظرية المعرفة، ونظرية العلم، وفلسفة الطبيعة، والميتافيزيقا)، فتَفتقِر إلى ذلك التصميم، وذلك التحدُّد القاطع في مقصد، وذلك الطابع المباشر الذي تتميَّز به أبحاثه المنطقية، ولما كان يغير موقفه في كثير من الأحيان، ويسمح لنفسِه بأن يتأثَّر بكل مُؤثر خارجي مُمكن، فإن المسالك المتقاطعة لتفكيره، بما فيه من افتقار إلى الاتصال، ومن تغييرات واستطرادات، لا يُمكن أن توصف إلا ببحث مفصَّل يُوضح تاريخ تطوره؛ غير أنَّ مثل هذا البحث يتجاوَز بكثير نطاق هذا الكتاب. ومن هنا علينا أن نكتفي بإيضاح الاتجاهات الفكرية الأساسية من خلال بعض وجهات النظر التي اختيرت اختيارًا مقصودًا.

فهناك أولًا مشكلة المعرفة، التي تشغل الموقف المركزي فيها مشكلة الإدراك الحسي، تمشيًا مع التراث الإنجليزي، والسؤال الذي يُثار هنا هو: كيف نُشيد العالم الخارجي أو المادي الذي لا يُعطى لنا مباشرةً، وإنما تتوسَّط فيه حواسُّنا؟ إن رسل لا يعني بلفظ العالم الخارجي: عالم الإنسان العادي، وإنما يعني عالم الفيزياء أو العلم الطبيعي، ولا يُبدي رأيًا في المركز الميتافيزيقي لهذا العالم. فكلُّ ما تعنيه كلمة «الفيزيائي» عند رسل هو «ما يبحث فيه علم الفيزياء». وهكذا ترتد المشكلة آخر الأمر إلى مسألة العلاقات المتبادلة بين عالم الحواس وعالم العلم الطبيعي، أو مدى انطباق الفيزياء الرياضية على الواقع المحسوس.

وإذن ينبغي أن نبدأ ممَّا هو مُعطى في الإدراك الحسي، أو من المعطيات الحسية، التي تتوقَّف عليها وحدها معرفتنا بالعالم الخارجي، ويعني رسل بالمعطيات الحسية كل ما يوجد مباشرةً في الوعي، أو ما يُسمَّى عادةً «بالشعور feeling»، بالمعنى الموضوعي لهذه الكلمة؛ أي معنى ما نشعر به. ومن المُهم في هذا الصدد أن تكون هذه مُعطاة، وأن تكون موجودة بقدر ما هي مُعطاة، وطالَما هي معطاة. وينبغي أن نميز منها

المحسوسات sensibilia التي لا تختلف عن المعطيات الحسية إلا في أنها لا تُعطى لوعي أو لذهن، فللفئة الأولى صفة كونها مُعطاة. أما الفئة الثانية فليسَت لها هذه الصفة، ويُصبح المحسوس sensibile مُعطًى حسيًّا بالدخول في علاقة كونه مُعطًى، أو كما يقول رسل، في علاقة الوعي أو التعرف المباشر acquaintance، وإلى هذا الحد تكون كل المعطيات الحسية محسوسات أيضًا. ولكن في حالة كونها معطاة. وهنا ينشأ السؤال عن طريقة وجود فئتي الموضوعات هاتين، ويبت رسل في هذه المسألة بقوله: إنهما معًا يكونان العناصر النهائية المُكوِّنة لعالم العلم الطبيعي. ومن هنا فقد وصفهما بأنهما خارجان عن الذهن أو فيزيائيان (بحيث تفترق المعطيات الحسية عن المحسوسات في أننا نشعر بها مباشرةً بطريقة عارضة). وإذن فهما ليسا ذاتيَّين متوقفين على وجود ذهن أو وعي، رغم أنهما مُتوقِّفان عِليًّا على أعضاء الحس وعلى الأعصاب والمخ؛ وبالتالي على جسم الشخص المدرك لهما. وعلى ذلك فإن بينهما وبين الكائن العضوي الجسمي علاقة ضرورية، وكل ما يُضيفه الذهن إلى المحسوسات هو الوعي فحسب. أما ما عدا ذلك فكله فيزيائي أو فسيولوجي. وعلى ذلك فلا يمكن أن توجد المحسوسات لو كان هناك جسم بلا ذهنٍ فقط؛ غير أن المعطيات الحسية بدورها توجد إذا ارتبط ذهن بجسم، ويُمكن القول: إن المحسوسات مُعطيات حسية ممكنة ولكنها ليست واقعية؛ أي إنها تمثل تلك المظاهر التي تنشأ إذا دخل وعي مدرك في علاقة محدَّدة مع موضوع، ورغم أن المعطيات الحسية الفيزيائية في رأي رسل؛ أي إنها عناصر في تركيب عالم الفيزياء، فإنه لا يعزو إليها وجودًا دائمًا بعد ألا تعود مُعطاة؛ غير أنه يذهب إلى أنَّ عدم دوامها ليس دليلًا على أن وجودها ذهني، وإنما هو يتمشى تمامًا مع طابعها الفيزيائي، ويقول رسل عن هذه النظرية (مثلَما يقول عن مُعظم ما عرضه من النظريات): إنها نظرية مُؤقَّتة لم تثبت نهائيًّا على الإطلاق، وإن يكن يعتقد أنَّ لها مزايا تتفوَّق بها على كل النظريات المنافسة، ومن الواجب في نظره أن تعدَّ مجرَّد نقطة بداية لمزيد من الإيضاح للمُشكلة، وكثيرًا ما نراه يقترح للمُشكلة الواحدة فروضًا مُؤقتة مُتعدِّدة، دون أن يبت فيما بينها، وإنما يكتفي بتقدير مزايا كلٍّ منها. وهكذا يحتفظ لنفسه بمرونتها إذ يمتنع عن الالتزام بموقف نهائي.

فما الذي ينبغي أن تعنيه كلمة «الشيء» تبعًا لهذا الرأي؟ إن ما هو مُعطًى لنا هو سلسلة من المعطيات الحسية، أو كما نستطيع أن نقول: مظاهر appearances للشيء، والرأي المألوف هو القول: إن الشيء أمر مختلف عن كل هذه المظاهر، يكمن من ورائها.

وهكذا ينظر إلى الشيء وحده على أنه هو الواقعي، على حين تُعد مظاهره غير واقعية، إنما نفسية أو ذهنية فحسب. أما رسل فيرى أن العكس هو الصحيح، فالمظاهر أو المنظورات المختلفة للشيء هي وحدها الواقعية، على حين لا يكون للشيء نفسه وجود فعلي، وما هو إلا النسق الكامل لكلِّ المظاهر التي تكون الأوجه المتعدِّدة جوانب منها، ويُسميه رسل تركيبًا منطقيًّا له شيء من الأهمية بقدر ما يكون محايدًا بالنسبة إلى مختلف أوجه الشيء. أما افتراض جوهر شيئي فهو لغو باطل، رغم أنه ليس مُتناقضًا منطقيًّا؛ لأنَّ من الممكن إيجاد تفسير مُرْضٍ للشيء إذا نظرنا إليه على أنه مُساوٍ لمجموع مظاهره. وهكذا يُضحِّي رسل بالشيء والجوهر والمادة وما يشبه ذلك من الكيانات في سبيل مبدأ منهجي غاية في الأهمية، يستشهد به مرات لا حصر لها، هو مبدأ الاقتصاد في الفكر، أو كما يُسمَّى عادةً في إنجلترا «سكين أوكام Occam's Razor»، وهو المبدأ القائل بوجوب الامتناع عن تعديد الكيانات أكثر مما تدعو إليه الضرورة (entia non sunt multiplicata praeter necessitatem). وقد تحكَّم هذا المبدأ في أحوال متعدِّدة في نظرة رسل إلى الأمور، وكثيرًا ما كان هو الذي يُقرر قبوله أو رفضه لقضية ما.

وهناك موضوع آخر مُماثل لذلك الذي عرضناه في صدد فكرة الشيء، يؤدي بنا إلى مزيد من التعمُّق في نظرية المعرفة عند رسل، ويؤدي إلى اتباع مسالك في التفكير وثيقة الصلة بنظرية الإبصار عند باركلي، وبفكرة الذرات الرُّوحية عند ليبنتس، ذلك هو موضوع المكان والمنظورات المكانية، فما قيل عن الأشياء يقال أيضًا عن المكان؛ فمن المُمكن أن يعطى لنا الموضوع الذي يشغل مكانًا عن طريق حواس مُتعدِّدة؛ أي عن طريق الإبصار واللمس، ويفترض الإنسان العادي أن المكاني الذي يوجد فيه الموضوع مكان واحد، سواء رأى هذا الموضوع أو لمس؛ فالمكان البصري والمكان اللمسي واحد بالنسبة إليه. ولكن رسل يرفض هذا الرأي، فللحواسِّ المختلفة أمكنة مختلفة، والمكان البصري يختلف تمامًا عن المكان اللَّمسي، ونحن لا نجمع بين الاثنين سويًّا إلا بعد خبرة طويلة بارتباط إحساسات لمسية معينة بإحساسات بصرية معينة؛ فالمكان «الواحد» الذي يجتمع فيه نوعا الإحساس معًا، ليس من معطيات التجربة، وإنما هو تركيب منطقي، وكل ما تُقدمه إلينا التجربة هو الأماكن المختلفة للحواس المختلفة، التي تتجمَّع وفقًا لقوانين؛ فالمكان المشترك قد يكون طريقة مريحة في التعبير، وكذلك أداة مُفيدة في الأغراض العلمية. ولكن ليس له وجود فعلي.

هذه الحُجة تؤدي إلى نتائج أخرى أعم، فما قيل لا يسري فقط على مختلف الأمكنة الحسية، بل على كل ما هو مكانيٌّ أيضًا. فإذا ما وُجِدَ شخصان في غرفة، وأدركا نفس

الموضوعات، فليس من الصحيح — كما يفترض الذهن العادي — أنهما يُوجدان في نفس المكان ويدركان نفس البيئة. إن كل مُدرك يحيا في عالَمه الخاص، ولا يرى العالم إلا من وجهة نظره الخاصة أو من منظوره الخاص، هذا المنظور مُغلق تمامًا بالنسبة إلى منظورات كل الأشخاص الآخَرين؛ فهو كالذرات الرُّوحية عند ليبنتس، بلا نوافذ تطلُّ على الخارج. وهكذا يقول رسل: إن لكل فرد عالَمه الخاص الذي يقتصِر على المنظور الذي يُدركه. وهذا يصحُّ أيضًا على المكان؛ فالأمكنة الحسِّية المختلفة لملاحظ ما، يمكن أن تتجمَّع في مكان إدراكي عام؛ غير أن هذا ليس هو المكان الفيزيائي، كما أنه ليس هو المكان العام كما يوجد في ذهن الإنسان العادي، وإنما هو المكان الخاص للمُلاحظ الذي نعنيه فحسب. فكل شخص يأخذ مكانه الخاص معه. وهناك من الأمكنة الخاصة بقدر ما يوجد من المنظورات؛ أي من الكائنات المدركة. ولكن من المُمكن أن ترتبط الأمكنة للأشخاص المختلفين بعضها ببعض؛ فمن المُمكن أن نُبين أن مواضع مكانية معينة في إدراك مُلاحِظ ما، مشابهة تمامًا لمواضع مكانية معيَّنة في إدراك مُلاحِظ آخر (كرجلَين في غرفة واحدة)، وعندئذٍ يُمكن القول: إنهما قريبان الواحد من الآخر مكانيًّا، أو متَّفقان الواحد مع الآخر؛ غير أن هذا المكان الذي نقول عنه: إنه مشترك بين كلا الملاحظَين مختلف كل الاختلاف عن المكان كما يعرفه كل فرد من منظوره الخاص؛ فهو لا يُمثل إلا التضايف بينهما. وليس مُتضمنًا في أيٍّ منهما، ونستطيع أن نُسميه بالمكان المشترك بين المنظورات (interperspective space)، ويُمكننا أن نتصوره مكونًا من منظورات فردية لكلٍّ منها مكانه الخاص؛ فهو نسق أو مضمونات جميع المنظورات أو الأمكنة الخاصة. وهذه الأخيرة هي نقاطه أو عناصره، هذا المكان الشامل لكل شيء، المشترك بين المنظورات، الذي هو «واحد» فقط، هو المكان الموضوعي أو الفيزيائي، الذي هو أساس أبحاث العلم الطبيعي. ومن الواجب التمييز بدقَّة بينه وبين الأمكنة الإدراكية التي تُعْطَى لنا من خلال الحواس؛ فهو لا يُمثل واقعة فعلية، وإنما يستدل عليه فقط من الأمكنة الحسية التي هي وحدها الحقيقية تجريبيًّا، إنه تركيب منطقي يرتكز على اصطلاحنا عليه. وهكذا يستبدل رسل بالمكان المُطلق الذي يستبعده بوصفه فرضًا باطلًا، التركيب المنطقي للمكان، الذي نصل إليه باستنباط دقيق من التجربة.

ولسنا بحاجة إلى تتبع بقية النتائج الفلسفية العامة التي تتلُو من فكرة مراكز المنظورات هذه، والتي تؤدِّي إلى نوع جديد من مذهب الذرات الروحية، كما أننا لسنا بحاجة إلى تتبع البحث الموازي الذي يقوم به «رسل» في صدر تصوُّر الزمان، ويكفينا أن

نُشير إلى المبدأ العام الذي تُؤدِّي إليه هذه الأبحاث وغيرها؛ ففي هذا كله يسعى رسل إلى عبور الهوَّة بين عالم الإدراك الحسي، الذي يبدأ منه دائمًا، وبين عالم الفيزياء والرياضة الذي يتَّجه إليه دائمًا. وقد عرض هويتهد المشكلة ذاتها فيما بعد تحت عنوان مُماثل هو «الإحساس والرياضة»، وأتى لها بحلٍّ أهم وأعمق كثيرًا من حلِّ رسل، والمسألة هي: هل توجد أيَّة علاقات بين العالمين؟ أو بتعبير أدق: هل هناك مُبرِّر منطقي للاستدلال من المعطيات على التصوُّرات التي يستخدمها العلم الطبيعي؟ لقد رأينا من قبل أن عالم الإدراك الحسي هو وحده المُعطى مباشرةً، وهو وحده الذي يُمكن أن يُجرب. أما العالم الفيزيائي فهو عالم مُستدل عليه أو مركَّب؛ غير أن هذا التركيب ليس مُعلقًا في الهواء. وليس مبنيًّا على أية حقيقة عالية مستقلة عن الحواس، وإنما هو مبنيٌّ فقط على المحتويات الإدراكية للحواس؛ فالحواس تُمدُّنا بالمادة الخام التي تُركب منها التصورات المنطقية، ولهذه نفس الصفات التي يعزوها العلم الطبيعي إلى الذرات والإلكترونات والجزئيات ... إلخ. ولقد أجرى رسل هذا البحث بالتفصيل، وحاول في تحليلاتٍ دقيقة أن يستمدَّ أهم أفكار الفيزياء الرياضية — كفِكرة الشيء والمادة والمكان-الزمان، والاتصال واللانهائية والعِلية — من المُعطيات الحسية، وباستخدام الأداة المنهجية للمنطق الجديد على هذا النحو ساهمَ بدورٍ كبير في إيضاح هذه التصورات فلسفيًّا. ومن جهة أخرى فقد أسفر ذلك عن بعض النتائج الهامة التي تعود بنا ثانيةً من العالم المُستدَل عليه إلى عالم التجربة، وهي نتائج تُضفي على نظريات التجريبيِّين القدامى معنًى جديدًا عميقًا، كان في مُعظَم الأحيان أشد تعقيدًا وأكثر تنوعًا.

ولقد كانت المشكلات السابقة هي أهمُّ ما اختار «رسل» أن يُعالجه من بين مشكلات المذهب التجريبي، وإذا استثنَينا «ليبنتس» فإنا لا نجد مُفكرًا سابقًا أثر فيه بقدر ما أثر فيه باركلي وهيوم (ولوك في بعض الأحيان. ولكن بدرجة أقل). ولقد كان تأثيرهما فيه هائلًا إلى حد يشعر معه المرء في كثير من الأحيان — وهو يقرأ فقرات طويلة من كتبه — أنها مجرَّد تلخيص لأفكارهما، ورغم أن هذه الأفكار مُغلفة في كثير من الأحيان بثوب الفيزياء الحديثة والمنطق الحديث، فإن أصلها واضح تمامًا من خلال قناعها الظاهري. وفي هذه الناحية كان «رسل» مُتأثرًا تمامًا بتراثه القومي، كما تدلُّ على ذلك شهادته حين يقول: «إنني أجد في كتابات هؤلاء الثلاثة [لوك وبركلي وهيوم] أفكارًا أستطيع أن أقبلها، وأعدها أفكارًا ما زالت لها أهميتها حتى اليوم، أكثر مما أجده في فلسفة أسلافهم من مُفكِّري القارة الأوروبية، وربما كان ذلك تحيُّزًا مني لأبناء وطني،

أو اشتراكًا معهم في المزاج القومي» (عرض عام للفلسفة، ص٢٥٥)، ولنُكثف هنا بذكر نقاط قليلة؛ فهو يُشارك باركلي وهيوم مذهبهما الظاهري Phenomenalism، ويتَّخذ منه نقطة بداية، ومبدأ منهجيًّا أساسيًّا، كما أنه يتَّفق معهما في بناء التجربة على المُعطيات الحسية، ورغم واقعيته الجديدة فإنه يقترب في كثير من الأحيان من مذهب الذات الوحيدة Solipsism عند باركلي، وهو يلعب مع هذا المذهب لعبة خطيرة، فيخضع لإغرائه أحيانًا، ويسارع بالهروب منه أحيانًا أخرى، وهو — مثل باركلي — يشن حروب إبادة على فكرة الجوهر والمادة وغيرهما من الأوهام الميتافيزيقية، ويُشاركه مذهبه الأسمى فيما يتعلَّق بالأفكار المجرَّدة. وهناك روابط متعدِّدة تجمع رسل بهيوم، منها نظرية الانفصال المطلق Atomism في المعرفة، وهي النظرية التي يسميها الآن مذهب الانفصال المطلق المنطقي Logical Atomism ومنها ميله القوي إلى عالم النفس الترابُطي، الذي حاول — بروح رجعية واضحة — أن يُحييه ويمضي فيه أبعد من المذهب السلوكي، وهو أيضًا يتَّفق مع هيوم في طريقة معالجته لمشكلة العِلية، وفي فكرته عن الإحساسات والصور، وهي الفكرة التي تكاد تتفق تمامًا مع نظرية الأفكار والانطباعات عند هيوم، وإنا لنجد لدى كل من رسل وهيوم معًا، وصفًا مماثلًا للعلاقة الأساسية بين فئتي المعطيات هاتَين، وتطبيقًا لمعيار «الحيوية»، وتأكيدًا للدور الهام الذي يلعبه الاعتقاد والتعود، وغير ذلك من العناصر الأخرى المتعدِّدة. وفضلًا عن ذلك ففي فكرة الاسترجاع والتذكر علامات واضحة ترجع إلى هيوم، وإن يكن يُغلفها بنظرية سيمون في التذكر Mneme، وهو أيضًا يرث من هيوم موقف الشك واللاأدرية، والمزاج الفلسفي المعروف لهيوم والمأثور عنه، ومن هذا كله انبثق نفور رسل من الميتافيزيقا على الرغم من خوضه هذا المجال من آنٍ لآخَر.

غير أنَّ العلاقة بينهما لا تبلغ في موضع من الوضوح — أو على الأصح من البروز — ما تبلغ في نظرية الذهن، فهنا تستبدُّ أفكار هيوم برسل تمامًا، فنظرية الحزمة Bundle-Theroy تعود دون إدخال أيِّ تحسين عليها، ويسير بها إلى حتفها في النهاية، والاتِّفاق بينهما هنا لا يقتصر على الأفكار فحسب، بل يمتدُّ إلى التعبيرات ذاتها، كقوله: «فعندما نُحاول النظر إلى أنفسنا يبدو أننا نصادف دائمًا فكرة أو شعورًا، ولا نُصادف ذلك «الأنا» الذي تكون لديه هذه الفكرة أو هذا الشعور»،[٢٦] وقوله: «الذِّهن فئة من

[٢٦] مشكلات الفلسفة، ١٩٢٩م، ص٧٨.

الحوادث الذهنية التي تكون جزءًا من تاريخ جسمٍ حيٍّ ما.»[٢٧] ومثل: «الواقع أن «الأنا» يبدو مجرَّد خيط من الحوادث، التي يكون كلٌّ منها على حدة أكثر يقينًا من «الأنا كله».»[٢٨] وكذلك قوله: «من المُمكن تركيب الخصائص المميزة لما نُسميه «بالذهن»؛ فالذهن خيط من مجموعات من الحوادث الحاضرة معًا في منطقة من الزمان والمكان فيها مادة لها قدرة خاصة على تكوين عادات.»[٢٩] وأخيرًا: «الذات وهم منطقي»، في هذه الأمثلة — التي جُمِعَت اعتباطًا — نجد أن رسل كان «هيوميًّا أكثر من هيوم»، ونجده يُطبق بطريقة قطعية، في جميع الاتجاهات، فكرةً تقدَّم بها هيوم على أنها فرض حذر، مع تحفُّظات مُتشكِّكة، ولسنا نجد موضعًا آخر بلغ فيه من الإخفاق بقدر ما بلغ في تحديد طبيعة الذهن. وليس في وسعنا أن نجد لدَيه، في أي موضوع، فهمًا أصيلًا عميقًا للعالم الرُّوحي والقيم الروحية. وفي هذه الناحية يهبط تفكير رسل في مُعظم الأحيان، إلى درك أقبح صور المادية، وأبشع إرجاع لكل شيء إلى مستوى ميِّت. وعلى أيَّة حال، فلم يَعُد هناك داع للعجب وقد أصبحت الصورة الفوتوغرافية تؤدي الآن في أحوال كثيرة، نفس الخدمة التي يُؤديها الذهن البشري، وأصبحت تحل محلَّه بكل بساطة.[٣٠]

ولنَنتقل إلى موضوع أو موضوعين رئيسيين من المجموعة الكبيرة من الموضوعات التي عالجها رسل، فينبغي أن نعزو أهمية إلى التمييز بين نوعَي المعرفة، المعرفة بالاتصال والمعرفة بالوصف Description & Acquaintance. فنحن نكون على اتصال بالشيء عندما نشعر به مباشرةً، دون تدخُّل عمليات وسيطة للفكر والحكم والاستدلال ... إلخ، بين الفعل وبين موضوع المعرفة. أما الوصف فيقصد به كل معرفة غير مباشرة؛ وبالتالي كل معرفة «عن شيء»، وكل معرفة تقول: إن الشيء هو كذا، وكل من نوعي المعرفة موجه إلى الجزئيات وإلى الكليات معًا. فنحن أولًا نتَّصل بمُعطيات الحواس الخارجية، التي

---

[٢٧] عرض عام للفلسفة، ص٢٩٧–٢٩٨.

[٢٨] عرض عام للفلسفة، الترجمة الألمانية ص٢٦٧.

[٢٩] الفلسفة الإنجليزية المعاصرة، المجلد الأول ص٣٨٢.

[٣٠] المعنى الذي يرمي إليه المؤلِّف هنا هو المعنى الساخر، القائل: إنَّ لرسل على الأقل عذرًا في نظرته الآلية إلى الذهن، التي تَستبعِد منه «الأنا» تمامًا بوصفه قوة رُوحية كامنة من وراء حزمة الانطباعات الآلية؛ هذا العذر هو أنه ينتمي إلى عصرٍ ظهرت فيه الصور الفوتوغرافية التي يُقال: إنها تؤدي نفس وظيفة الذهن في تكوين الانطباعات، وهو في هذا معذور (بمعنًى تهكُّمي طبعًا) بالنسبة إلى هيوم! (المترجم)

تأتينا منها معرفتنا بالعالم الخارجي. ولكنَّا لا نتَّصل بالموضوعات ذاتها، التي هي نتاج أنواع مختلفة من المعرفة غير المباشرة أو المتوسِّطة، كما أننا نتَّصل عن طريق الاستبطان، بمعطيات ما يُسميه لوك بالحس الباطن؛ أي الأفكار والمشاعر والرغبات والإرادات، وكذلك بالأشياء التي كانت من قبلُ مُعطيات، إما للحس الخارجي وإما الباطني، أعني بالذكريات والصور المستعادة. ومن الجائز — وإن لم يكن من المؤكد — أن يكون هناك أيضًا اتصال بالأنا الذاتي، بوصفِه ذلك العامل الذي يشعر بالأشياء، ويوجه رغباته إليها، وتكون لديه مشاعر نحوها ... إلخ (وإن لم يكن ذلك يتَّفق مع نظرية «الحزمة» التي يلتزمها رسل دائمًا في المواضع الأخرى)، وأخيرًا فإننا نتَّصل مباشرةً بالكليات أو الأفكار العامة، كالأزرق، والتنوع، والإخاء، وهو نوع من الاتصال يُسميه رسل «بالتصور العقلي conceiving». أما معرفتنا بالوصف فهي معرفتنا بموضوعات الحياة اليومية، التي نُسقطها على العالم الخارجي، ومعرفتنا بالموضوعات الفيزيائية التي هي — كما أوضحنا من قبل — تركيبات غاية في التعقيد، تتوسَّط فيها عمليات فكرية متعدِّدة، وهي أيضًا معرفتنا بالنفوس الأخرى وبكل شيء نتمكَّن به من تجاوز الحدود الضيقة لتجربتنا الشخصية، ولا بدَّ أن ترد كل معرفة بالوصف. إن شئنا أن تكون معرفة أصيلة، إلى تلك المعطيات المباشرة التي نعرفها بالاتصال دون توسُّط؛ أي إن كل شيء لا يُجرب، أو لا يمكن أن يُجرب مباشرة، مبني على محتويات تجربة مباشرة هي التي تجعله مشروعًا.

ولقد رأينا من قبل أنَّ المعطيات الحسية أو محتويات الإدراك الحسي تكون عنصرًا حقيقيًّا داخلًا في تركيب العالم الفيزيائي، كما رأينا أن التصوُّرات الأساسية للعلم الطبيعي — كالبروتونات والإلكترونات والذرات والجزئيات — لا تُعد في نظر رسل مكوِّنات نهائية للعالم المادي، وإنما تركيبات منطقية معقَّدة يستدلُّ عليها من المعطيات الحسية. وليس لها طابع الواقعية؛ فمِن أية مادة يتألَّف العالم المادي؟ ترك رسل هذا السؤال دون جواب، تمشيًا مع الاتجاه غير التأمُّلي لكتاباته الأولى. ولكنه كان يميل إلى الرأي الذي يتمشى مع مذهب الظواهر (Phenomenalism) الذي كان يقول به باتساق، وهو أن المعطيات الحسية ذاتها تمدُّنا بالمادة (stuff) التي يتكوَّن منها العالم، على أنَّ هذا الميل قد تضاءل فيما بعدُ، وأخذ رسل بالجواب الذي قدَّمته إليه الفيزياء الحديثة وميتافيزيقا ألكسندر وهويتهد وغيرهما؛ أعني فكرة «الحادث Event»، وتمتاز هذه الفكرة بأنها لا تلزمنا بأي رأي عام عن العالم، بقدر ما تمتنع عن البتِّ بشيء في مسألة كون العالم روحيًّا أو ماديًّا؛ فهي محايدة تمامًا من الوجهة الميتافيزيقية.

فالمواد التي يتألَّف منها العالم الفيزيائي هي الحوادث. وهنا يظهر السؤال عن تركيبها، وقد دأب رسل على تسميتِها بالمضمونات الإدراكية الحسية perceptual contents تمشيًا منه مع آرائه السابقة، ويُوسِّع رسل مجال هذه الفكرة، على عكس المعطيات الحسية السابقة، من حيث إنه يُدرج فيها، بالإضافة إلى المعطيات التي يتلقَّاها المدرك، وتلك المرتبطة بأجسام الأشخاص الآخَرين، مُعطيات أخرى لا نعلم إن كانت قد أدركت أم لا. وهذه هي الوسيلة الوحيدة التي يتمكَّن بها من صبغ المعطيات الحسية بصبغة موضوعية، وإدماجها تمامًا في نسق العالم الفيزيائي، فلم يَعُد من المُمكن الآن النظر إليها على أنها شيء يتميَّز أساسًا من العمليات التي يبحثها علم الفيزياء؛ وعلى هذا النحو يصل إلى النتيجة القائلة إن العالم الفيزيائي يتألَّف من حوادث، وأن من الواجب النظر إلى هذه أولًا على أنها محتويات إدراكية حسية، وثانيًا على أنها ما يمكن أن يستدل عليها منها، على أنه يتحدَّث أيضًا عن الحوادث الفيزيائية التي تختلف اختلافًا واضحًا عن الأخريات، والتي تنتمي إلى الفئة الثانية (أي تلك التي يستدل عليها من المحتويات الإدراكية الحسية)، وإن كان من الواجب ألا ننظر إلى الإلكترونات والبروتونات على أنها توجد ضمنها؛ فالحوادث الفيزيائية — التي ينبغي ألا نخلط بينها وبين دقائق المادة — ترتبط فيما بينها بعلاقات مكانية زمانية، وتخضع لقوانين عِلية. أما طابعها الباطن فغير معروف، ونستطيع أن نفترض أيضًا أن الحوادث المدركة حسيًّا ترتبط بها، أو قد تظهر معها في آنٍ واحد في علاقة اقتران زمني compresence، ويستطيع المرء أن يُدرك مدى تذبذب موقف رسل من محتويات الإدراك الحسي، إذا تأمَّل عبارة لها دلالتها عنده، قصد منها أن تتضمَّن آخر نتيجة انتهى إليها، «ليس ثمة أساس سليم لاستبعاد المدركات الحسية percepts من العالم الفيزيائي، ولكن هناك عدة أسباب قوية لإدراجها فيه»، («تحليل المادة» ٢ ص٣٨٤).

وإن اتجاه رسل الفكري السابق ليُوضح مدى زوال كل الحدود عنده بين الفيزيائي والنفسي، وبين المادي والذهني. وقد استهدف هو ذاته هذه الغاية عن وعي، وكان من الظواهر المُتناقضة في فلسفته أنها حيثما تناوَلَت الذهن كانت مُهدَّدة بالوقوع في المادية، وحيثما عالجت المادة كانت تتقرَّب إلى الأفكار المثالية. ولقد قال هو ذاته: «إنني أعتقد أن المادة أقل مادية والذهن أقل ذهنية مما يظنُّ عادة». ولقد تحدَّثنا من قبل عن صبغ الذهن بصبغة مادية. أما صبغ المادة بصبغة ذهنية فيسير جنبًا إلى جنب مع اتجاهات مماثلة في الفيزياء الحديثة، وإن يكن للمرء أن يشكَّ فيما إذا كان ما يحدث في هذا العلم

من إزالة لصفة الجوهرية من المادة الصلبة، أو صبغ لها بصبغة أثيرية لا قوام لها، يُؤدي بنا إلى المجال الذهني، أم إنه مجرَّد شكل آخر للوجود المادي غير الشكل المألوف لدينا. ولقد خاض رسل هذه المُشكلة وارتكب تلك المغالطة، فقطعة المادة هي في رأيه تركيب منطقي مكون من حوادث، والجسم الفيزيائي يعرف بأنه مجموعة من الحوادث المنظمة حول مركز، ولا أهمية على الإطلاق لوجود لبٍّ جوهري في هذا المركز أو عدم وجوده. وهكذا ينحلُّ كل ما هو صلب إلى حوادث، ويُنكر كل نوع من الجوهر الدائم، ولا بدَّ من التعبير عن القانون العِلي الذي يكمن في مثل هذه السلسلة المترابطة من الحوادث بمُعادلات تفاضلية، وما يتبقَّى من المادة الآن لا يعدو أن يكون صيغة مختصَرة مريحة لوصف قوانين عِلية مُعينة تتعلَّق بالحوادث. وهكذا فإن المادة؛ ذلك الخطأ الأكبر في الفيزياء الكلاسيكية، وبؤرة الفساد في كل ميتافيزيقا سابقة، تختفي نهائيًّا من العالم. أما إن ذلك سيُؤدي إلى اختفاء المذهب المادي بدوره من العالم، فتلك مسألة أخرى لا يُمكن أن يكون الجواب عنها إيجابًا قاطعًا، نظرًا إلى طريقة معالجة رسل لفكرة الذهن.

ويصل المرء إلى النقطة الحاسمة في فلسفة رسل عندما يُؤدي عبور الهوة بين النفساني والفيزيائي، أو بين عالم الإدراك الحسي وعالم الفيزياء، إلى عبور الهوة الميتافيزيقية السحيقة القدم بين المثالية والمادية، وتُسمى النظرية التي تقوم بهذه المهمة، والتي تتضمَّن أيضًا ميتافيزيقا رسل التي كانت، إلى حدٍّ ما، هزيلة تفتقر إلى الأصالة، باسم «الواحدية المحايدة neutral monism» ويظهر مدى ضآلة قدرته التأمُّلية بالقياس إلى قدرة برادلي وألكسندر وهويتهد إذا أدركنا أنه أخفق في بلوغ موقف ميتافيزيقي خاصٍّ به، وإنما اكتفى باستخلاص آرائه من الآخَرين، وعرضها على أنها مجرَّد امتداد لتفكيره السابق. ولقد جاءت الصورة الحديثة لمذهب الواحدية المحايدة، الذي كان رسل ينظر إليه في البداية نظرة نقدية، وبدأ بعد ذلك ينظر إليه بعين الرضا، ثم قبله أخيرًا قبولًا تامًّا، جاءت هذه الصورة من العالم الجديد؛ حيث كان يمثله أولًا جيمس وديوس، ثم تطور فيما بعدُ على يد الواقعيين الجدد الأمريكيِّين، مثل بري Perry وهولت Holt اللذَين خضعا لتأثير جيمس، وتقول هذه النظرية إن المادة (stuff) التي يتكوَّن منها العالم ليس ذهنية تمامًا ولا مادية تمامًا (لأنها لو كانت كذلك لأدَّت إلى مذهبٍ واحدي ذهني أو مادي)، كما أنها لا تنقسم ثنائيًّا إلى ذهن ومادة، على أساس التقابُل البدائي (ولو كانت كذلك لأدَّت إلى مذهب ثنائي ما). ولكن مادة (stuff) العالم واحدة في كل الأحوال، ولها علاقة محايدة بجميع هذه الأضداد (الواحدية المحايدة). ولقد رأينا من قبل أن رسل لا

ينظر إلى الذهن والمادة على أنهما كيانان واقعيان، بل يعدُّهما مجرَّد تركيبَين منطقيَّين. وعلى ذلك ينبغي أن ينظر إلى مادة (stuff) العالم على أنها شيء أسبق من هذين بكثير، شيء انحدر من سلالته وكأنه جدٌّ مشترك لهما، أو شيء يقع بينهما موقعًا وسطًا، ويُمكن القول أيضًا: إنَّ الواحدية المحايدة مضادة للواحدية المثالية والطبيعية معًا، من حيث إنها هي النظرية القائلة: إن الأشياء التي تعدُّ عادة ذهنية أو جسمية لا تتميَّز فيما بينها بطبيعتها الباطنة، وإنما تتميَّز فقط من حيث ترتيبها وتكوينها الظاهري. وهكذا تختفي ثنائية الذهن والمادة، ولا يكون هنا إلا مادة (stuff) واحدة للعالم تكمن من ورائهما، أو تشتمل عليهما معًا، تُسمَّى إذا ما نظمت تنظيمًا محدَّدًا معينًا بالذهنية، وتُسمى إذا ما نُظِّمَت تنظيمًا آخر بالمادية، وعند فكرة المادة (stuff) المحايدة الأصلية هذه تتلاقى كل خطوط تفكير رسل تقريبًا، وكأنها تتقابَل في نقطة مركزية.

(٣) ألفرد نورث هويتهد Alfred North Whitehead (وُلد في ١٨٦١م)[٣١]

كان زميلًا في «ترينتي كوليدج» بكيمبرد من ١٩١١م إلى ١٩١٤م، ومحاضرًا في الرياضة التطبيقية والميكانيكا في «يونيفرستي كوليدج» (الكلية الجامعية) بلندن من ١٩١٤م إلى ١٩٢٤م، ثم أستاذًا للرياضة التطبيقية في كلية العلوم والتكنولوجيا Imperial College of Science and Technology في لندن، وهو منذ ١٩٢٤م أستاذ للفلسفة في هارفارد.

مؤلفاته: «بحث في علم الجبر الشامل A Treatise on Universal Algebra»، ١٨٩٨م، «بديهيات هندسة المساقط The Axioms of Projective Geometry»، ١٩٠٧م، «بديهيات الهندسة الوصفية The Axioms of Descriptive Geometry»، ١٩٠٧م، «مدخل إلى الرياضة An Intr. to Mathematics»، ١٩٠٨م، «المبادئ الرياضية Principia Mathematics» في ثلاثة مجلدت، ١٩١٠–١٩١٣م (الطبعة الثانية، ١٩٢٥–١٩٢٧م) (بالاشتراك مع رسل)، «تنظيم الفكر The Organization of Thought»، ١٩١٧م، بحث في مبادئ المعرفة الطبيعية An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge، ١٩١٩م (الطبعة الثانية ١٩٢٥م)، «تصور الطبيعة The Concept of Nature» ١٩٢٠م (الطبعة الثانية ١٩٢٦م)، «مبادئ النسبية، مع تطبيقها على

[٣١] وتُوفي في ١٩٤٧م.

العلم الفيزيائي Principles of Relativity, with Application to Physical Science» ١٩٢٢م، «العلم والعالم الحديث Science and the Modern World»، ١٩٢٦م، «الدين في تكونه Religion in the Making»، ١٩٢٦م، «الرمزية، معناها وتأثيرها Symbolism; Its Meaning and Effect»، ١٩٢٨م، «العملية والواقع، بحث في الكونيات Process and Reality: An Essay in Cosmology» ١٩٢٩م (محاضرات جيفورد)، «وظيفة العقل The Function of Reason» ١٩٢٩م، «أهداف التربية ومقالات أخرى The Aims of Education and Other Essays» ١٩٢٩م، «محاضرات الأفكار Adventures of Ideas» ١٩٣٣م، «الطبيعة والحياة Nature and Life» ١٩٣٤م.

انظر دراسة دوروثي إيميت Dorothy M. Emmet عن هويتهد، بعنوان، «فلسفة الكائن العضوي عند هويتهد Whitehead's Phil. of Organism» ١٩٢٩م.

إذا كنا قد انتقلنا مباشرةً من فلسفة رسل إلى فلسفة هويتهد، فما فعلنا ذلك إلا لسبب خارجي لا داخلي؛ أي لأنَّ اسمَيهما قد ارتبطا ارتباطًا وثيقًا بفضل اشتراكهما في تأليف كتاب «المبادئ الرياضية»، وهو الكتاب الأساسي في المنطق الرياضي؛ غير أن شركتهما تنتهي عند هذا الحد، ومنذ ذلك الحين افترق طريقاهما بحيث فصلت بينهما مسافة واسعة، ولا سيما في ميدان الفلسفة؛ حيث تتبايَن موضوعات اهتمامهما إلى حدٍّ بعيد، ويزدادان تباعدًا على الدوام. وفي هذا الصدد تقترب آراء هويتهد مع آراء ألكسندر أكثر مما تقترب من آراء زميله السابق بكثير، ولا تلتقي بهذه الأخيرة إلا في مواضع قليلة غير هامة ... ولو قِسْنا عملهما بمقياس الأهمية الفلسفية؛ لبدا لنا عمل هويتهد أهم بكثير من عمل رسل، وهو أيضًا يفوق أعمال مُعظم المُفكِّرين الإنجليز الآخَرين في الوقت الحاضر وفي الماضي القريب، ورغم أن الحكم النهائي ينبغي أن يترك للأجيال القادمة؛ فمن الممكن القول — حتى في يومنا هذا — أن عددًا قليلًا جدًّا من المعاصرين هو الذي بلغ مستوى هويتهد الرفيع، ولا يكاد يوجد أحد تجاوزه، وحتى لو نظرنا إلى فلسفة هويتهد من منظور تاريخي أبعد؛ لظهر لنا بوضوح أنها من أعظم ثمرات الفكر الإنجليزي، ويمكن أن تقف على قدمِ مُساواة مع المذاهب الكلاسيكية الكبرى الماضية؛ غير أن المستقبل وحده هو الكفيل بأن يُبين إن كان لهذا الحكم الذي أصدرته عن قيمتها صحيحًا أم لا، وإن كان من الواجب بالفعل أن ينظر إلى هويتهد على أنه كلاسيكي جديد في الفلسفة أم لا.

ولقد كان تطور هويتهد العقلي غير عادي، وغريب بالنسبة إلى فيلسوف؛ فهذا التطور ينقسم إلى ثلاث فترات يُمكن تمييزها بوضوح، ويفرق بينهما خطان فاصلان واضحان، فأحد هذين الخطين يظهر في طريقته الخارجية في الحياة واستبداله أستاذية الفلسفة

بأستاذية الرياضة، وهو أمر لا يحدث حتى أصبح في الثالثة والستين من عمره. أما الآخر فيتمثَّل في التغير الذي طرأ على اهتمامه الأساسي؛ فالفترة الأولى رياضية، وهي من الوجهة الزمنية أطول الفترات، وتمتدُّ حتى العام الستين من عمره؛ ذلك لأن هويتهد هو أولًا وقبل كل شيء رياضي، وقد أكسبت الرياضة شخصيته طابعها الأساسي، الذي ظلَّ على الدوام قويًّا حاسمًا، حتى عندما انزوى هذا الطابع في ركنٍ قصيٍّ فيما بعد. ولكن ينبغي أن نكتفي في هذا الكتاب بعرض مذهب هويتهد في صورته الفلسفية الخالصة مُنفصلة عن ارتباطاته الرياضية.

ولقد بلغت الفترة الأولى، التي تتميَّز بسلسلة هامة من الكتب والأبحاث ذات الأهمية الرياضية الخالصة، بلغَت قمَّتها في كتاب «المبادئ الرياضية» الذي ألَّفه بالاشتراك مع رسل، وهو كتاب ضخم من حيث التفكير والبحث، بُنِيَ عليه نظام المنطق الرياضي، وارتكن بفضله على أساسٍ عريض راسخ، ويُعدُّ هذا الكتاب نقطة الانتقال إلى الفترة التالية، ورغم أن هذه الفترة بدورها، التي تركز فيها اهتمام هويتهد في أحد العلوم المتخصِّصة، ليست وثيقة الصلة بالفلسفة بمعناها الدقيق، فإنها قربت هويتهد من الموقف الفلسفي. ولكن هذا الاقتراب لم يحدث بعملية تطور داخلي، وإنما فرضه عليه شريكه رسل، واقتبسه منه هويتهد اقتباسًا، وكان لا بدَّ أن تأتي قوة دافعة خارجية أخرى لكي تنتقِل به نهائيًّا إلى مجال الفلسفة تحرُّره من قيود طريقة رسل في التفكير، ونتجت يقظته من سباته القَطعي، كما اعترف هو ذاته، من التغيُّرات الهائلة التي طرأت على ميدان الفيزياء الرياضية، والتي أحدثتها بوجهٍ خاصٍّ نظرية النسبية عند أينشتين، بما فيها من نقد للنظرية التقليدية في المكان والزمان؛ فقد أدرك هويتهد على التوِّ ضرورة وجود أساسٍ فلسفي للآراء التي أصبحت الفيزياء الجديدة تُنادي بها، وهو أساس لم يكن من الممكن أن يقدمه العلم الخاص نفسه، فأدَّى به ذلك إلى الدخول في تلك المناقشة التي احتدمت بعد الحرب العالمية الأولى، حول المعنى الفلسفي للمعرفة الجديدة التي أمدَّتنا بها نظرية النسبية ونظرية الكم والنظرية الذرية. ولقد كان النصيب الذي ساهم به هويتهد في فهم الفيزياء الرياضية الحديثة فهمًا فلسفيًّا صحيحًا، وفي استغلالها في ميدان الفلسفة، يفوق في قمَّته واستقلاله وأصالته نصيب كل من ساهموا في هذا الموضوع. وهكذا كرست الفترة الثانية من تفكيره لبناء وإيضاح معالم فلسفية طبيعية نمت بطريقة عضوية تمامًا (لعدم تقيدها بأيَّة نظرية سابقة) من تربة المعرفة الخاصة المُكتسبة حديثًا، واستخدمت — من بين المعارف والمناهج الفلسفية الموجودة — تلك التي يُمكن إدماجها

بيُسر وبطريقة طبيعية في هيكل هذه الدراسة. ولقد بدأ عهد اهتمامه بالفيزياء والعلم الطبيعي هذا خلال الحرب الكبرى الأولى، واشتمل بوجهٍ خاصٍّ على كتاباته في الفترة الواقعة بين عامي ١٩١٩م و١٩٢٢م، وأولها «بحث في مبادئ المعرفة الطبيعية»، الذي عرض فيه الأفكار الرئيسية بطريقة منهجية لأول مرة، ثم «تصور الطبيعة» الذي عبر فيه عن الآراء الجديدة تعبيرًا فلسفيًّا أكمل، وأخيرًا «مبدأ النسبية» الذي نُوقشت فيه النظرية من الناحية الفيزيائية. وهكذا استطاعت الفلسفة أخيرًا أن تضمَّ هويتهد إلى صفوفها، واستيقظ فيه «الحب» الفلسفي، واستطاع منذ ذلك الحين أن يسير في طريقه بلا قيود. وفي الوقت ذاته فإن الفترة التي ختمت عندئذ قد أمدَّته بكل المقدمات التي استخدمها فيما بعد أساسًا لكل أعماله اللاحقة في ميدان الفلسفة.

وقد انتقل تفكير هويتهد من الفلسفة الطبيعية — التي ينبغي أن تُفْهَمَ في هذه المرحلة بالمعنى التجريبي البحت لا بالمعنى التأمُّلي — إلى الميتافيزيقا؛ ففي الفترة الثالثة من فترات تطوُّره (أو على الأصح، من فترات تكشف مواهبه الروحية العظيمة) طوى صفحة اتجاهه الفكري السابق، وأخذ في الوقت ذاته يرسم إطار فلسفة بنَّاءة تكاد تفوق في جرأة التأمُّل وعمق البصيرة واكتمال الرؤية واتساع الثقافة كل ما حقَّقته الفلسفة الإنجليزية بأسرها من قبل؛ غير أن هويتهد لا ينتمي إلى ذلك النمط من «بناة العوالم المتعدِّدة الخيالية»، أو من «الحالمين في مجال الشعور أو العقل» أو من المتأمِّلين بطريقة جامحة تفتقر إلى الشعور بالمسئولية، أو صنَّاع المذاهب اعتباطًا، بل إنَّ ميتافيزيقاه تنمو باطراد صارم من الأساس المتين لطريقته الرياضية في التفكير، ومعرفته بالعلوم الطبيعية، وبصيرته الفلسفية التي اكتسبها من قبل، وهي تملأ ذاتها في الوقت نفسه بتلك الذخيرة الكاملة من المعرفة الميتافيزيقية المُمتدة من أفلاطون وأرسطو إلى برجسون وألكسندر، ولا جدال في أن هذه حالة فريدة في تاريخ الفلسفة لباحثٍ اكتسب خبرة في أدقِّ الدراسات (الرياضة والفيزياء)، ثم ارتفع عندما تقدم به العمر إلى مُستوى بناء مذهب ميتافيزيقي عن العالم ينسجم مع هذه الدراسات ويتَّخذ منها مقدمات ضرورية له، والواقع أن تفكير هويتهد قد تجاوز حتى الآن حدوده السابقة إلى حدٍّ أنه أصبح ينصبُّ حاليًّا على مشكلات العلم الذهني، ويعالج مسائل الحضارة وتاريخ الفلسفة والتربية وغيرها.

ويشمل نشاطه التأليفي في هذه الفترة الكتب التي نشرها منذ ١٩٢٦م حتى يومِنا هذا (١٩٣٤م)، فهناك أولًا كتابه الرائع «العلم والعالم الحديث» الذي يظهر فيه الاتجاه

الجديد لأول مرة، ثم كتابان أصغر حجمًا، مُؤلفان من محاضرات، هما «الدين في تكونه» و«الرمزية»، ثم أعظم هؤلاء جميعًا، وهو «العلمية والواقع»، وهو أعمق كتب هويتهد وأصعبها وأغناها وأكثرها تركيزًا، ويحوي هذا الكتاب ميتافيزيقاه أو أبحاثه في الكونيات، معروضة بطريقة تصورية دقيقة، وبلغة صاغها خصوصًا لهذا الغرض، تتميَّز بأنها معتمة وغامضة إلى حد بعيد، فهو كتاب عليه أختام سبعة في نظر مُعظم مُعاصريه، وفي نظر كل قارئ لا يبذل أعظم جهد فكري ويتصبَّب جبينه عرقًا من أجل فهمه. وهناك أخيرًا تلك الكتب الثلاثة التي ينبغي النظر إليها على أنها إضافة أو تكملة، وهي «وظيفة العقل» و«مخاطرات الأفكار» و«الطبيعة والحياة»، وهي الكتب التي أكمل فيها — من نواح متعدِّدة — تعاليم الكتاب الرئيسي ووسعها، وعلَّق عليها وشرحها بطريقة موفَّقة. ومن هنا كانت تصلح مفاتيح لكتاب «العملية والواقع»، وإن لم يكن في استطاعتها فكُّ جميع طلاسم هذا الكتاب التنبؤي.

والسبب الذي يجابه المرء من أجله صعوبة غير مألوفة في فهم آراء هويتهد هو أن كتبه قد أُلِّفَت بلغة فنية شديدة الصعوبة، تخفي معانيها أكثر مما تكشفها. وفي هذا يختلف هويتهد عن الغالبية العُظمى من الفلاسفة من مواطنيه، ويقترب من النمط الألماني، بمُصطلحه الشديد الغموض، الحافل بالألفاظ الفنية، وحتى حيث لا يستخدم هويتهد الرموز الرياضية، كما في كتبه المتأخِّرة، فإن كتابته تحمل بوضوح طابع التفكير الرياضي؛ فهي ضنينة صارمة جادَّة عملية تمامًا، وتفتقِر إلى كل زخرف بلاغي وكل رشاقة أدبية، وهي تزخر بكلمات منحوتة حديثة، تكون قائمة مفرداتها الخاصة، التي لا تأبه كثيرًا للمعاني الشائعة للألفاظ، وهي المعاني التي تغيرها وفق مشيئتها من أجل خدمة أغراضها. ومن الأسباب الأخرى في صعوبة فهمه، أن ألفاظه معرضة للتغير، حتى خلال استخدامه الخاص لها، وكثيرًا ما يتغير معناها فجأة من كتاب إلى آخر دون أن يعتقد المؤلف بضرورة تنبيه القارئ إلى ذلك، فألفاظه تصل إلى معانيها عندما تستخدم بالفعل، ولما كان تفكيره يسير في حركة دائمة، دون أن يستقر أبدًا بصورة قطعية، فإن أفكاره بدورها تفتقر في صياغتها اللفظية إلى التعريف المستقر، وتشارك في الحركة التي يندفع بها فكره قدمًا نحو مواقف تتجدد دوامًا، ومن أوضح الأمثلة على هذا التغير المستمر للمعاني: لفظ أساسي هو لفظ «الحادث event»، الذي يَمتلئ كلَّما تقدم تفكير هويتهد بمعانٍ جديدة تتغيَّر في كثير من الأحيان تغيرًا عظيمًا من كتابٍ إلى آخر. وهكذا تعكس لغة هويتهد عمق أفكاره، وهو عمق لا يُمكن أن يغوص في أغواره ذهنه هو ذاته

إلا بصعوبة، وما أشبهه في ذلك بسحابة رعدية غائمة يُضيئها من آنٍ لآخر وميضُ برق يجعل خطوطها مرئية. ولكن لا يُوضح ما هو مخبَّأ في وسطها. وهكذا تبدو لنا فلسفة هويتهد (مثلما تبدو لكل من تناولها من النقاد والشراح) طلسمًا هائلًا ستعمل أجيال كاملة على حل رموزه؛ لأنه نتاج عبقرية رفيعة، وأصالة حقيقية وتعمق شديد، ولا بأس من أن يصدر حكم رفيع كهذا عنه حتى من أولئك الذين يتخذون منه موقعًا قريبًا في الزمان؛ فهو قد أثرى الفكر البشري بآراء جديدة، وأوصله إلى ارتباط جديد، وبذلك مضى به قُدمًا في طريقه، ونظرًا إلى الصعوبات التي أشرنا إليها الآن؛ فمن الواجب أن نكتفيَ في العرض الذي سنقدمه فيما يلي بتلخيص موجز وعام تمامًا لفلسفته، لا نزعم أبدًا أنه يلم بجميع أطرافها أو يتضمَّن أي حكم نهائي عليها.

وفي وسعنا هنا أن نترك الجانب الرياضي والمنطقي الرياضي من أعمال هويتهد جانبًا؛ لأنه ينتمي إلى المرحلة قبل الفلسفية في تفكيره. أما كتب المرحلة الثانية فهي أولى الكتب التي كانت لها صلة بالفلسفة. وقد أطلقنا على هذه المرحلة اسم مرحلة الفلسفة الطبيعية. ولكن لما لم يكن في هذه المرحلة يُعالج الميتافيزيقا التأملية للطبيعة، فالأفضل تسميتها فلسفة للعلوم الطبيعية؛ ومع ذلك ينبغي أن يلاحظ أن ما سبق ذلك من فلسفة للطبيعة، وما تلاه من بحث في الكونيات، ليست أبحاثًا مُنفصلة كلٌّ منها عن الأخرى انفصالًا تامًّا، بل إن هناك روابط متعدِّدة تجمع بين الواحدة والأخرى، وتحفظ هذين الطورَين في تفكيره. ولقد رأينا من قبل أن أفكار هويتهد الفلسفية قد انبثقت عن الفيزياء الحديثة. وينبغي أن نضيف إلى ذلك أن هذه الروح مُتغلغلة في جميع أطوارها وفي كل آرائها الرئيسية. وعلى ذلك فإنَّ العرض الذي نقدمه سيبدأ بالنقد الذي يوجهه هويتهد على الدوام، من وجهة نظر الفيزياء الجديدة، إلى الفيزياء القديمة أو الكلاسيكية، وإلى ما نجم عنها من عادات فكرية.

ويوجه نقد هويتهد أولًا إلى تصور المحل البسيط simple location؛ فعلى هذا التصوُّر تُبْنَى الصورة الميكانيكية للعالم في القرن الثامن عشر، كما حدَّد معالمها نيوتن، وهي الصورة التي ظلَّت سائدة حتى عهد قريب، والمقصود بها — في نظر هويتهد — الرأي القائل: إنَّ جزءًا معينًا من المادة يشغل محلًّا في المكان محددًا بوضوح، بحيث نكون قد قدمنا عنه وصفًا كاملًا إذا قلنا: إنه يوجد في موضع أو منطقة متناهية محدَّدة من المكان، ويدور خلال فترة محدَّدة أيضًا من الزمان، وتبعًا لهذا الرأي، يمكن تحديد علاقة جسم مادي معيَّن بالمكان-الزمان بالاكتفاء بالقول إنه يكون حيث هو، مُستقلًّا

عن أيَّة علاقة بأية مناطق أخرى في المكان أو أية فترات أخرى في الزمان، فهذا الجزء من المادة يظلُّ مُنعزلًا في موقع من المكان–الزمان، ولا حاجة من أجل تفسيره إلى الإشارة إلى مواقع أخرى من نظام المكان–الزمان. وقد أوضح هويتهد أننا نكون في هذا الرأي إزاء إطار فكري تجريدي ومُصطَنع إلى حدٍّ بعيد، لا يناظره أي واقع في التجربة العينية. فلا يُمكن أبدًا الاهتداء، ضمن العناصر الأولية لتجربتنا للطبيعة، إلى أي عنصر له صفة المحل البسيط؛ غير أن هذا لا ينقص بأية حال من فضل نيوتن على العلم؛ إذ إن قوة الفيزياء الكلاسيكية إنما ترتكز على هذا التجريد الشديد ذاته، كما أن التقدُّم غير المتوقَّع، الذي أحدثته في التفكير العِلمي، إنما يتوقَّف على هذا التجريد، والخطأ الوحيد في نظام نيوتن يَنحصِر في أنه نظر إلى هذه الأجسام المادية ذات المحل البسيط على أنها أشياء عينية، مع أن بينها في الواقع وبين هذه الأشياء فارقًا هائلًا. وهكذا استبدلت المحلات المجرَّدة بالوقائع العينية، وكان لهذا قيمته الكبرى في ميدان العلم. أما في ميدان الفلسفة فقد كان تأثيره مدمرًا، ويطلق هويتهد على هذا الخطأ اسم «مُغالطة وضع العينية في غير موضعها The Fallacy of Misplaced Concreteness»، وهو خطأ شائع بالضرورة عن فكرة المحلِّ البسيط. وعلى ذلك فإن من أولى مهامِّ الفلسفة نقد هذه التجريدات العلمية. وقد كان لهويتهد نفسه فضل كبير في هذا المضمار.

وفي سلسلة أخرى من الأفكار الموازية للسلسلة السابقة، ينتهي هويتهد إلى نقد التجريدات الفلسفية. وهنا يهتدي هويتهد إلى خطأ مُماثل لذلك الذي ذكَرناه الآن، في المذهب الحسِّي عند هيوم، والواقع أن اسم هيوم يتكرَّر في كتبه دوامًا، وهو يعدُّ هذا المفكر الاسكتلندي واحدًا من أعظم العوامل التي أثَّرت في تكوين العقل الحديث. ولكنَّه يتخذ منه عادة موقفًا نقديًّا. وقد ساهم في زعزعة طريقة التفكير التي يُمثلها هيوم وفي التغلب عليها بأكثر ممَّا ساهم به نقاده الآخرون العديدون؛ وذلك لأنَّ نقده لهيوم لا يطبق من الخارج وإنما من الداخل، ولأنه نما من تربة مذهب هيوم ذاته. وقد بين هويتهد أن «الانطباعات البسيطة» عند هيوم هي تجريدات عقلية، شأنها شأن الأجسام المادية في الفيزياء، وأوضح أن ما يرى المذهب التجريبي أنه هو المُكونات العينية النهائية للتجربة، لا يمكن التحقق منه بالتجربة؛ فهو ينزع عن الإحساسات الخالصة عند هيوم جميع العلاقات المكانية والعلاقات الأخرى بغيرها من الإحساسات، وحيثما يقوم ارتباط بينها وبين العوامل الباقية في التجربة، فإنَّ هذا الارتباط يكون خارجيًّا عرضيًّا، صحيح أن الانطباع يُمثل — من الوجهة المنطقية — أبسط عنصر يُمكن التفكير فيه، في مُعطًى

فيزيائي، وإلى هذا الحد يكون هيوم قد قام بعمل رائع في تكوين التصورات بطريقة مجرَّدة؛ غير أن من الخطأ أن تُعْزَى إلى هذا الانطباع — الذي نتَج عن التجريد بطريقة شديدة التعقيد — أسبقية فيزيائية، كما فعل هيوم وخلفاؤه، بل إن من الواجب، على العكس من ذلك، أن يوضع كل مُعطى تجريبي في سياق تجربتنا العينية كلها، وأن يُدرك مقترنًا بها. فلا مكان في التجربة للإحساس الخالص، ومن ثم فإنَّ الفلسفة التجريبية — وإن كانت تزعم أنها مبنية على التجربة — هي في أساسها غير تجريبية، وسوف نرى كيف تُؤدي هذه النتيجة — التي تبدو للوهلة الأولى سلبية تمامًا — إلى كشف إيجابي رائع.

والهدف التالي الذي يُوجه إليه هويتهد هجومه العنيف على العادات الفكرية البالية والتجريدات الباطلة، هو مبدأ فكري آخر مُتأصِّل بعمق يُسميه «بنظرية التشعب المزدوج للطبيعة bifurcation of nature»، ولا جدال في أنه أحرز هنا نجاحًا هائلًا، وشاع الاعتراف بصحَّة نقده في هذا المجال، ويرجع أصل مبدأ التشعب المزدوج للطبيعة إلى نظرية المحلِّ البسيط، وهو ينشأ — تمامًا مثل نظرية الإحساس التي فسَّر بها هيوم الإدراك الحسي — عن الصورة التي ترسمها الفيزياء الميكانيكية للعالم، ويعني هويتهد بهذا المبدأ النظرية القائلة: إن نظام الطبيعة ينبغي ألا ينظر إليه على أنه كل عضوي موحد، وإنما هو يَنقسِم إلى جزئَين منفصلين لا رابط بينهما؛ أحدهما هو ذلك الذي يُطلعنا الإدراك الحسِّي على حقيقته، والآخر هو الذي تعدُّ حقيقته سببًا لعالم الإدراك الحسي عندنا؛ ففي إحدى الحالتين تعد الطبيعة سببًا، أو ما نُسميه بالكيفيات الأولى للطبيعة (الجزيئات والإلكترونات والذرات والمادة والأثير ... إلخ) وفي الحالة الثانية تعدُّ نتيجة، أو ما نُسميه بالكيفيات الثانية (الألوان، الأصوات، الأحاسيس ... إلخ)، ويقف الذهن عند مُلتقى طريقَي هاتَين الحقيقتَين، بحيث ينظر من خلاله إلى الطبيعة العِلية على أنها رافد يُصيب فيه، بينما ينظر إلى الطبيعة المدركة حسيًّا على أنها فرع ينبع عنه. ومن هنا ينشأ التشعُّب المزدوَج إلى حقيقة ظاهرة وحقيقة غير ظاهرة، إحداهما تحل في الذهن أو الوعي، بينما تستمرُّ الأخرى في وجودها المُنفصل الكامن في عالم يعلو على الوعي؛ وبعبارة أخرى: فنظرية التشعُّب المزدوج تقسم الوجود الكُلي إلى حقيقة لا تظهر وإلى مظاهر غير حقيقية، ومقابل ذلك يرى هويتهد أن الطبيعة العِلية وهم ميتافيزيقي، وأن الطبيعة الظاهرة تجريد مُصطنع، ويقول — بدلًا من هذا التشعُّب المزدوج — بنسق واحد من العلاقات المترابطة التي تجمع — دون تمييز — بين الكيفيات الأولى والثانية،

والجزيئات والأحاسيس Feelings. وليس من مهمَّة الفلسفة أن تبحث في عِلة الأشياء المعروفة، بل يكفيها أن تحدِّد صفاتها؛ وبالتالي صفات الطبيعة الظاهرة، وعلى ذلك فمن المُمكن حذف الصفة الأخيرة، وهي صفة «الظاهرة»، ما دامت هناك طبيعة واحدة فقط، هي التي تُعطي لنا في الإدراك الحسي؛ فمن الإدراك الحسي تبدأ نظرية هويتهد الجديدة، وفيه تظل مُنحصِرة حتى النهاية؛ ذلك لأنَّ معرفة الحقيقة واحدة، ابتداءً من أبسط الإحساسات حتى أعلى الفروض العِلمية. وهذه الأخيرة مبنية على معطيات الإدراك الحسي، وكل ما يدرك حسيًّا يوجد داخل حدود الطبيعة، فمهمة الفلسفة هي البحث في ترابط الأشياء بقدر ما تُدرك حسيًّا. وليس ثمة أشياء أخرى سوى تلك التي نُصادفها في المعرفة الإدراكية الحسية، وواضح أن نقطة بداية هويتهد قريبة الصلة جدًّا من الموقف الظاهري phenomenalist عند باركلي وهيوم ومُعظَم التجريبيِّين، وأن اعتماده على الإحساس feeling مماثل لقول هيوم بارتكاز جميع مُعطيات المعرفة وتركيبها على الانطباعات (على الرغم من اختلاف الدور الذي يلعبُه العامل الأساسي في كل حالة).

ومن المُهم أن نوضح بقدر الإمكان موقف هويتهد في مرحلة الفلسفة الطبيعية. فهذه المرحلة لا تتضمَّن بعد مناقشة لأية مسائل ميتافيزيقية، وهي لا تبحث في مسألة ما هو في الذهن وما هو في الطبيعة، ولا تبحث في العلاقة النفسانية، أو غيرها من العلاقات القائمة بين الذات والموضوع، ولا في مركزها في عالم الواقع، وإنما تكتفي بمُحاولة عرض مختلف أنواع العلاقات والارتباطات السائدة بين الكيانات التي ندركها على أنها موجودة بوصفها أمرًا واقعًا في الطبيعة؛ فالألوان والأصوات وآلام الضرس تقف — من حيث طابعها الواقعي — على قدم المساواة مع الجزيئات والأمواج الكهربية، وكلها لا تُعْطَى لنا إلا بالإدراك الحسي، وإلى هذا الحد تكون موجودة — بصفة مُتساوية — «في الطبيعة»، أو كما يقول هويتهد في تعبير مجازي: «كل ما نعرفه عن الطبيعة موجود في نفس القارب، بحيث يغرق كله أو يطفو سويًّا.»[٣٢] وهكذا يرفض هويتهد ما يُسمَّى بنظرية الإضافات النفسية، وهي فرع أقل أصالة لنظرية التشعب المزدوج؛ أي إنه يرفض إدراك الذهن في فلسفة الطبيعة بوصفه عاملًا يغير طابع المعطيات المدركة حسيًّا بإضافات ذاتية. فليسَت للذهن (أو الذات أو الوعي) أية أسبقية على الكيانات الأخرى؛ وعلى هذا الأساس يرى هويتهد في مذهبِه قلبًا لأوضاع المذهب الكَانْتِي، وهو يرى في تمييز كانْت

[٣٢] «تصور الطبيعة»، ص١٤٨.

بين المظهر والشيء في ذاتِه مثلًا بارزًا لفرض التشعُّب المُزدوج، كما يرى في مذهب كانت القائل بأن الذهن هو المشرع للطبيعة، أنموذجًا واضحًا لخطأ الإضافة النفسية؛ فالعالم في نظر كانت يَنبثِق عن الذات،[٣٣] أما في نظر هويتهد فإن الذات هي التي تنبثق عن العالم (ومن هنا استخدم لفظ superject بدلًا من لفظ subject)،[٣٤] فالذِّهن يرتفع بنفسه من وسط العالم المُعطى له، ويشيد تصوراته الخاصة بالتدريج، وفقًا للعلاقات التي يجدها فيه. وهكذا يتَّخذ هويتهد، من حيث هو فيلسوف طبيعي (ولهذه الكلمة في هذا السياق معنى يعادل تقريبًا معنى الباحث في نظرية المعرفة) وجهة نظر واقعية طبيعية naturalistic واضحة، رغم أن هذا لا يؤثر مقدمًا على الإطلاق في موقفه المُقبل عندما يُصبح ميتافيزيقيًّا. وفضلًا عن ذلك فإن هويتهد يمثل مركبًا غريبًا، لا يكاد يكون له نظير، بين الواقعية والظاهرية Phenomenolism؛ إذ يضفي طابعًا موضوعيًّا على مبدأ الظاهرية Phenomenality أو الكمون الإدراكي perceptual immanence، وينزع عنه المعنى الذاتي الذي يُنْسَب إليه عادة، فمذهبه لا يكون ذاتيًّا إلا بقدر ما يمتنع عن أن يدرج في المذهب الفلسفي أي شيء لا يكون حاضرًا بوصفه عاملًا في التجربة الذاتية (وهنا أيضًا يتَّفق مع هيوم)، ويُسمي هويتهد هذا الموقف، جريًا على عادته في استخدام المصطلحات الفلسفية بطريقة خاصة به، بالموقف الأنتولوجي، ويُلخِّصه بالتعبير الآتي: «إلى جانب تجارب الذوات لا يوجد شيء، لا شيء، لا شيء، مجرَّد عدم محض»،[٣٥] ويُمكننا الآن أن نفهم ما يقصده هويتهد عندما يضع مقابل نقد العقل الخالص نقدًا للإحساس feeling الخالص؛ أي نقدًا للإحساس بالمعنى الذي يكون فيه هو العامل الأساسي في الانطباعات من حيث هي نقطة بداية كل معرفة لنا بالطبيعة.

وفي فلسفة هويتهد الطبيعية تتشابك النزعتان؛ الذاتية والموضوعية بطريقة غريبة حقًّا. فهذه الفلسفة تبدأ من الإدراك الحسِّي؛ وبالتالي من تجربة حسية. ولكنها مع ذلك

---

[٣٣] العملية والواقع، ص١٢٣.

[٣٤] كلمة subject الإنجليزية؛ بمعنى الذات، مشتقة من كلمة subjectum باللاتينية، ومن اسم المفعول subjectus التي تعني أصلًا، «ما يوجد تحت، أو وراء» ولما كانت الذات في نظر هويتهد لا «توجد تحت» العالم؛ أي لا ينبثق منها العالم، وإنما «توجد فوقه»؛ أي هي التي تنبثق منه؛ فقد استبدل هويتهد هنا بأصلها الاشتقاقي المألوف تركيبًا آخر يعني «ما يوجد فوق»، وهو «superject»؛ وذلك بالاستعاضة عن الحرف sub الذي يعني تحت بالحرف super الذي يعني فوق. (المترجم)

[٣٥] العملية والواقع، ص٢٣٤.

تحرص على استبعاد كل ما هو ذاتيٌّ من مجالها؛ فالذِّهن داخل في الفلسفة الطبيعية وخارج عنها في آنٍ واحد. إن جاز هذا التعبير. وفي هذا تختلف الفلسفة الطبيعية أساسًا عن الميتافيزيقا، التي لا يخرج عنها الذهن على النحو السابق. وهكذا تَفترق الدراستان كل عن الأخرى بوضوح. وقد عبر هويتهد عن هذا بقوله: إنَّ الفلسفة الطبيعية تقتصر على البحث في المدرك حسيًّا، على حين تشتمل الميتافيزيقا على بحث المدرك والمدرك معًا. وهكذا تتولى هذه الأخيرة مهمة البحث في مشكلات الذهن التي ليس لها مكان في الفلسفة الطبيعية، وربما أحسَّ المرء هنا بالميل إلى اتهام هويتهد بتشعُّب مُزدوج من ذلك النوع الذي اتهم به غيره من المُفكرين، وذلك في القضية التي أصبحت منذ ذلك الحين مشهورة، والقائلة: إن الطبيعة تغلق أبوابها في وجه الذهن، أو حسب تعبير هويتهد. إن الطبيعة محتوية على ذاتها أو مُكتفية بذاتها تمامًا؛ غير أنه لا يقدم إلينا ردًّا شافيًا على السؤال عن الطريقة التي يتسنَّى بها للفلسفة الطبيعية أن تقطع جميع علاقاتها بالذهن، في الوقت الذي تتحكَّم فيه الذات المُدركة في كل معرفة لها؛ ذلك لأنَّ تصور «الحادث المدرك percipient event»، الذي يضعه محل المبدأ الذاتي، إنما ينطوي على تسلَّل، من الباب الخلفي، للذهن الذي سبق استبعاده. وهكذا تخفق كل الجهود التي بذلها لإدماج هذا العامل — الذي يُسمِّيه أيضًا، على نحو له دلالته، باسم «الموضوع المدرك percipient object» — في نظام الطبيعة؛ وبالتالي لصبغه بصبغة موضوعية، وسبب الإخفاق هو أن الذاتي لا يُمكن أن يتحوَّل إلى موضوعٍ بحيلة من حِيَل «خفة اليد» الفلسفية. وهكذا يعجز هويتهد إزاء نظريته هو، عن المضيِّ بطريقة متَّسقة في عملية استبعاد الذهن، وكثيرًا ما يقع في خطأ التفكير بطريقة «مُتغايرة»، بدلًا من أن يُواظب على طريق التفكير «المُتجانسة» التي دعا إليها.

ولنَعُد إلى بعض الأفكار الرئيسية في فلسفة الطبيعة عند هويتهد؛ فقد بيَّنَّا من قبل أن المستحيل قبول تلك النظرة إلى الطبيعة على أنها مجرَّد حشد من الكيانات التي يستقل كل منها عن الآخر ويستطيع أن يقف بمعزل عنه، فمثل هذا النظام لو حدث لكان عارضًا تمامًا، وبمُقتضاه يمكن وجود مكانٍ بلا زمان، وزمان بلا مكان، ورغم القول بوجود علاقات تربط بين المكان والمادة، فإنَّ هذه النظرة تحرص على فصل الزمان عنهما، على أن كل شيء يتوقَّف على النظر إلى تلك العناصر والعوامل، التي فصلت بعضها عن البعض على هذا النحو، على أنها أجزاء متَّحدة اتحادًا باطنًا داخل كل شامل لها، هو عالم الطبيعة. وهكذا لا يمكن أن يوجد في الطبيعة شيء موجود بذاته، أو شيء يُمكن أن يكون على ما

هو عليه، إلا من حيث هو جزء من تركيب الطبيعة الكلية. فلا يُمكن أن يوجد مكان بلا زمان، أو زمان بلا بمكان، مثلما يستحيل وجود المكان-الزمان دون مادة أو جوهر يملؤه. فلا بد أن يشتمل كل كيان طبيعي على هذه العوامل كلها مجتمعة، ولا يُمكن أن تكون العلاقات بينها خارجية فحسب، بل يجب أن يتغلغل كلٌّ منها في الآخر تغلغلًا باطنًا. وهنا ينبغي أن نتساءل عن تركيب مثل هذا الكيان، ولا سيما تركيب العوامل الأساسية النهائية لعالم الواقع، والجواب عند هويتهد هو أنَّ الطبيعة تتألَّف من شبكة أو نسيج من «الحوادث evnts»، هذا هو اللفظ الذي يستخدمه بدلًا من تصور الجوهر أو المادة القديمة، بحيث يطرأ على الأخير تحوُّل أساسي، أو يُلقي به عرض الحائط تمامًا، فتصور «الحادث» هو أساس الفلسفة الطبيعية ومحورها، وهو الذي يتحكَّم في كل ما عداه ويوضحه. ولقد سبق أن استخدم آخرون هذا التصور بمعنى زاخر فلسفيًّا؛ غير أن هويتهد كان أول من جعل له مكانة مركزية، وأضفى عليه دلالة جديدة، بوصفه واحدًا من أهمِّ وأنجح الأفكار في النظرة الجديدة إلى العالم الفيزيائي. ولكني أودُّ في العرض الذي سأُقدمه فيما يلي أن أطرح هذا جانبًا، لكي أوضح المكانة التي يعزوها إليه في معناه الفلسفي الخالص، بوصفه النقطة المركزية لعرضِه الفلسفي.

إنَّ الحادث — كما يُشاع فهمه — هو كل ما يقع أو يحدث، وهو بهذا الوصف أمر واقع أو أمر فِعلي؛ أي إنه ما يكونه هنا والآن، ولا شيء غير ذلك، وهو يحدث في مكانٍ ما، وفي وقتٍ ما، وبالتالي فهو ليس زمانيًّا فحسب، كما يُفْهَم عادةً. وكما كان يفهمه هويتهد ذاته في الأصل، وإنما هو مكاني أيضًا، فله امتدادٌ مكاني، وامتداد زماني أو مدة زمانية أيضًا، ومكانيته وزمانيته لا يواجهاننا كأنهما عاملان مُنفصلان، بل يُواجهاننا متشابكين. وإذن فتسميَتُنا له بأنه وحدة مكانية زمانية أفضل من تَسميتِنا له بأنه وحدة مكانية وزمانية، والحادث هو أكثر الكيانات المتناهية عينية، وهو مُنطوٍ على ذاته، مُميَّز عن غيره من الحوادث؛ أي إن له طابع الانفصال المطلق،[٣٦] ولكن هذا لا يعني أنه مُنعزل عن أمثاله أو يرتبط بهم ارتباطًا خارجيًّا فحسب (كالأجسام المادية في الفيزياء القديمة، وكالانطباعات عند هيوم)، وإنما هو يرتبط أوثق الارتباط بجميع الحوادث الأخرى،

[٣٦] يزداد هويتهد في ميتافيزيقاه تأكيدًا لصفة الانفصال المُطلق فيه. أما في مرحلة الفلسفة الطبيعية فإن صفة الاتصال هي الغالبة، ويبدو الانفصال كأنه حد نهائي أو مثل أعلى، تقتضيه الاعتبارات الرياضية. ولكنه لا يُناظر أية تجربة إدراكية.

وبالكون كله في النهاية. ولقد عبر هويتهد عن هذا المبدأ، مبدأ الاهتداء إلى مكان لأصغر الحوادث وأقلها أهمية في المجموع الكلي للأشياء، كما عبَّر عن هذا الارتباط المتبادَل بين جميع الأشياء التي تحدث في العالم، تعبيرًا رياضيًّا اتخذ صورة غاية في الدقَّة والإحكام الرياضي، فقال: إنه هو مقولة «الامتداد» الأساسية. فكل حادث يمتدُّ عبر الحوادث الأخرى المتضمنة فيه بوصفها أجزاءً له، وهو ذاته مُتضمن بوصفه جزءًا من حوادث أخرى تمتد عبره. مثال ذلك: إن مسيرة عربة يجرها حصان في شارع، هي جزء من الحياة الكاملة لهذا الشارع، وحياة الشارع تمتدُّ عبر رحلة العربة، وبالمِثل فإنَّ دوَران العجَلة في هذه العربة هو جزء من الحادث الذي تُكوِّنه مسيرة العربة، والذي يمتدُّ عبر دوَران العجلة؛ غير أن نفس العلاقة تسري على الموضوعات الثابتة التي لا تبدي حركة ولا تغيرًا، ويُطلق هويتهد على هذه أيضًا اسم «الحوادث»، مخالفًا بذلك الاستخدام الشائع. ومن الأهمية بمكان أنه ينظر إليها، لا على أنها ممتدَّة مكانيًّا فحسب، بل على أنها أجسام تمتد خلال مدة زمانية محدَّدة؛ أي على أنها حوادث. مثال ذلك: إن الوجود المستمر لبيت يمتدُّ عبر وجود حجر من أحجار البيت، كما أن وجود البيت خلال عام يمتدُّ عبر وجوده لمدة يوم واحد، ووجوده لمدة يوم يمتدُّ عبر وجودِه لمدة ثانية واحدة. وإذن فطبيعة الحادث تتحدَّد بصفه «الامتداد عبر» هذه، والحوادث بتجاوز بعضها بعضًا ويتداخل فيه. وهذه العلاقة الأساسية التي تسري على الحوادث يُمكن أن ينظر إليها على أنها تمتدُّ إلى ما لا نهاية في كلا الاتجاهين. فكل حادث مُتضمن في غيره له — مهما قل امتداده — القُدرة على أن يمتدَّ عبر غيره. وفضلًا عن ذلك. فكل حادث تُضمن فيه حوادثُ أخرى، مهما كان من عِظَم امتداده، يدخل بدوره ضمن حوادث أخرى، ويكون مُتضمنًا فيها. فليس لهذه القُدرة على «الامتداد عبر» حدود، وهي تسير قدمًا في كلا الاتجاهَين إلى ما لا نهاية. وهذا هو مبدأ العلاقة المتصلة للامتداد.

ولتصوُّر الامتداد، مثل تصور الحادث، أهمية عُظمى في فلسفة هويتهد، كما أن له علاقة بالميتافيزيقا (وإن يكن تصور العملية process يستبدل به في الميتافيزيقا فيما بعد)؛ ذلك لأنه هو مصدر الوحدة والاتصال في الطبيعة، والتداخُل بين أجزائها، كما أنه أكثر أصالة من المكان والزمان، اللذَين يفترضان الامتداد مقدمًا؛ فالامتداد بما هو كذلك، هو أساس الامتداد المكاني والزماني معًا، وهو بالتالي ليس مكانيًّا ولا زمانيًّا؛ فهو العلاقة بين الحوادث، وما المكان والزمان إلا تعبيران جزئيان خاصَّان عنه. وقد اصطنع هويتهد لدراسة علاقة المكان والمشكلات المتصلة به أدق دراسة ممكنة، منهجًا

غاية في الصعوبة والتعقيد، أسماه منهج التجريد الامتدادي method of extensive abstraction،[٣٧] ويُذكرنا هذا المنهج، في نواحٍ كثيرة، بمبدأ التناظر المحدَّد determining corres pondence عند ماكتجارت، هذا المنهج — الذي يستخدم لغة الرياضة والمنطق الرياضي، والذي لا يُمكن أن يفهمه غير المتخصِّصين في الرياضة فهمًا مباشرًا — يلقى تقديرًا كبيرًا من الخبراء في هذا الموضوع، ويعدُّ ذا أهمية كبرى بالنسبة إلى فلسفة الطبيعة الجديدة، فبرود Broad يرى فيه «مقدمة لكل ميتافيزيقا مُقبلة في الطبيعة»،[٣٨] وهو يُحدِّد الغرض منه بأنه يفيد في «سد الثغرات بين وقائع الحسِّ الخَشِنة والتصورات الدقيقة للفيزياء الرياضية»،[٣٩] والواقع أن فلسفة هويتهد مزيج غريب من الإدراك العيني والتصور العقلي الرياضي الفيزيائي (أو الرياضي المنطقي)، فهنا نجد أقوى تشابُك بين الرياضة والإدراك الحسِّي. ومن الواضح أن هويتهد يرى أن العلاقات الرياضية تتكشَّف مباشرةً في الإدراك الحسي، ويُمكن أن تستخلص منه، فهنا تُصبح للرياضة وظيفة الوسيط بين معطيات الإدراك الحسي وبين التصورات الدقيقة للفيزياء، بوصفها حليفة للمذهب التجريبي الجذري الذي مثَّله هيوم حين اشترط إثبات مشروعية كل ما هو تصوري مجرَّد بردِّه إلى أصله في الانطباعات. وهكذا يمكن أن يقال: إن قدرة هويتهد على الإدراك الحسِّي قد ازدادت كثيرًا بفضل معرفته الرياضية وقدرته على التفكير في علاقات رياضية دقيقة. ولكنَّا ما زلنا غير موقنين إن كان من المُمكن جمع طرق التفكير المُتغايرة هذه سويًّا في تعاون مُثمِر، أم إنَّ الفيلسوف يستسلم لوهمٍ من الأوهام حين يعتقد أن في وسعه القيام بذلك؛ ومع ذلك فليس في وسعنا أن نقضي مزيدًا من الوقت في بحث تلك المسائل الشديدة التخصُّص، التي ترتبط بمشكلة التجريد الامتدادي، وكل ما نريده هو أن نلفت الأنظار إلى هذه السِّمة الأساسية في فلسفة هويتهد.[٤٠]

[٣٧] وهو يُسمِّيه فيما بعد، عندما يعود إليه من جديد في كتاب «العملية والواقع»، باسم «الارتباط الامتدادي extensive connection».

[٣٨] «التفكير العِلمي Scientific Thought» ١٩٢٣م، التصدير، [يلاحظ أن العنوان موازٍ لكتاب كانت، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة]. (المترجم)

[٣٩] المرجع نفسه، ص٣٩.

[٤٠] أودُّ أن أحيل من يريد الاطلاع على مزيد من المعلومات في هذه الموضوعات، إلى المقال المفيد الذي كتبه «إدجار وند Edgar Wind»، والذي استخلصت منه هذا العرض، بعنوان، الرياضة والإدراك الحسي، مواد

ولنَعُد إلى فكرة الحوادث؛ فقد رأينا أن الحوادث كيانات مكانية-زمانية؛ غير أن هذا لا يعني أنها تُوجد في زمان معيَّن ومكان محدَّد، ويكون قوامها تغيرات في مادة باقية معينة، فهذا الرأي يطرأ عليه تحول كامل، ولا يعود المكان والزمان إلا علاقات بين حوادث متَّصلة الامتداد، وعنصرين مصاحبين للحوادث، لا عنصرَين يكونان ماهيتها. وعلى ذلك فمن الخطأ القول إن الطبيعة تكون في المكان والزمان، بل إن العكس هو الصحيح؛ أي إن المكان والزمان في الطبيعة، وكلاهما لا يوجد إلا لأنَّ الأشياء تحدث. وهذه الأشياء الحادثة هي الأصيلة، وهي التي تُكون الطبيعة، وللحوادث صفة أخرى تتعلَّق بطريقتها في الوجود، هي أنها لا تسكن أبدًا، بل تتحرَّك دائمًا إلى الأمام، وتمر أمامنا بقدر معين. ولكنها لا تتغير بالمعنى الصحيح، وهي إنما تتغير فقط في علاقاتها بالحوادث المُقبلة، التي تستوعب فيها هذه، ولا تتغيَّر في ماهيتها، ويُسمي هويتهد هذا التغير بالتحول passage. وهكذا فإن الحوادث تتحوَّل إلى حوادث أخرى أو تفنى فيها، ولكنها لا يُمكن أن تتغيَّر، فإما أن تكون على ما هي عليه، وإما أن تكف عن الوجود، وهي ليست دائمة، وإنما هي في حركة أو صيرورة دائمة؛ وبالتالي فإن العالم ليس راسخًا؛ فهو لا يظلُّ ثابتًا، وإنما يسير في حركة مُستمرة إلى الأمام، ويطلق هويتهد على هذه الصفة اسم «التقدم الخلاق»؛ إذ لا تتكرَّر أية حالة في العالم أبدًا، وإنما تنبثق على الدوام، من قلب الطبيعة، إمكانات جديدة.

وعلى هذا النحو تستبق الميتافيزيقا، التي تتغلغل على نحو ملحوظ في الفلسفة الطبيعية ذاتها بفضل فكرة التقدم الخلاق للطبيعة. ولكن ينبغي أن نلاحظ أولًا وجود تصور هام يُقابل الحادث. فنحن نشعر في الإدراك الحسِّي بمقولة ثانية إلى جانب الحوادث هي الموضوعات. وهذا يعني أن كلتا المقولتَين ضرورية لتكوين الطبيعة؛ غير أن الوعي بالموضوعات يختلف عن الوعي بالحوادث، ويُسمِّيه هويتهد «بالتعرف recognition»، على حين أننا ندرك الحوادث مباشرةً في فعل التجربة الإدراكية. وإذن فمن المستحيل التعرف على حادث؛ لأنَّ تحوله الدائم يجعل من المحال عليه أن يعود ثانية، وما التعرف إلا شعور بهوية. وهكذا لا نستطيع أن نتعرَّف إلا على تلك العناصر التي لا تكتفي بأن تمرَّ بنا وتختفي، وإنما ترجع؛ أي تستطيع دخول الإدراك الحسِّي ثانية بحيث تكون في

جُمِعَت في نقد هويتهد Mathematik und Sinnesempfindung, Materialien zu Einer Whitehead Kritik، في مجلة Logos، المجلد الحادي والعشرين، ١٩٣١م، ص٢٣٩–٢٨٠.

هوية مع حالتها الأولى. ولكن ينبغي أن نُلاحظ أن التعرف الحسي المباشر ليس إلا حالة هوية، وأن العمليات العقلية (كالمقارنة والحكم ... إلخ) تتدخَّل في كل تعرف فعلي.

وعلى ذلك فالموضوعات عوامل دائمة في الطبيعة، وهي بذلك مضادَّة للحوادث التي تختلف عنها اختلافًا دائمًا. ولكن لكلٍّ منها علاقة بالأخرى. فليس في وسعنا أن ننظر إلى الطبيعة العينية على أنها مجرَّد حوادث عابرة دون موضوعات، ولا على أنها مجرَّد مجموعة من الموضوعات التي لا تتَّصل بحوادث، وكل من هذين الفرضين ليس إلا تجريدًا غير مقبول، ويُسمي هويتهد علاقة الموضوعات بالحوادث باسم «التداخل ingression». وهناك أنواع مختلفة من التداخل تناظر الأنواع المختلفة من الموضوعات، ولا يلزم أن تكون الموضوعات مختلفة بعضها عن البعض، كما هي الحال في الحوادث، وإنما يُمكن أن تظهر من جديد، بوصفها نفس الموضوع، في مواقع مختلفة من الزمان والمكان؛ غير أنها يُمكن أن تتغير دون أن يتعرَّض دوامها للخطر، وهي في هذا تختلف عن الحوادث، وهي لا تدخل في علاقة إلا مع حوادث عابرة، ويستتبع دوام الموضوعات أيضًا، وقوفها خارج المكان والزمان بأدقِّ معاني الكلمة. فلا يُمكن القول إنها تنتمي إلى المكان-الزمان إلا بمعنى غير مُباشر أو مشتق بفضل علاقاتها بالحوادث. وهذا يعني أنها تفتقر إلى الصفة الأساسية للحوادث وهي الامتداد؛ فالامتداد علاقة لا تقوم إلا بين حادثَين. ولكنها لا تنطبق على الموضوعات. فلا يُمكن القول إذن إن الموضوعات تتألف من أجزاء؛ إذ لو كان الأمر كذلك لتمكَّنت كالحوادث من الامتداد عبر موضوعات أخرى، وهو ما يستحيل عليها بحكم ماهيتها. وفضلًا عن ذلك فإن ماهية الموضوع لا تتوقَّف على علاقاته، فهذه قد تختلف دون أن تؤثر جديًّا في الهوية الذاتية للموضوع. أما بالنسبة إلى الحادث فإن علاقاته أساسية، وهي تنبثق من باطنه. إن جاز هذا التعبير؛ فالحادث لا يكون إلا كما يدخل في علاقات، وبغير هذه العلاقات لا يكون شيئًا.

ومن الملاحظ أن التفكير العادي لا يقوم بتَفرقة بين هذين الكيانين الأساسيين في الوجود الطبيعي، أو هو يُفرق بينهما على نحو يفتقر تمامًا إلى الوضوح؛ غير أن من المُمكن — حتى بالنسبة إلى ذهن الشخص العادي — أن يفهم هذا التمييز؛ فالموضوع الخارجي الذي يدخل مجالَنا البصري يكون أولًا تلك التجربة المنتمية إلى حاضره المباشر، والتي حدثت مرة ولن تتكرَّر أبدًا. ولكنه أيضًا ذلك الشيء الذي يتَّصف بالهوية الذاتية، والذي كان يُمكننا تكراره على الدوام في تجربة إدراكية ورؤيته على أنه هو ذاته ما تمثل لنا في التجربة السابقة (على الرغم من تغيُّره بدرجات مُتفاوتة)، فبقدر ما يجرب الموضوع

يكون هو الحادث الذي يختلف في كل فعل جديد من أفعال التجربة؛ إذ إن الطبيعة تكون في هذه الأثناء قد سارت قدمًا وانتقلت إلى علاقات مكانية زمانية مغايرة. أما الشيء الماثل أمامنا، بقدر ما يتكشَّف في التجربة الجديدة على أنه في هوية مع نفسه، ويعود من جديد بهذا الوصف فهو الموضوع. وعلى ذلك فمِن المُمكن أن تعود الموضوعات من جديد في كل المناسبات المُمكنة، وفي هذا يكون بقاؤها؛ غير أن هذا ينبغي ألا يفهم على أنه ديمومة زمنية؛ إذ إنَّ الموضوعات لا تربطها بالزمان (أو بالمكان-الزمان) علاقة مباشرة.

وعلى أية حال. فليس من السهل أن يكون المرء فكرة واضحة عن تصوُّر الموضوع عند هويتهد؛ ذلك لأنَّ انتزاعه من الموضوع صفة الامتداد؛ وبالتالي القُدرة على الانقسام، أي نفس تلك الصفة التي اعترف — منذ عهد ديكارت في فكرته عن الشيء المُمتد res extensa — بأنها تنتمي إلى ماهية كل واقع طبيعي، قد جعل الموضوع غير واقعي إلى حدٍّ يصعب معه الجمع بينه وبين فكرة الموجود الطبيعي. ومِن هنا كان من الصحيح ما لاحظه البعض (انظر «وند Wind» المقال المشار إليه من قبل، ص٢٥٣) من أنه كان الأفضل كثيرًا لو سمح لنا بتفسير فكرة الموضوع عند هويتهد من وجهة نظر التصور الكلي. وفي هذه الحالة تختفي على الفور سلسلة من الصعوبات، والواقع أن هويتهد نفسه قد فضل هذا التفسير بطرقٍ شتى في كتاباته الميتافيزيقية. فلا جدال في أنَّ ما أسماه فيما بعدُ «بالموضوع الأزلي» يقترب كل الاقتراب — كما سنرى فيما بعد — مما يُفْهَم عادةً من المثال الأفلاطوني؛ غير أنَّ من الواجب رفض هذا التفسير هنا — في مجال الفلسفة الطبيعية — بوصفه مُضادًّا لمعنى هويتهد؛ إذ إنه يعني بالموضوعات هنا أشياء عينية موجودة واقعيًّا (أو طبيعيًّا)، أشياء تُعْطَى في التجربة وتحقق في حوادث، ولا يمكن أن يقوم في هذا الصدد أي لبس إذا اختبرنا عن كثب أنواع الموضوعات التي يميزها بعضها عن البعض.

فمن المُمكن تقسيم الموضوعات إلى ثلاث فئات رئيسية: (١) موضوعات الحس. (٢) الموضوعات الإدراكية. (٣) الموضوعات العِلمية. فالأولى هي المعطيات الحسية البسيطة، كالألوان والأصوات والروائح والإحساسات اللمسية والبقعة اللونية الزرقاء، والشيء المرتفع الصوت ... إلخ. وهذه تناظر إلى حدٍّ ما فكرة الانطباعات عند هيوم. وقد كان هويتهد يعني بها — مثل هيوم — العوامل الأساسية لعالم الأشياء الخارجي، والهيولى أو الأساس الأول لمعرفتنا بالطبيعة، وعليها يرتكز كيان المعرفة الطبيعية بأسره؛ فهي أساس البناء بأكمله، أو هي الأحجار التي يُمكن أن يشيد بها هذا البناء في أي وقت.

وعلى حين أن من المُمكن الجمع بين موضوعات الحسِّ وبين نظرية هويتهد في الموضوعات بسهولة نسبية، فإنَّ الموضوعات الإدراكية تُثير مصاعب أكبر، ويعني هويتهد بهذا اللفظ الموضوعات المُعتادة للحياة اليومية كما تُعطى لنا في الإدراك الحسي، كالمناضد والكراسي والأشجار والجبال، وهي نتيجة التجربة المألوفة أو الجمع المألوف بين موضوعات حسية محددة في موقف محدَّد، وهو يميز بين فئتين: موضوعات الإدراك الوهمية، وموضوعات الإدراك غير الوهمية أو الفيزيائية، والأخيرة تجد لها تبريرًا عمليًّا أكثر منه نظريًّا؛ ذلك لأنها هي الموضوعات التي نستخدمها يوميًّا، وهي بهذا الوصف نافعة مُفيدة للحياة. أما من الناحية النظرية؛ فهي أقل من ذلك إقناعًا؛ إذ إن حدودها غامضة أكثر مما ينبغي، وهويتها في مُعظم الأحيان غير محدَّدة، مختلطة. ومن المحال أن يظلَّ النقد الفلسفي مُكتفيًا بهذه الأشكال غير النقية المختلطة؛ فهو عندما يوجه إليها بتركيز، يجدها تنزلق من بين أيدينا، وتنحلُّ إما إلى معطيات حسية خالصة، وإما إلى موضوعات للتفكير العلمي الدقيق، والأهم من ذلك أن التمييز بين الموضوع والحادث يختفي فيها؛ لأنَّ فيها صفات لا تنتمي إلا إلى الحوادث، فطالما أننا نضعها نصب أعيننا، فإنا لا نستطيع القيام بهذا التمييز، بطريقة دقيقة منظمة؛ فهي مختلطة منطقيًّا. ولكنها حاضرة واقعيًّا؛ لأنها مُعطاة في الإدراك الحسِّي ولا غناء عنها للحياة العملية. وهكذا تقف نظرية هويتهد — عند هذه النقطة — حائرة أمام إشكال خطير يدلُّ على وجود مصدر للخطأ، فإما أن يكون تصور الموضوع باطلًا، وإما على الأقل أضيق ممَّا ينبغي؛ لأن هذه الفئة الهامة لا يُمكن إنكارها عمليًّا — من الموضوعات — لا تجد فيه مكانًا، أو أن هذه الموضوعات ليسَت موضوعات حقيقية؛ لأنها تتعارض مع هذا التصور، وربما كان الخطأ أعمق حتى من هذا كله؛ أي إنه ربما كان يكمن في التمييز الأساسي بين الموضوع والحادث.[٤١]

أما في الفئة الثالثة، وهي الموضوعات العلمية، فإن نظريته تسلك سبيلًا أيسر. فهذه الموضوعات هي الذرات والجزيئات والإلكترونات ... إلخ، وهي موضوعات الفيزياء التي لا تُدْرَك مباشرةً، وإنما يستدلُّ عليها بفضل قدرتها على التعبير عن الطابع العلي للحوادث، ولكل موضوع عِلمي علاقة خاصة بكل حادث في الطبيعة؛ فهو يُعبر عن طابع الموضوع — كما يقول به هويتهد — تعبيرًا خالصًا صادقًا؛ إذ إنَّ من الواضح أن الإلكترون —

[٤١] للاطِّلاع على حلول مقترحة لهذه الصعوبة، انظر التفسيرات الرائعة التي قدمها وند Wind في المقال المشار إليه، ص٢٥٥ وما يليها.

مثلًا — ليس له أجزاء ولا امتداد، وإن يكن يحدثهما معًا عندما يدخل في حادث. وعلى أية حال فإن هويتهد، عندما يقول بأن للتركيبات العلمية التصوُّرية وجودًا في طبيعة الأشياء يُماثل وجود الموضوعات الأخرى، يبتعد عن النظرية (التي قال بها بيرسن وماخ[٤٢] وبوانكاريه[٤٣] وغيرهم) القائلة بوجوب تفسير هذه التركيبات على أنها تعبيرات اختزالية ابتدعها العلم، أو صيغ حسابية لا تُناظرها حقيقة تجريبية.

وهكذا يُمكننا أن نقول بإيجاز: إنَّ الطبيعة، على مستوى الفلسفة الطبيعية، تبدو ذات تركيب مُماثل لتركيب الاتصال ذي الأبعاد الأربعة في نظرية النسبية. ومن المهم في هذا الصدد أن البُعد الرابع، أو عامل الزمان، تغدو له أهمية فائقة ويطبع الكل بطابعه الخاص، وفضلًا عن ذلك فإنَّ هذا العامل يتداخل تداخلًا وثيقًا في نسيج المكان — وفي هذا يتَّفق مع النظرية النسبية أيضًا — ويكون معه وحدة، هي وحدة المكان–الزمان، التي تُصبح بذلك عنصرًا مكونًا لنظام الطبيعة، ويتمثَّل هذا الرأي بصورة رئيسية في التصور الأساسي عنده، وهو تصور الحادث. وفي هذا الموضوع كانت آراء هويتهد أقرب — من وجهة النظر الفلسفية — إلى موقف ألكسندر منها إلى موقف برجسون، الذي تحتلُّ فيه الصفة الزمانية موقعًا رئيسيًّا أيضًا، وإن لم تكن الصفة الزمانية عنده مُقترنة بالصفة المكانية، وإنما تقف في مقابلها وتنعزل عنها. أما في النواحي الأخرى فإن هويتهد يقترب — من الناحية العقلية — من هذين المفكِّرين الميتافيزيقيين المعاصرين الكبيرين، اللذين انضم إليهما بوصفه حليفًا ثالثًا، ويتبدى ذلك في الميتافيزيقا أكثر بكثير مما يتبدى في الفلسفة الطبيعية، التي كانت ميدانه الخاص، والتي أثبت فيها أن جذوره مُتغلغلة في طرق التفكير الرياضي والفيزيائي؛ غير أنَّ الميتافيزيقا — التي ستجيء فيما بعد — تلقي ظلها مقدمًا حتى على الفلسفة الطبيعية، التي يعدُّ استبعاد الأوهام الميتافيزيقية

[٤٢] إرنست ماخ (١٨٣٨–١٩١٦م) عالم فيزيائي وفيلسوف نمساوي، أجرى تجارب عظيمة الأهمية في علم المقذوفات وفي انسياب الغازات، طُبِّقَت فيما بعدُ في التصميمات المتعلِّقة بالطيران، كما عرض نظرية في المعرفة حاول فيها استبعاد التأمُّلات الميتافيزيقية العقيمة، وكان لها تأثيرها في حركة الوضعية المنطقية فيما بعد. (المترجم)

[٤٣] هنري بوانكاريه (١٨٥٤–١٩١٢م)، عالم رياضي فرنسي، أحرز شُهرة كبيرة في الفيزياء والميكانيكا وعلم الفلك، إلى جانب الرياضة. وقد ألَّف كتابين فلسفيين، هما «العلم والفرض» و«العلم والمنهج». (المترجم)

منها من ألزم اللوازم، ويتمثَّل ذلك بوجه خاص في فكرة التقدم الخلاق للطبيعة. وفي الفكرة القائلة: إن طابعها الحقيقي هو الصيرورة، أو كما يفضل هويتهد أن يقول: طابع الصيرورة becomingness، وفي كونها تجد نفسها في تحول مستمر وتدخل بلا انقطاع في مواقف جديدة. فإذا ما وجدناه يُشير، في معرض الكلام عن الموضوعات، إلى طابعها الدائم أو الكوني، فإن ذلك إنما يكون بلهجة أقل تأكيدًا بكثير، وتكون دلالته الميتافيزيقية أقلَّ إلى حدٍّ بعيد، وإذا قال شيئًا عن ثنائية الطبيعة، فإن المفهوم — مع ذلك — هو أن العنصر الحركي يغلب على العنصر الكوني، أو الحادث على الموضوع، وهما اللذان يتمثَّل فيهما هذان الوجهان المعارضان والمتكاملان في نفس الآن؛ غير أن كل خيوط فلسفة هويتهد وكل مراحل تطوُّرها، تتلاقى في التصور الأساسي فيها، وهو تصور الحادث، ولو نظرنا إلى هذا التصور من الموقع الذي نحن فيه الآن؛ أعني موقع الانتقال من الفلسفة الطبيعية إلى الميتافيزيقا، لوجدناه «مُثقلًا بالماضي ومُنطويًا بالقوة على المستقبل»؛ ذلك لأنه لما كان هو الذي يحمل بناء نظرية الطبيعة بأسرها، فإنه لا يمثل فقط نقطةً تتلاقى فيها طرق التفكير الرياضية والفيزياء الحديثة بأسرها، وإنما يَحمل في طياته أيضًا بوادر الميتافيزيقا التي ستعقبه.

وتطلُع علينا الميتافيزيقا للمرة الأولى، باستثناء هذه التلميحات التي استُبِقَت فيها، في كتاب «العلم والعالم الحديث»، وإن لم تكن هنا قد عُرِضَت بعدُ بطريقة منهجية، وإنما في خليط معقَّد من الأفكار العميقة الحافلة بالمعاني، في كل الأمور وجميع الموضوعات؛ فهو هنا يدمج التأملات في فلسفة التاريخ والمدنية، وآراءه في تاريخ التطور العقلي، مع نظرياته الخاصة، أو إن شئت يُدمج نظرياته الخاصة معها، وهو يعرض هذه النظريات من وجهات نظر متعدِّدة ومن زوايا مُتباينة، وسوف نتناول أولًا بإيجاز عرضه للفلسفة الطبيعية، التي تبدو هنا في ثوب جديد مُتغير، فهويتهد يُكيِّف مذهبه في هذا الكتاب تبعًا لتصور أدخله حديثًا، هو تصوُّر «العضوي organic»؛ وبالتالي يطلق على هذا المذهب اسم النظرية العضوية في الطبيعة أو «فلسفة الكائن العضوي phil. of organism»؛ فهو هنا يستعيض بالكائن العُضوي عن المادة التي عرفَتها الفيزياء القديمة، وعن الحوادث أو الموضوعات التي قال بها في مرحلته السابقة، (إذ إنَّ التمييز بينَهما لا يزال قائمًا، وإن لم يكن بنفس الحدة السابقة)؛ فالطبيعة تبدو عضوية، سواء في مجموعها وفي مختلف أجزائها وعناصرها، والتركيب العضوي ينطوي في ذاته على عنصر القدرة على النمو أو

التطور؛ بمعنى إيجاد ما هو جديد أو منبثق على نحو خلاق، ولا تتمثَّل فكرة العضوية في الكائنات العضوية البيولوجية أو المخلوقات الحية فحسب، وإنما تتمثَّل أيضًا في المادة غير الحية حتى أصغر أجزائها، فللإلكترون ذاته تركيب عضوي، وله فردية محددة المعالم، بل ينبغي أن ننسب إليه حياة تاريخ يمتدُّ عبر سلسلة من الحوادث، ويختلف عن تاريخ حياة الإلكترونات الأخرى، ويطلق هويتهد على هذه الكيانات الأولية التي لا تقبل بعد ذلك مزيدًا من التقسيم: اسم «الأوليات primates». ومن الممكن بسهولة إدراك طابعها العضوي، وإن يكن تاريخ حياتها وتركيبها الفردي يكاد يكون مُستغلقًا علينا تمامًا، وإذن فالذرات والجزيئات كائنات عضوية من نوع أعلى، يمكن إدراك وحدة عضوية محددة المعالم تمامًا فيها. أما في التجمُّعات الأكبر حجمًا للمادة؛ أي في تلك التي يطلق عليها العلم اسم الأجسام غير العضوية، فيحدث اختلال للمبدأ العضوي، ويتوارى إلى الصفوف الخلفية لكي يعود فيما بعدُ على أكمل صورة في المستوى الأعلى للمخلوقات الحية. هذه الكائنات العضوية الأخيرة يُمكن تتبُّع تاريخ حياتها في جميع مراحله، كما أنَّ فرديتها تتميَّز بوضوح، الواحدة عن الأخرى.

ومن المُمكِن تمييز وجهَين مُتباينَين لعملية التطور أو النمو في الطبيعة: هما التكيُّف والقُدرة الخلاقة. فنحن من جهة نجد بيئة فيها كائنات عضوية تُكيف أنفسها معها. وهنا تكمن حقيقة المذهب الدارويني التي هي — مع ذلك — حقيقة جزئية؛ إذ إننا نجد — من الجهة الأخرى — كائنات عُضوية لها القُدرة على صنع بيئتها الخاصة وتشكيلها بطريقة خلَّاقة؛ غير أن الكائن العضوي الفردي عاجز تمامًا في هذا المجال. ومن هنا فهو يحتاج إلى صحبة كائنات عضوية أخرى تتعاوَن معه على تحقيق هذا الهدف. وهنا لا تعود البيئة ثابتة راسخة، وإنما تبدو مَرِنة أو قابلة للتشكيل. وهكذا فإن المذهب التطوري الآلي المألوف يُخفِّف بقدر ما يتجاهل هذه الناحية الثانية، التي هي الأعمق والأشمل، ويُلقي ضوءًا جديدًا على فكرة التطور، تتكشَّف به حقيقتها الكاملة لأول مرة ولا يرفض هويتهد النظرة الآلية تمامًا، وإنما يخضعها للنظرة العضوية، ولما كان يُوفي كلًّا من الرأيَين حقه، فإنه يسمي نظريته أحيانًا آلية عضوية؛ غير أن هذه النظرية لا تسري فقط على الكائنات العضوية بالمعنى الضيق، وإنما تسري على مجموع الكائنات الطبيعية؛ وبالتالي على التركيبات الأولية أيضًا، فرغم أنه قد يكون لنا أن نسلم بأنَّ الإلكترونات تسير في طريقها تبعًا لقوانين آلية، فإن هناك فارقًا كبيرًا بين حدوث ذلك داخل جسم حي وبين حدوثه خارجه. وعلى ذلك فالإلكترونات والجزيئات والذرات تختلف في طبيعة تركيبها

تبعًا للموقف الذي تسير فيه بطريقة آلية، ويتبدى المبدأ العُضوي في الكيانات التي تبدو لنا آلية في المحل الأول، في ارتباط هذه الكيانات عُضويًّا بالموقف الذي توجد فيه.

كذلك يُعدل هويتهد النظرية العضوية تبعًا للفيزياء الحديثة، ويرى أنها تُعبر مباشرةً عما تقول به الفيزياء الحديثة بشأن الكيانات النهائية في الطبيعة، وهو يربطها ربطًا تاريخيًّا فلسفيًّا بنظرية الذرات الروحية عند ليبنتس، وهي النظرية التي يرى فيها تأييدًا لنظرته العُضوية الخاصة؛ فالكيانات الأولية عند هويتهد، شأنها شأن الذرات الرُّوحية، وهي وحدات واقعية نهائية لها تنظيم عضوي دقيق؛ غير أنها تختلف عن الذرات الروحية في أنها ليست موصَدة الأبواب في وجه الكيانات الأخرى، بل إن أبوابها مفتوحة على مصراعَيها، نظرًا إلى ما ينبثق عنها من علاقات داخلية تُوحد بينها وبين بقية العالم. وهكذا يرفض هويتهد فكرة الذرات الرُّوحية الخالية من النوافذ، وفكرة الانسجام المقدَّر pre-established harmony؛ إذ لا حاجة لانسجام يتقرَّر من الخارج، أو يفرضه إله خارج عن العالم، ما دام كل ما يتعيَّن على هذا الانسجام أن يبعث فيه وحدة مُتوافقة ينبثق من الماهية الباطنة للذرات الروحية. وينبغي أن يُفْهَم من خلال طبيعتها الخاصة، والواقع أن هويتهد قد اغترف من كنوز فلسفة ليبنتس ونبه الأذهان إليها من جديد، أكثر ممَّا فعل أي مُفكر إنجليزي آخر في القرنين التاسع عشر والعشرين (مع جواز استثناء ولدن كار Wildon Carr من هذا الحكم)، وكان ذلك تمشيًا مع ميله العام إلى الاسترشاد ببقية المذاهب الميتافيزيقية الكبرى والتركيبات الفكرية في العصر السابق على كانْت، من ديكارت إلى اسبينوزا ولوك وهيوم. وهكذا افتتح عهدًا في إحياء الفلسفة السابقة على كانْت، وكان ذلك يَنطوي، في الوقت ذاته، على نبذ لكانْت وللمثالية الألمانية كلها، على أساس أن روح العلم الطبيعي لا تتغلغل فيها، ورغم ذلك فإن هذه الحركة المثالية العظيمة (شأنها شأن كل حركة أخرى في تاريخ الفلسفة تقريبًا)، لم تمرَّ دون أن تترك آثارها في تفكيره، رغم أن تأثيرها يتبدَّى في نفوره منها أكثر مما يتبدى في ميله إليها.

وعلى أساس الفلسفة الطبيعية يشيد هويتهد مذهبًا تأمليًّا لا يرمي إلى أقل من بناء نظرية كاملة شاملة في الكونيات، ينظر فيها إلى العالم على أنه كلٌّ موحَّد، فالميتافيزيقا بالنسبة إليه جهد ضخم في سبيل التفكير البنَّاء أو الفهم التأمُّلي، الذي يهدف إلى إيضاح أن من المُمكن الجمع بين كثرة الأفراد وبين وحدة الكل، وأن العالم يسعى إلى وحدته بالله، والله إلى وحدته بالعالم. وهكذا تتحدَّد معالم القضية الأساسية التي كرس هويتهد لدعمها

كل جهوده التالية في ميدان الفلسفة، وهي جهودُ عقلٍ تأمُّلي أظهر في حالته (وفي حالة ألكسندر) من القوة ما لم يكَد أحد قبله يتوصَّل إليه في تاريخ الفكر الإنجليزي؛ ذلك لأن الفكر الإنجليزي — على الأغلب — غير تأمُّلي مُعادٍ للميتافيزيقا؛ وذلك لأسباب أهمها أنه يرتكز على التجربة ويقتدي في مناهجه وأهدافه بأنموذج العلم الدقيق. أما عند هويتهد فإنا نجد جهدًا يرمي إلى تجاوُز هذا التضاد القديم المتأصِّل في الأذهان بين التجربة والتأمُّل والعلم والميتافيزيقا، من حيث إن تفكيره يقبل كلا الطرفَين المتقابلين ويدعو إلى التوفيق بينهما بطريقة منهجية. فهذه المرحلة الأخيرة من فلسفة هويتهد لا تنطوي على انبثاق على تعاليمه السابقة، إنها حقًّا ميتافيزيقا بأكمل معاني الكلمة، وبأهداف تأملية واعية. ولكنها مُمتلئة بالتجربة، تتغلغل فيها الروح العِلمية من كل جانب، بل إننا نستطيع أن نقول: إن التفكير التأمُّلي لا ينبثق عن نزوع أعمى، وإنما هو واع بذاته وبقيمته إلى حدٍّ بعيد؛ فهو ليس نزوعًا تأمليًّا بقدر ما هو عقل تأملي؛ أي إنه يتَّخذ موقف التفكير الانعكاسي نحو ما يُحققه بحكم الضرورة الباطنة، ولا يتبدى في ميتافيزيقا هويتهد ذلك الخجل الذي يُبديه المفكرون الإنجليز في كثير من الأحيان عندما يخوضون الميدان التأمُّلي؛ فهي ميتافيزيقا تتحدَّث بلهجة قوية هي لهجة الاقتناع الكامل، وهي ميتافيزيقا كلها ولاء وإخلاص لموضوع بحثها، والواقع أننا لا نكاد نجد حالةً أخرى لقيَ فيها العقل التأمُّلي مثل هذا التقدير من كاتب إنجليزي، أو فهم على نحو أفضل ممَّا فهمه عليه هويتهد، كما يتَّضح لنا من كتابه الصغير «وظيفة العقل»؛ فهو هنا يبدو مرتبطًا أوثق الارتباط بأعلى وظائف الذهن البشري؛ فهو ليس مجرَّد اكتمال جميع جهودنا في العلوم الخاصة والفلسفة، وإنما هو أيضًا العنصر الذي يدفعها إلى الأمام، ويكشف لنا عن إمكانات جديدة للتفكير، ولولاه لدبَّ الركود في الحياة الذهنية بأسرها، ووظيفته هي جعل التفكير خلاقًا، والإبقاء عليه في عملية خلاقة. وبهذا المعنى يخاطر بالتصريح بهذه العبارة الجريئة المنطلقة: «إن رفض أي مصدر للبداهة، هو دائمًا خيانة لتلك المعقولية القصوى، التي تدفع بالعلم والفلسفة معًا إلى الأمام.»[٤٤] وعلى هذا النحو أصبح رغم إرادته حليفًا لهيجل، الذي احتقر هويتهد فلسفته لأسباب أهمها أنه لم يستطع أن يتحرَّر من النظرة الخاطئة إلى هيجل على أنه قد تعالى على العلم في عصره، وغاص بالتالي في بحر من الفراغ.

---

[٤٤] وظيفة العقل، ص٥٠.

ومن المُهم — لكي نفهم فلسفة هويتهد الإيجابية — أن نُلاحظ أنها ليست بناءً منهجيًّا له أجزاؤه الواضحة وخطوطه المحدَّدة وتقسيماته الفرعية التماثلية؛ إذ إنَّ هذا يتناقض مع طريقته المرنة تمامًا في التفكير، التي لا تستقر أبدًا على حال دائم، وإنما تظل دائمًا مرنة متفتِّحة متحرِّرة، تتخذ موقفًا شخصيًّا كاملًا من الوجه الإشكالي للأشياء، وهو لم يكن من بُناة المذاهب العظام، بقدر ما كان مُتأملًا عبقريًّا. وقد لقيَ افتقاره إلى القوة المذهبية تعويضًا كاملًا في عمق بصيرته واتساعه وامتلاء أفكاره والنشاط الدائم العميق لتفكيره، وإنَّ ما قاله عن أفلاطون — أستاذه الفلسفي الذي كان يكن له أعظم التبجيل — من أنه كان أعظم الميتافيزيقيِّين ولكنه كان أضعف المُفكِّرين المذهبيِّين، لينطبق — مع الفارق — عليه هو ذاته.

ولن نُقدِّم هنا إلا عرضًا موجزًا لميتافيزيقا هويتهد، بحيث نُوضح نتائجها النهائية الهامة. ولكن دون إيضاح المسلك المؤدِّي إليها، والذي لا يقلُّ عنها أهمية. هذه الميتافيزيقا تدور — شأنها شأن كل ميتافيزيقا عظيمة تقريبًا — حول المشكلة الأساسية: مشكلة العلاقة بين الكثير والواحد، والتغيُّر والديمومة والصيرورة والوجود، والوقائع والصور، والشر والخير، والضرورة والحرية، أو بالاختصار: بين العالم والله، وهي تتناول — في أرفع أبحاثها الكونية — الطابع التقابُلي الأساسي لكل وجود، ووسيلة العلو عليه. وعلى ذلك فإن هدفها الأساسي هو الجمع بين الأضداد، ويُمكن القول: إن فلسفته بأسرها تدور في إطار فكرة التضاد أو القُطبية، فمهما تعدَّدت الصور المُعبرة عنها، فإن هذه الفكرة ماثلة دائمًا، ومعها حرص المفكِّر على تجاوزها في وحدة نهائية، لا بمعنى إيجاد اطِّراد رتيب يسفر عن القضاء على أحد القطبَين، بل بمعنى إقرار حقوق مُتساوية للاثنين معًا؛ فالعلو على التضاد لا يعني القضاء على أحد العاملين، أو استيعاب أحدهما للآخر، وإنما يعني التوفيق بين توترهما، وتحقيق التعادُل بين الطرفين المتنازعَين، وإيجاد توازن بينهما، وبالاختصار: فهو يعني إيجاد مركب منهما.

ولقد رأينا من قبلُ أن ثنائية العالم هذه تتمثَّل — في مجال الفلسفة الطبيعية — في التقابل بين تصوُّري الحادث والموضوع، وفي علاقة التوتُّر بينهما، وفي ميتافيزيقاه تبدو هذه الثنائية أولًا — معبرًا عنها بمُصطلح مختلف — في التقابل بين الكيانات الفعلية actual entities، وبين الموضوعات الأزلية eternal objects، ويعدُّ هذان نظيرَين ميتافيزيقيَّين للأولين؛ أي إنَّ لهما على مستوى الميتافيزيقا نفس المعنى الذي كان للأولين

على مستوى الفلسفة الطبيعية. وعلى ذلك فإن ما يظهر هنا من تغيُّرات مميزة في المعنى، إنما يرجع إلى تغيُّر وجهة النظر. وقد عرف هويتهد الكيانات الواقعية، التي يُسمِّيها في كثير من الأحيان بالمناسبات الواقعية actual occasions، بأنها «الأشياء الفِعلية النهائية التي يتألف منها العالم»،[٤٥] وهي من حيث حقيقتها كلها «في نفس القارب»، وإن كانت تكشف عن فوارق هامة من حيث وظيفتها وقيمتها. وليس هناك جدوى من البحث فيما وراءها من أجل محاوَلة الاهتداء إلى شيء أكثر حقيقة منها؛ فهي تشمل عالم الحقيقة أو الواقع كله، وإليها ينتمي الله مثلَما ينتمي أتفه جزء في الوجود في أية بقعة من المكان، وهي كما يقول في أحد المواضع «قطرات من التجربة»،[٤٦] تتَّصف بأنها معقَّدة؛ لأنَّ كلًّا منها يشتمل في ذاته على الأخريات جميعًا، أو يتضمَّن فيها بوصفه جزءًا منها، والكيانات الفِعلية لا تكون أبدًا منتهية أو مقفلة، وإنما هي في حالة عملية مستمرة، أو كما يعبر عنها هويتهد، فإنها تجمعات نامية concrescences؛ أي انضمام أشياء كثيرة في وحدة جديدة؛ فهي أشياء حقيقية فردية منفصلة، لا بمعنى أنها موضوعات محدَّدة، بل بمعنى أنها حوادث متحركة، وهي تنتقل إلى مجرى الأحداث من كيانات أخرى، وتدوم مدة ثم تنتقل إلى غيرها، وكل واحد منها يأتي بشيء جديد إلى العالم؛ فهي تُغير العالم وتكسبه ثراءً خلاقًا، مهما كانت ضآلة مقدار هذا التغيُّر والإثراء؛ غير أن اختفاءها لا يعني القضاء على شيء كان موجودًا من قبل أو إبادته، فحالة العالم لا تزداد فقرًا؛ إذ إنه عندما تنهار كل مناسبة فعلية، تعود فتتمثَّل موضوعيًّا في مناسبة أخرى تستوعبها، وتكون منذ ذلك الحين عاملًا إيجابيًّا في نموِّها المتجمِّع. وهكذا فإن وجودها الخاص لا يضيع حتى بعد انقضاء واقعيتها، وإنما يحفظ أزلًا في إطار العالم، ويُطلق هويتهد على هذا اسم الخلود الموضوعي للكيانات الفِعلية الذي هو أساسي لها، بقدر ما يكون طابعها المتغيِّر العابر أساسيًّا لها، والذي لا يتعارض مع هذا الأخير في شيء.

وتنطوي فكرة الكيانات الواقعية على العنصر الهرقليطي في كونيات هويتهد. فكل شيء سيال، والعالم صيرورة، وهو عملية أزلية؛ غير أن مجرى الحدوث لا يكتفي بالانسياب فقط، ولا يكتفي بأن يمرَّ أمامنا لكي يكف عن الوجود ويخلي المكان لانسيابٍ جديد،

[٤٥] العملية والواقع، ص٢٤.

[٤٦] المرجع نفسه، ص٢٥.

وإنما هو يجمع الماضي كله ويحمله معه، وبفضل هذا الماضي يغدو أوسع وأعمق، ويرتفع في انسيابه على الدوام. وهكذا يرتبط العنصر المُستمد من ليبنتس بالعنصر المستمد من هرقليطس ارتباطًا لا يَنفصِم. فكل حادث يقع الآن في العالم هو كالذرة الروحية، محمَّل بكل ما حدث في الماضي، ويحمل في طياته المستقبل الذي يكمن فيه بالقوة مُنتظرًا خروجه إلى حيز الفعل، وترتبط بالعنصرين معًا، القضية الأساسية عند برجسون، من حيث إن العملية خلاقة، تحدث إمكانيات تتجدَّد دوامًا، كما ترتبط بها نظرية الطفرة عند ألكسندر، التي هي مجرَّد تفرُّع عن نظرية برجسون.

ولا يُستنفَد طابع عالم الوجود في مجال الواقعي والفِعلي أو في انسياب الأشياء؛ إذ ينشأ بالإضافة إليه ومن داخله وخارجه، عالم المُمكِن أو الدائم، الذي هو المجال الأصلي للميتافيزيقا، ولما كان كل شيء فِعلي لا يكون واقعيًّا أو مُتحقِّقًا إلا بقدر ما ينشأ عن الممكن ويُنْتَقَى منه، فإن هذا يستتبع أن يكمن التفسير الأخير للطابع المميز للمُناسبات الفعلية في تحليل الطابع المميز لعالم الإمكان، وهو يصف هذا العالم الأخير بأنه عالم الكيانات العالية أو الموضوعات الأزلية. وليس من السهل تقديم تعريف وتفسير دقيق لما يعنيه هويتهد بهذه التعبيرات، فضلًا عن أن مثل هذه المُحاولة ستذهب بنا أبعد مما ينبغي. وعلى أية حال فإن تصوُّر الموضوع عندما يقارن بالتصور المُناظِر له في الفلسفة الطبيعية، يتَّضح أنه قد اكتسب توسعًا وتعمقًا هائلين، وإن يكن ذلك على حساب وضوحه؛ فهو معبَّأ بالمعرفة والبصيرة الميتافيزيقية إلى حدٍّ يكاد يُتيح فصل جميع الخيوط المتشابكة فيه أو تفسير كل الحكمة المتضمَّنة داخله. ومن المؤكد أن قدرًا غير قليل من الأفلاطونية يدخل في فكرة الموضوعات الأزلية، بل في كونيات هويتهد بأسرها، وهو المبحث الذي كان — باعترافه هو — مدينًا بالكثير للتأمُّلات الأسطورية في محاورة «طيماوس»؛ غير أن الطابع الفردي لفلسفة هويتهد، الذي لا يقتبس مذهبًا غريبًا إلا ويُعيد تشكيله من جديد، يجعل علاقته بأفلاطون تظلُّ غامضة تمامًا، كما أن الموضوعات الأزلية لا يمكن أن تعدُّ في هوية تامة مع الأفلاطونية، بل إن لها طابعها المميز؛ غير أن في وسع النظرة الأفلاطونية أن تُقدم إلينا إيضاحًا لا بأس به لمعنى هذه الموضوعات، كما أننا لو فسَّرناها بأنها تعني الكليات، أو الأفكار عند لوك أو أعم الصور المنطقية الرياضية، أو المقولات أو العوامل الأولية بالمعنى الكَانْتِي، لكان كل تفسير ينطوي على قدر من الحقيقة، قلَّ أو كثر، ومن هذا كله يتضح أن هويتهد يعني بتصور الموضوع الأزلي، الصوري في مُقابل الفعلي،

والمثالي في مقابل الواقعي، والعام في مقابل الخاص، والمجرَّد في مقابل العيني، والثابت في مقابل المُتغير، والوجود في مقابل الصيرورة، وبالاختصار: ما هو بالقوة في مقابل ما هو بالفعل. وهذا الوجه الأخير هو الأهم، لا سيما فيما يتعلَّق بالميتافيزيقا، وهو ينطوي في ذاته على الأوجه الأخرى؛ فالموضوعات الأزلية تكون فئة من مقولات الوجود، وتُعَرَّف بأنها «إمكانيات خالصة للتحديد النوعي للواقع أو صور للتحدُّد»،[٤٧] فمركزها الميتافيزيقي هو مركز إمكانات لتحقيقه الواقعي أو الفعلي. وعلى ذلك فإن بين عالَمي الإمكان والفعل علاقة ضرورية. وهذه العلاقة هي علاقة التداخل ingression؛ أي إن الإمكان ينتقل إلى الفعل أو يجعل تحقُّقه ممكنًا؛ وبالتالي فهو شرط ضروري لانتقال الواقع إلى الوجود. وهكذا فإن المبدأ الميتافيزيقي المعروف بمبدأ «الكُمون المتبادَل mutual immanence»، وهو مبدأ أساسي في الفلسفة العُضوية، يتحكم أيضًا في العلاقة بين الموضوعات الأزلية والكيانات الفعلية.

ولم تكن ميتافيزيقا هويتهد — مثل ميتافيزيقا برادلي وألكسندر — مذهبًا منظمًا يمكن عرضه في تسلسل فكري متَّصل، وإنما هي أشبه بمتاهة يسهل أن يفقد المرء حاسة الاتجاه لديه في شعابها التي لا تُعَد ولا تُحْصَى، أو أشبه بعقدة بالغة التعقيد، لا تُحَل إلا بصعوبة شديدة، وسوف نحاول فك هذه العقدة بأن نعرض في الختام تلك الفكرة التي تلتقي فيها كل خيوطها تقريبًا، والتي تجد فيها — في الوقت ذاته — اكتمالها المتوج لها؛ أعني فكرة الله، فلِفكرة الله جذور عميقة في مذهب هويتهد بأكمله، وهي ليست إضافة مُكملة يمكن لهذا المذهب الاستغناء عنها دون خسارة كبيرة. وهكذا فإن فلسفة هويتهد تنطوي على عنصر ديني قوي، ورغم أنها مُتحرِّرة من جميع الروابط القطعية، وتسير حتى نهايتها على أساس مسلَّماتها الخاصة وحدها، فإنها قد جهرت بميلها إلى المدارس الفكرية الصريحة التديُّن، وهي المدارس التي تعترف — بدورها — بفلسفة هويتهد وتقدرها، وهي في هذا الصدد إنما تواصل التراث المثالي السابق، من حيث إنها تهدف — كالمثالية — إلى التوفيق بين الفلسفة والدين، وتستطيع أيضًا أن تُرضي الروح المؤمنة، وحتى لو استبعدنا هذا العنصر، للاحظنا فيها عناصر مثالية أخرى مُتعدِّدة. وقد كان

[٤٧] Pure potentialities for the specific determination of fact or forms of definiteness من كتاب «العملية والواقع»، ص٢٩.

موقف هويتهد الذهني العام متمشيًا تمامًا مع هذا الاتجاه. ومن هنا نستطيع أن نفهم كيف أن البعض قد رأى فيه داعية إلى مثالية جديدة، تنهج طريقًا مخالفًا تمامًا لطريق كانت والهيجليِّين الجدد. ولكنها تصل في النهاية إلى نتيجة تقرب كل القرب ممَّا وصلوا إليه. وقد كان هويتهد نفسه يدرك ذلك عندما قال في تصديره لكتاب «العملية والواقع» إنه يجد نفسه مُعارضًا لتعاليم برادلي بشدة؛ غير أن النتائج النهائية التي وصَل إليها الطرفان لم تكن متباعدة كثيرًا.

ولقد رأينا أن ميتافيزيقا هويتهد تدور حول مشكلة العلاقة الاستقطابية المزدوجة بين الواقع والمُمكن، والصيرورة والوجود، والكيانات الفِعلية والموضوعات الأزلية، ففي مُقابل الإمكانية اللامحدودة للصور الأزلية، توجد الواقعية المحدودة للحادث المتحقِّق أو الزمني، ويستمد الأخير من الأول عن طريق عملية انتقائية لا يتحقَّق فيها — من بين الإمكانيات الوفيرة — إلا واقع محدود، هو الذي يدخل في العملية الزمنية، ولو تحقَّقت كل الإمكانيات، لما وُجِدَ عالم منظَّم، ولدبَّت الفوضى في كل شيء. وهكذا يظهر السؤال عن السبب الذي من أجله لم تنتج العِلية الخلاقة للوجود سوى هذا العالم ولا شيء سواه، والذي من أجله لم يتحقَّق — من بين الإمكانيات ذات الوفرة اللامحدودة — سوى هذا الحادث وحده، ويُطلق هويتهد اسم «الإبداعية creativity» على العلة الخلاقة الأولى التي ينبثق عنها كل كون والتي تدفع كل ما تحقَّق إلى اتخاذ صور وحوادث تتجدَّد دوامًا، وتعبر هذه الفكرة عن مبدئه الميتافيزيقي الأساسي. ومن الطبيعي أن نفترض أنها هي والله شيء واحد في نظره؛ غير أن الأمر على خلاف ذلك؛ ذلك لأنَّ معنى الإبداعية عند هويتهد هو الفاعلية الجوهرية الخالصة الكامنة في أساس الأشياء، والتي تفتقر تمامًا إلى التشكُّل، وتخلو من أي طابع محدَّد، ومن أي تحدد، وإنما تكون عامة مجرَّدة تمامًا؛ فالإمكانية الخالصة للموضوعات الأزلية تقف مقابل هذه الإبداعية الفعالة الخالصة التي تسبق كل حادث حقيقي؛ وبالتالي كل خلق، ولو تعيَّن علينا أن نسأل عما إذا كان من المُمكن أن ينشأ عالم الأشياء من تضافُر هذَين العاملين؛ أي الإمكان اللامحدود والإبداعية المجرَّدة، لكان جواب هويتهد بالنفي، ولأوضح أنَّ الاثنين معًا لا يمكنهما أن ينتجا شيئًا محددًا أو شيئًا واقعيًّا، وإنما الواقعية تفترض تقييدًا أو حدًّا من الإمكانيات اللامحدودة ومن الإبداعية غير المقيَّدة، وعند هذه النقطة يظهر هويتهد المبدأ الإلهي على المسرح، فما الوظيفة الأساسية لله إلا نفس هذا التقييد للإبداعية العامة؛ أي ما يُسميه هويتهد «بالطبيعة الأصيلة primordial» لله؛ فالله عند هويتهد ليس تلك الإبداعية الأولية التي خلت

من الصورة والتحدُّد، وإنما هو الخلق الأصلي الأول الذي ينشأ عنها. وبهذا الوصف يكون المبدأ الإلهي ذاته إبداعيًّا؛ فهو السبب الميتافيزيقي لكل الأشياء، الفِعلية منها والمُمكنة، والمتحقِّقة منها وما تنتظر التحقق؛ غير أن الله يفترض مقدمًا الطابع الميتافيزيقي العام للإبداعية بوصفه علَّة «له»؛ فهو أول ما تتجسد فيه هذه القوة، من حيث إنه أول شيء يحد منها أو يُضفي عليها صورة. وبهذا المعنى لا يكون الله مجرد إمكانية فكرية، ولا قُدرة خلَّاقة بلا هدف وبلا قيد، وإنما هو «وجود» فِعلي مُتحقق، وهو خالق الأشياء جميعًا، وسبب وجود العالم أصلًا، وعِلة انتقاله من الإمكان إلى الواقع، وسبب انتقال عالم محدود إلى مجال الصيرورة، من بين الإمكانيات الهائلة الوفرة للصيرورة الكونية، وعلة سير هذا العالم في طريق الصيرورة. وعلى ذلك فإنَّ الله في طابعه الأصلي هو العلة الكافية للعالم، أو كما يقول هويتهد: هو مبدأ التعين principle of concretion.

وكما بيَّنَّا من قبل، فإنَّ هذا هو الذي يُوضح الطابع الحقيقي لكل شيء يوجد فعلًا؛ فهو يذكر أن كل ما يوجد يشتمل في وجود على كلية الوجود بأسره. وهذا ينطوي على القول بعدم وجود شيء مُنعزل أو مُستقل في العالم، وإنما يشارك كل شيء في كل شيء آخر، ويرتبط به ارتباطًا لا يَنفصِم، ذلك هو الكمون الشامل للأشياء؛ أي كون الواحد منها يكمن في الآخر، ويُحقِّق الآخر تحقيقًا مُتبادلًا. وفي هذا يكون طابعها العيني إلى أقصى حد، على أن تُفْهَم كلمة العيني هنا بمعناها الأصلي وهو «النمو معًا»،[٤٨] فالأشياء تنمو سويًّا، بعضها مع البعض، وكلٌّ منها ينمو مع كل المضمُون الباقي للعالم. وبهذا المعنى القطعي يكون للعينية concrection نفس معنى «الانضمام concrescence»،[٤٩] وإنَّ وجود مثل هذا التنظيم للأشياء، وكون العالم مرتبًا — أي كونًا منظمًا Cosmos لا خليطًا مُضطربًا — ليرجع إلى الطبيعة الأصلية لله، الذي هو أصل كل تحقيق عيني ومصدره، وإن لم يكن هو ذاته عينيًّا.

والله في طبيعته الأصلية، أو التصورية Conceptual — كما يقول هويتهد — عالٍ على العالم؛ فهو المبدأ الذي لا يتبدَّل، الكامل في ذاته والأزلي. وفي هذا الطابع الأصلي لا

[٤٨] كلمة «العيني» في الأصل الإنجليزي هي concrete، وهي مُشتقة من الفعل اللاتيني concrescere؛ أي «ينمو معًا»، أو من الجزأين con (أو com) (مع) crescere. (ينمو) (المترجم)

[٤٩] وهي مشتقة من نفس الأصل الذي اشتُقَّت منه الكلمة السابقة. (المترجم)

يُشارك الله مباشرةً في صيرورة العالم، ولا يشتبك معها مباشرةً؛ غير أن الطبيعة الإلهية ليست لها صفة أصلية فحسب، بل لها أيضًا صفة مثالية أو لاحقة؛ فهي ازدواجية. وبهذا المعنى الثاني تتغلغل في العالم وتدخل في عملية الصيرورة الخلاقة. وهكذا يكون الله، في وظيفته المشتقَّة هذه، كامنًا في العالم. فكل منهما معيَّن للآخر. وكما أن العالم لا يستطيع أن يحفظ ذاته، فكذلك لا يستطيع الله الاستغناء عن العالم. وعلى ذلك فمن المُمكن الكلام عن «تدخل» الله في العالم أو «تدخل» العالم في الله، وللعمليتَين معًا معنى واحد؛ أي إن الإبداعية التي هي أصل كل وجود، وتتَّخذ من الله نقطة بداية لها، تتدفَّق إلى العالم وتعود إلى الله. وكما كان الله في وظيفته الأصلية هو المبدأ الذي يروض الإبداعية الأولية ويحدُّها، فإنه في وظيفته الثانية المبدأ المنظم المشكل للعالم، ولما كان كل نظام — في رأي هويتهد — هو أولًا نظام جمالي، فإن الله مقياسه؛ وبالتالي فهو يُسمى أيضًا شاعر العالم. إن هذا الإله ليس شيئًا سكونيًّا تامًّا. وليس مجرَّد تأمل للصور الخالصة، وإنما هو صيرورة لا تتوقَّف، وقُدرة عاملة ونزوع خلاق، وهو أداة التجدُّد الأزلي للعالم، والقوة الدافعة الخلاقة التي لا تتوقَّف في عملها، والتي تتشكَّل بفضلها كل صيرورة في العالم، وتدفع إلى الأمام. ومن الواضح أن هذه الأفكار تقترب اقترابًا وثيقًا جدًّا من التصور الدينامي لله، كما يتمثَّل لدى برجسون ألكسندر والبرجماتيِّين.

ونستطيع الآن أن نُعبر عما قيل عن الله والعالم وعلاقتهما المتبادَلة، بنظرة نهائية إلى الكون من خلال سلسلة من المُتقابلات التي تتناقض بعضها مع البعض ظاهريًّا. ولكنها لهذا السبب ذاته تنطوي على الحقيقة الكاملة، ويلخص هويتهد ميتافيزيقاه في العبارات الأخاذة الآتية: «سيان من حيث الحقيقة أن يُقال: إن الله دائم والعالم متغيِّر أو سيَّال، أو أن يقال: إنَّ العالم دائم والله مُتغير أو سيال، وأن يقال: إن الله هو الواحد والعالم هو الكثير، أو إن العالم هو الواحد والله هو الكثير، وإنَّ الله، بالقياس إلى العالم، متحقِّق إلى درجة رفيعة، أو إن العالم، بالقياس إلى الله، مُتحقِّق إلى درجة رفيعة، وإن العالم كامن في الله، أو إن الله كامن في العالم، وإن الله عالٍ على العالم، أو إن العالم عال على الله، وإن الله خالق العالم، أو إن العالم خالق الله!» (العملية والواقع، ص٤٩٢)، ولنقتبس نصًّا أخيرًا يُضيء لنا معالم مذهب هويتهد في الكونيات ويلخصه كله: «لا الله ولا العالم يصل إلى الاكتمال الكوني. فكلاهما يسري عليه المبدأ الميتافيزيقي النهائي، وهو التقدُّم الخلاق نحو التجدد، وكل منهما — أعني الله والعالم — هو وسيلة تجدد الآخر.» (المرجع نفسه، ص٤٩٣ و٤٩٤).

(٤) صمويل ألكسندر Samuel Alexander
(وُلد في سيدني بأستراليا في ١٨٥٩م)[٥٠]

درس في ملبورن وأكسفورد، وأصبح في ١٨٨٢م زميلًا في كلية لنكولن بأكسفورد، وفي ١٨٨٣م عُيِّنَ أستاذًا للفلسفة بجامعة فكتوريا في مانشستر، وتقاعَد في ١٩٢٤م. وقد نال وسام الاستحقاق في ١٩٣٠م.

مؤلفاته: «النظام الأخلاقي والتقدم، تحليل للمفاهيم الأخلاقية Moral Order and Progress: An Analysis of Ethical Conceptions» ١٨٨٩م (الطبعة الثالثة، ١٨٩٩م)، «لوك Locke» ١٩٠٨م، «أساس الواقعية The Basis of Realism» (مقال في «أعمال الأكاديمية البريطانية» المجلد السادس، ١٩١٤م)، «المكان والزمان والألوهية Space, Time, and Deity» في مجلدين، ١٩٢٠م (الطبعة الثانية، ١٩٢٧م)، «اسبينوزا والزمان Spinoza and Time» ١٩٢١م، «الجمال وصور أخرى للقيمة Beauty and Other Forms of Value» ١٩٣٣م، وكذلك مقالات متعددة في مجلات دورية متخصصة، انظر، عن ألكسندر، كتاب «مذهب ألكسندر Le Système d'Alexander» تأليف «ديفو P. Devaux»، ١٩٢٩م.

يُعَدُّ ألكسندر — في مؤلَّفاته وتأثيره — أكبر قوة فلسفية عرَفها الفكر الأنجلو سكسوني منذ الحرب الأولى بعد هويتهد؛ فهو — في نواحٍ متعدِّدة — يعني بالنسبة إلى الفلسفة الإنجليزية نفس ما يعنيه برجسون بالنسبة إلى الفلسفة الفرنسية؛ غير أنه لا يرقى إلى نفس المكانة البارزة في بيئته، كما أنَّ وصوله إلى النُّضج وارتفاعه إلى مركز ذي نفوذ جاء في وقتٍ مُتأخِّر بالنِّسبة إلى معاصره الفرنسي الأشهر، الذي وُلد في نفس العام. وفضلًا عن ذلك فإن تأثير ألكسندر قد اقتصر حتى الآن على العالم الأنجلو سكسوني. وعلى الأوساط الفلسفية في هذا العالم؛ فهو لم يَتجاوَز المجتمع الناطق بالإنجليزية، ولم يؤثر في جوانب أخرى للحياة العقلية. وهكذا لم يتحقَّق لتفكيره ما تحقَّق للفلسفة البرجسونية من امتداد على نطاق عالمي، ومن تأثير متعدِّد الأطراف في مختلف مجالات الثقافة العامة، ورغم أنَّ قوة تفكير ألكسندر وأصالته أقل من نظيرتها لدى برجسون، كما أنه يقلُّ عنه كثيرًا في تحكُّمه في اللغة وفي نصاعة أسلوبه الأدبي، فإن قُدرته التأمُّلية على الاستبصار

[٥٠] وتُوفِّ عام ١٩٣٨م. (المترجم)

والتفكير كبيرة جدًّا، ومذهبه الفكري لا يختلف كثيرًا عن مذهب معاصره الفرنسي؛ فهو من أعظم وأجرأ بُناة المذاهب بين الفلاسفة الإنجليز، ولا يُضارعه بين المُحدَثين في النزوع إلى تكوين مذهب عالمي شامل سوى هويتهد وبرادلي وماكتجارت.

وهو ينتمي في تكوينه الفلسفي إلى مُعسكرَين مختلفين، المثالي والطبيعي naturalist؛ ذلك لأنه لم يستطع — خلال السنين المتعددة التي قضاها في أكسفورد طالبًا وزميلًا بكليته — أن يتخلَّص من تأثير حركة إحياء المثالية لدى الكَانْتِيين والهيجليين المحدَثين، رغم نفوره داخليًّا من هذه الحركة؛ فقد شعر بقوة تأثير جرين وبرادلي، اللذَين تظهر آثار لهما حتى في تفكيره الناضج، رغم أنه كان يتحرَّك في اتجاه مخالف تمامًا. ولكن موجة المذهب التطوري الدارويني قد لحقَتْه وجرَفته أخيرًا، وانتهَت به آخر الأمر إلى موقف طبيعي naturalistic، ومن ذلك الموقف عرج على الماضي، فتعلَّق بالتراث القومي القديم؛ أي بتجريبية هيوم أولًا، ثم بالفيزياء الرياضية الحديثة وبفلسفة برجسون ونظرية المعرفة عند الواقعيِّين الجدد (أي عند مور ورسل والأمريكيِّين)؛ غير أن الأمر الذي كانت له أهمية خاصة بالنسبة إلى مذهبه، والذي أضفى على هذا المذهب طابعًا خاصًّا تمامًا، هو أن هذه هي المرة الأولى والوحيدة، منذ سبنسر، التي استغلَّ فيها ذهن تأمُّلي رفيع ذو قُدرة حقيقية على بناء مذهب، أفكار المدرسة الواقعية الطبيعية التجريبية، ليكون منها خطة موحَّدة لتفسير العالم، وبناءً فكريًّا رائعًا محدَّد المعالم، وربما كان ألكسندر يدين للمثالية بشمول نظرته الفلسفية بحيث امتدَّ دون قيود إلى كل شيء، وبرغبته في تكوين مذهبه، وميله الشديد إلى التأمُّل، غير أنه — على خلاف معظَم المفكِّرين المُماثلين له في طريقة التفكير — لم يكتفِ بتجاهُل الحركة المثالية، بل مرَّ عبرها مُباشرةً؛ فقد كانت الحركة المثالية — ولا سيما الهيجلية — هي التي أطلقت في بداية الأمر القوى التأمُّلية الجديدة في إنجلترا، وهي القوى التي أصبحت الآن تتجمَّع في المعسكر المضاد. وهكذا أخذ ألكسندر عن هيوم فلسفته التجريبية. ولكن ليس نزعته في الشك، وأخذ عن سبنسر فلسفته التطورية. ولكن ليس لا أدريته، وأخذ عن الواقعية الجديدة نظريتها في المعرفة، دون أن يتوقَّف عندها، بل اتخذها مجرد أداة أو أساسًا لميتافيزيقاه، كما استمدَّ عناصر من النظرية الفيزيائية للنِّسبية. ولكن مع تقويم فكري لها، وإخضاعها لمذهبه الخاص. ولقد مُزِجَت جميع العناصر التي دخلَت مذهبه في نسق موحد، قد يكشف عن هفوة هنا أو هناك. ولكنه — إذا ما نظر إليه كاملًا — يُمثل واحدًا من أقوى المذاهب الفكرية التي ظهرت في إنجلترا، ومن أعظمها اتساقًا.

ولم تصل آراء ألكسندر إلى مرحلة النُّضج إلا في وقتٍ متأخِّر. وقد عرضها في كتاب عظيم واحد، ظهر في مجلدَين، هو «المكان والزمان والألوهية»، ويتألف هذا الكتاب من محاضرات جيفورد التي أُلْقِيَت خلال الحرب الكبرى الأولى، وكان له تأثير عظيم منذ نشره في ١٩٢٠م، ففي المناقشة الحية التي أثارها ظهوره، هلَّل له المؤيدون والخصوم معًا، بوصفه حدثًا فلسفيًّا من الطراز الأول، وتغلغل منذ ذلك الحين بعمق في أشد مدارس الفكر الأنجلو سكسوني تباينًا، وتُعَد كتابات ألكسندر الأخرى، بالنسبة إلى هذا الكتاب، ذات أهمية ثانوية، ومعظمها يُمثل مقدمة أو تكملة لكتابه الرئيسي، باستثناء كتابه المبكر «النظام الأخلاقي والتقدم»، الذي كُتِبَ قبل ذلك بجيل كامل، والذي كانت له بعض الأهمية المستقلة في تطوره الفلسفي. وقد عالج في هذا الكتاب الأخير مشكلات الأخلاق قبل تكون مذهبه الخاص بوقت طويل، ودون ارتباط ضروري معه. وعلى ذلك فمن الواجب تقديم عرض موجز له، لا سيما وهو يكشف بوضوح عن تطور الفلسفة الإنجليزية بتأثير المذهب الدارويني.

إن مهمة الأخلاق هي تحليل التصورات والتمثُّلات الأخلاقية، ومشكلتها الأساسية هي بحث معنى الخير والشر والصواب والخطأ، ولما كانت الأخلاق اجتماعية في أساسها، فإنها تختص أيضًا بالعلاقة بين الفرد وبين العالم المحيط به، وبمكانه داخل الطائفة الاجتماعية التي هو عضو فيها؛ غير أنَّ الأخلاق لا تقتصر على وصف الظواهر والوقائع الأخلاقية، بل هي أيضًا علم معياري يقوم بمهمة تحديد قيمة الوقائع الأخلاقية على أساس المثَل الأخلاقي الأعلى، وبدراسة مسألة التقدم الأخلاقي. ولقد كان مذهب ألكسندر الأخلاقي، في أفكاره الأساسية وفي شروحه التفصيلية معًا، تطبيقًا دقيقًا للمقولات التطورية على الحياة الأخلاقية، وهو ينحاز إلى جانب النظريات الأخلاقية البيولوجية المتعدِّدة التي سارت في ركاب المذهب الدارويني، والتي ظهر أقوى تعبير عنها في كتاب لسلي ستيفن «علم الأخلاق» (١٨٨٢م)، ويتفق ألكسندر مع هذا الكتاب في مُعظم النقاط الهامة، وإن يكن قد عرض حججه بطريقة مستقلة عنه (انظر [الباب الأول: المدارس الفكرية المتقدمة – الفصل الثالث: المدرسة التطورية الطبيعية]).

وقد أخذ ألكسندر بفكرة الانتقاء الطبيعي، وحاول تطبيقها على ميدان السلوك الإنساني بوصفه المجال الصحيح للأخلاق. وهنا يتعيَّن علينا ألا ننظر إلى هذه الفكرة على أنها — كما هي بين الحيوانات — صراع في سبيل الحياة بين الأفراد، ينتهي بإبادة الأفراد الأضعف وبقاء الأفراد الأقوى في نوع معيَّن، بوصفهم الأفضل تكيفًا مع البيئة،

وإنما الواجب أن ننظر إلى هذا الانتقاء على أنه صراع بين الأفكار الأخلاقية التي يتنافَس بعضها مع البعض، وهو الصراع الذي تتغلَّب فيه الأفكار التي هي أكثر فاعلية وحيوية — تبعًا لقانون الانتقاء — على الأفكار الضعيفة وتقضي عليها، فإبادة المُنافس في هذه الحالة لا تعني إهلاكه ماديًّا، بل تعني قهره روحيًّا بقوة الإقناع التي يتمتَّع بها المثل الأخلاقي الأقوى. وهكذا فإن القانون الذي يسير تبعًا له ظهور الأفكار الأخلاقية ونموها وبقاؤها أو زوالها، هو نفس القانون الذي تسير تبعًا له العمليات المناظرة في الأنواع الحيوانية، أعني قانون الانتقاء الطبيعي. ولكن ما معنى هذا القانون في العالم الأخلاقي؟ وبأيِّ معيار يُمكننا أن نميِّز الأفكار الأخلاقية الأقوى من الأضعف، والخيِّرة من الشرِّيرة آخر الأمر؟ يهتدي ألكسندر إلى هذا المعيار في فكرة التوازن، التي كانت لها أهمية حاسمة بالنسبة إلى موقفه، وتعني هذه الفكرة أن خيرية الفعل الأخلاقي وصحَّته تنحصِر في أن العناصر المتعدِّدة (من بواعث ونوازع وميول) التي تجتمع سويًّا، ويكون بينها تضارب، تتعادَل بعضها مع البعض، ويتكيَّف بعضها مع البعض، وباختصار: فإنها تكون في حالة توازن. فليس المثل الأخلاقي الأعلى إلا تكيف العناصر مع النظام الأمثل داخل كل تحقق فيه التوازن. وعلى هذه الحقيقة ذاتها يرتكز استحساننا لِفعل ما أو تقديرنا له في حكم أخلاقي مُنفصِل، والحاسة الأخلاقية إنما هي الحاسة الطبيعية التي تجد نفسها في توازن مع المثَل الأخلاقي أو في توحُّد معه، ولو نظرنا إلى الأمر من وجهة نظر الفاعل الأخلاقي، لكان لنا أن نقول: إن المشاعر التي ينبثق عنها الفعل الأخلاقي ليسَت فئة خاصة من المشاعر، وإنما هي مجرد مشاعر عادية في حالة تكيُّف مُتوافق. وهذا يعني — عندما يطبق على الحياة الاجتماعية — أننا وصلنا إلى توازن بين أنفسنا وأقراننا، أو بين الفرد والجماعة، مُشابه لذلك الذي يقوم بين عناصر وجودنا.

وهكذا فإن الغاية الأخلاقية هي توازُن السلوك الأخلاقي. وهذا هو هدف الفعل الإنساني ومعياره معًا، وهو في رأي ألكسندر هدف أرفع من جميع المثُل العليا الأخرى التي تفترضها الأخلاق، من حيث إنه يشتمل في ذاته عليها كلها؛ فهو يشتمل على المثل الأعلى للكمال ولتحقيق الذات ولمبدأ تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ولمبدأ الحيوية الاجتماعية؛ ففي كل هذه المثُل العليا نستهدف تحقيق توافق منسجم بين قُوى الحياة الأخلاقية والاجتماعية، وحيث لا يوجد هذا التوازن، لا يبلغ المثل الأعلى للخير، ويعرف ألكسندر الشر بأنه ما يرفض أو يختفي في الصراع مع الخير؛ فعندما نذمُّ فعلًا قبيحًا، لا نعني سوى أن المعيار الذي يخضع له هذا الفعل ليس هو السائد في الوضع

الراهن للمجتمع، وأنه بالتالي يقلب التوازن الاجتماعي لهذا الوضع. وقد يتحوَّل ما كان من قبل خيرًا إلى شر الآن، إذا كان المعيار الأخلاقي قد تغيَّر في هذه الأثناء، ورفض فعل يعني هزيمة مثل أعلى انهار في الصراع مع مثَلٍ أعلى ناجح، وما الأخير إلا النوع الجديد الذي انتصر، والذي أقام بانتصاره هذا المعيار السائد حاليًّا. ولكن مُشكلة التقدم الأخلاقي تثار في هذا الموضع بعينه؛ فالتقدُّم أساس للأخلاقية، ولا يُمكن أن توجد مبادئ أخلاقية مطلقة لا تتغير، ما دامت الحياة — التي تَنبثِق عنها المعايير الأخلاقية — في حالة تطور مُستمر. وليس كل مثل أخلاقي أعلى إلا وقفة قصيرة في عملية الانتقال من مثَلٍ أعلى إلى آخر، ولما كانت تظهر على الدوام ظروف وعلاقات جديدة. فلا بد من إعادة تحقيق التوازن الأخلاقي بدوره من جديد على الدوام. وعلى ذلكَ فليسَت ماهية الأخلاق سكونية، وإنما هي حركية، وهي تطور لا ينقطع، وقد أكَّد ألكسندر هذه الفكرة تأكيدًا أقوى من تأكيد سبنسر نفسه لها؛ إذ إنَّ هذا الأخير قد ذهب إلى أن الأخلاق تزداد اقترابًا من الطابع المُطلق بقدر ما يتقدَّم تكيف الإنسان مع بيئته، بحيث يتوصَّل عند نهاية النمو أو التطور إلى حالة من التكيف التام التي تسود فيها معايير أخلاقية مُطلقة (انظر [الباب الأول: المدارس الفكرية المتأخرة – الفصل الثالث: المدرسة التطورية الطبيعية]). أما عند ألكسندر فالتكيف يعني عملًا مشتركًا بين الفرد وبيئته، يتوافق فيه كلٌّ من الطرفَين مع الآخر، ولما كانت البيئة تتغيَّر كالفرد، فإن عملية التكيف لا تكون من جانب واحد، بل هي عملية انتقائية من كلا الجانبَين؛ غير أن هذا يعني أن كل تكيُّف هو تكيف كامل، وأن ما هو خير في هذه اللحظة هو خير مطلق. فكل سلوك أخلاقي، بقدر ما يكون خيرًا في ظروف معيَّنة، هو خير بصفة مطلقة. وليس في وسعنا أن نتخيل له طابعًا مطلقًا من درجة أعلى من هذه، ومن هذه الاعتبارات يستخلص المبدأ الأخلاقي الأعلى، وهو فكرة الخدمة المتحرِّرة أو التعاون الاختياري بين أعضاء المجتمع لصالح الكل، كما تستخلص القاعدة الأخلاقية التي يعبر عنها الأمر البسيط: «اجعل العالم أفضل مما وجدته».

وهكذا فإن تفكير ألكسندر، في هذه المرحلة المتقدِّمة، يتحرَّك تمامًا في إطار مبادئ داروِن وسبنسر التي كانت شائعة في ذلك الحين؛ فهو قد اعترف — مثل نيتشه وزمل Simmel[٥١] وكثير من مُعاصريه الآخَرين — بفضل هذه الحركة في تعاليمه الأخلاقية،

---

[٥١] جيورج زمل (١٨٥٨–١٩١٨م)، فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، بذل جهودًا كبيرة في إقامة علم الاجتماع الألماني بصفته مبحثًا مُستقلًّا، وأقام فلسفته الاجتماعية على أسسٍ تاريخية قوية. أما في فلسفته النظرية

ولا يعني التطور التالي لمذهبه خروجًا تامًّا عن هذه المبادئ، بل يعني تحررًا من معناها الحرفي، تحقُّق بتأثير البيئة الفلسفية التي أصبحت سائدة، والتي أطلقت في ظلها قواه الخلاقة لأول مرة، فبين كتابه المتقدِّم هذا وبين كتابه الرئيسي فترة تبلغ الثلاثين عامًا لم يكتب فيها، بالإضافة إلى كتاب صغير عن لوك، سوى سلسلة من المقالات الصغيرة، وفي بعض هذه المقالات ظهرت تلك الأفكار الجديدة التي جمَع بينها فيما بعدُ بطريقة منهجية في كتاب «المكان والزمان والألوهية». وهكذا لم تظهَر مساهمة ألكسندر الكبيرة في الفلسفة ظهورًا كاملًا، ولم تُحْدِث أعمق تأثير لها في الفلسفة المعاصرة، إلا بعد الحرب الكبرى الأولى، وفي وسعنا أن ندع جانبًا تلك الكتابات التي تقع بين مرحلتَيه المتقدِّمة والمتأخرة، وأن ننتقل إلى بحث الكتاب الرئيسي الذي جنى فيه ألكسندر ثمار تأملاته الطويلة المستمرة.

ونستطيع أن نبدأ بتقديم عرضٍ عامٍّ لنظريته في المعرفة، مُحاولين أن نفصلها بقدر الإمكان عن ارتباطاتها الميتافيزيقية. ولقد كان موقفه — كما ذكرنا من قبل — حلقة في سلسلة الحركة الواقعية الجديدة التي بدأها مور ورسل بعد نهاية القرن الماضي بقليل، وواصلتها جماعة من المُفكِّرين الأمريكيين الذين كوَّنوا جماعة «الواقعية الجديدة» في عام ١٩١٢م. ولقد كانت نظرية المعرفة منذ لوك تدرس في الفلسفة الإنجليزية بوصفها علمًا أو مبحثًا فلسفيًّا مستقلًّا، يرتكز على أسسه الخاصة، وإن يكن قد اقترن كثيرًا — ولا سيما في المذاهب التجريبية والواقعية — بأبحاثٍ فلسفية عامة؛ غير أن ألكسندر قد أحدث في هذا الصدد تغييرًا ملحوظًا. فلمَّا كان مركز الثقل في مذهبه هو الميتافيزيقا؛ فقد رفض القول بأولوية نظرية المعرفة، وعالجها على أنها مجرَّد فصل يُمهد لأبحاث ميتافيزيقية أوسع منها نطاقًا بكثير. وقد أدَّى ذلك إلى الإقلال من أهميتها كثيرًا، وجعل أساسها مُتوقفًا آخر الأمر على الفلسفة في مجموعها.

فما هي ماهية المعرفة؟ يصف ألكسندر المعرفة — ببساطة عجيبة — بأنها علاقة بين كيانَين: ذات وموضوع، أو وعي وشيء، فإن تساءلنا عن نوع هذه العلاقة، لما تمثَّلت إلا في حضور عنصري المعرفة في وقتٍ واحد، أو على حد تعبير ألكسندر: في اقترانهما ومعيتهما (compresence or togetherness). هذه العلاقة هي بالضبط العلاقة التي

فقد تأثَّر بقوة بالنظريات العلمية الكبرى في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وكذلك بالمذهب البرجماتي الأمريكي. (المترجم)

تقوم بين شيئَين ماديَّين؛ أي بين المنضدة والأرض التي ترتكز عليها مثلًا، ولا تظهر المعرفة إلا عندما يكون أحد العنصرَين الذي هو في معية مع الآخر ذاتًا لها وعي، ولا فارق — من حيث العلاقة — بين مواجهة الذات لموضوع، وبين مواجهة موضوعَين أو ذاتين كل منهما للأخرى، والمسألة الوحيدة الهامة هي أن يكون العنصران معًا. وعلى ذلك فليس لعلاقة المعرفة مكانة خاصة أو صفة مميزة، وإنما هي أبسط ما يُمكننا تصوره من العلاقات؛ أي علاقة المعية فحسب، هذا التعريف للمعرفة — الذي يرى ألكسندر أن الاستبطان وحده هو الذي يوصل إليه — يتضمَّن افتراضًا مقدمًا هو أن الذات العارفة ليسَت شيئًا فريدًا في نوعه، يختلف من حيث المبدأ عن الموضوعات المعروفة، أو يعلو عليها على أيِّ نحو خاص، وإنما هي مجرَّد شيء موجود ضمن موجودات أخرى، أو شيء وسط أشياء في عالم مشترك، وسوف تظهر فيما بعدُ النتائج الميتافيزيقية المتضمَّنة في هذا القول.

وها هي ذي النتائج التي يستتبعها هذا الرأي بالنسبة إلى نظرية المعرفة؛ فالموضوع بما هو كذلك مُستقل تمامًا عن الذات أو الذهن، الذي يُمكن أن يدخل معه في علاقة معرفة؛ فهو كيان غير نفسي لا يطرأ عليه تغير أو تعديل من جراء حضور وعي أمامه، وهو موجود أو واقعي سواء دخل في علاقة المعرفة أو لم يدخل؛ فهذا لا يحدث أيُّ فارق بالنسبة إلى وجوده، ومن جهة أخرى فالذات مُعتمِدة على الموضوع بوصفه مادتها الأصلية؛ فالوعي دائمًا وعي بشيء وبموضوع، وحرف «الباء» هنا تعبير عن المعية؛ فعندما أدرك شجرة، أكون أنا والشجرة معًا، وأشعر في تجربتي بمعية الشجرة معي على أنها معيَّتي مع الشجر، وإلى هذا الحد لا تختلف نظرية ألكسندر عن الواقعية المألوفة، وذلك في صياغتها على الأقل؛ غير أنه يتجاوَزها كثيرًا فيما يلي؛ إذ يسلك طريقًا مُكملًا ينطوي على تغيير أساسي. فليسَت الموضوعات — بما هي كذلك — أو الأشياء في ذاتها، هي وحدها التي تُعَدُّ حقائق مادية تتجاوَز الوعي، بل إن المدركات الحسية percepts أو المحسوسات sense هي أيضًا كذلك، مع أنَّ هذه تُعدُّ عادةً موجودة في الوعي، وظواهر نفسية تصور أو تُمثل الأشياء الموجودة في العالم الخارجي؛ فمن الخطأ أن نفصل الشيء المدرك حسيًّا عن صورته الإدراكية أو مضمونه الإدراكي، أو أن نجعل مقر الأخير في الوعي، ومقر الأول خارج الوعي، بل إنَّ صور الأشياء هي الأشياء ذاتها أو أجزاء منها؛ فهي إذن ليست نفسية، بل فيزيائية كالأشياء ذاتها، وهي المنظورات المختلفة التي تدرك منها الموضوعات؛ ففي الإدراك الحسِّي نختار من مجموع منظورات الشيء منظورًا واحدًا أو أكثر، تبعًا

لموضع الملاحظ بالنسبة إلى الموضوع الملاحظ، والشيء الواقعي هو مجموع المنظورات المُتضمَّنة فيه، وهو ما تختار منه الذات المدركة المنظورات. وعلى ذلك فالمنظورات ليست غير واقعية، وإنما هي جزئية فحسب، وهي في طريقتها الخاصة في الوجود واقعية ماديًّا، شأنها شأن الكل الذي أُخِذَت منه.

وهكذا فإن ألكسندر يسير بالموضوعية أو الواقعية إلى أبعد مداها. فكل ما يواجه الذات على أي نحو، أو يُعْطَى في فعل المعرفة على أنه في معيَّة معها، يوضع «خارج الذهن»، ويُنْسَب إلى العالم الفيزيائي للأشياء، فنظريته هي العكس الصحيح لنظرية باركلي الذاتية في المعرفة، وهو لا يقول: إنَّ وجود الشيء = كونه مُدركًا، بل يقول: إن كون الشيء مدركًا = كونه موجودًا، ولا يقول إن الأشياء = الأفكار، بل يقول: إن الأفكار = الأشياء. فليس ثمة أفكار لا تكون أشياء، أو على الأقل لا تَنتمي إلى الأشياء. وهذا لا ينطبق فقط على المضمونات الإدراكية أو على انطباعات هيوم، بل يَنطبق أيضًا على كل ما أدرجه هيوم تحت لفظ «الأفكار»؛ وبالتالي على كل ما يتمثَّل للذاكرة والتوقُّع والتخيُّل والمخيلة وعلى الأوهام والخداع، وأخيرًا على التركيبات التصورية ذاتها كالتجريدات والكليات والرموز المنطقية والرياضية ... إلخ، ولنضرب لذلك مثلًا بالذكريات وأنواع الخداع؛ ففي الذاكرة لا نكون إزاء تمثُّلات تشير إلى الماضي أو تمثله، وإنما نكون إزاء الماضي ذاته، لا إزاء صورته أو ما يُمثله في الوعي، ويدخل الماضي في تجربتنا مباشرةً بوصفه ماضيًا؛ فهو يحمل — كما يقول ألكسندر — علامة على جبينه تُنبئ بصفة الماضي فيه، فصفة الماضي (أو المضي) pastness هي مُعطًى للتجربة نُدركه مباشرةً، وهي بالتالي موضوع في معية منَّا بوصفه ماضيًا، وحتى أنواع الخداع منظورات للعالم الواقعي، وليس خلقًا خالصًا للروح؛ غير أنها تتميَّز عن المحسوسات بأنها تُشير إلى الأشياء التي لا تنتمي إليها حقيقة؛ فهي تركيبات لا تقف في مكانها الصحيح، وغُيِّر مكانها أو وُضِعَت خطأ؛ وبالتالي فهي في غير موضعها، وتغيير الموضع هذا من صنع الذهن. وعلى ذلك فهي ذاتية من حيث أصلها. ولكنها موضوعية من حيث طريقة وجودها. وهنا أيضًا لا يخلق الذهن جديدًا، بل يقتصر على ترتيبِ ما هو موجود من قبل، ويضعه في علاقات جديدة خاصة، ويختار المنظورات بطريقة غير مألوفة ... إلخ؛ غير أن العناصر التي تتألَّف منها كل هذه التركيبات هي الأشياء، أو هي أوجه الأشياء في العالم الواقعي الفيزيائي. هذه النظرية تتَّفق تمامًا، باستثناء تصحيح بسيط ولكنه عظيم الأهمية، مع نظرية هيوم في الانطباعات والأفكار، وهي إحياء لمبدأ هيوم الأساسي القائل: إنَّ كل فكرة، حتى لو لم تكن أبدًا من صنع الخيال

المحض، أو تجريدًا مُتطرفًا للفكر، تتألَّف في نهاية الأمر من عناصر انطباعية وتُبْنَى عليها، وفي وسع المعرفة أن تجمع هذه العناصر في ارتباطات دائمة التجدُّد. ولكن ليس في وسعها من حيث المبدأ أن تتخلَّص منها، وكل ما أدخله ألكسندر على رأي هيوم هذا من تصحيح، هو أنه يُحدد طريقة الوجود الخاصة بالانطباعات والأفكار على نحو يختلف عن تحديد هيومٍ لها؛ فهو يرى أنها ليست ظواهر نفسية، توجد في «الوعي»، وإنما هي واقعية فيزيائيًّا ومُستقلة عن الوعي، وعلى ذلك يمكن القول: إنه لم يتغيَّر شيء ما عدا طابع وجودها. وهكذا فإن نظرية المعرفة عند ألكسندر مذهب هيومي بحت؛ غير أنها ليسَت مذهبًا ظاهريًّا Phenomenalism، وإنما هي واقعية مُتطرفة، ولا أقول غاشمة؛ غير أن المقاصد النهائية لنظريته لا يُمكن أن تُفْهَمَ إلا من خلال ميتافيزيقاه.

ويقوم ألكسندر بتمييزٍ هامٍّ آخَر في صدد طريقةِ إدراك الأفعال الذاتية والأشياء الموضوعية. فهذه تأتي إلى وعينا بطريقتَين مختلفتَين؛ فالذات تُدرك أفعالها النفسية الخاصة بتجربتها أو «معاناتها»، على حين أنها تدرك الموضوعات الفيزيائية حسيًّا أو تتأملها، وليس في وسعنا أن نعزل الأنا الخاص بنا، بوصفه موضوعًا للتأمل، ونضعه قبالة أنفسنا أو ندركه موضوعيًّا بفعل إدراك حسي، وإنما يمكننا فقط أن نحياه ونحيا أفعاله. وعلى ذلك فمن الواجب التوسُّع في التعريفات السابقة بحيث تعني أن الذهن — في كل تجربة — «يعاني» ذاته ويتأمَّل موضوعه في آنٍ واحد، فنكون إزاء موجودين مختلفَين تمامًا، يرتبطان سويًّا بعلاقة المعية. فكل تجربة قطعة من العالم، الذي يتألَّف من هذين الموجودين في معيتهما، وأحد الموجودين — الذي يعانَى — يُجرب ذاته أو يعانيها بوصفها جزءًا من حياته، والآخر — الذي يتأمل — يجرب بوساطة ذلك الذي يعاني ذاته. وهكذا فمن الواضح، رغم كل الجهود التي تُبْذَل لتحديد نطاق الذاتي في مقابل الموضوعي. إنَّ الذهن ينزل في النهاية إلى مستوى الموضوعي، وتنتهي نظرية ألكسندر — عند التفكير فيها باتساق — إلى الاتِّفاق مع هيوم، وتسفر عن نظرية الحزمة المعروفة، التي يكون فيها الأنا مؤلفًا من مجموع تجاربه ولا شيء غير ذلك.

غير أن نظرية المعرفة عند ألكسندر ليست إلا تمهيدًا لميتافيزيقاه، ولا يُمكن أن تُفْهَمَ إلا من خلالها، والميتافيزيقا أساس فلسفته كلها؛ إذ إنَّ جمع خطوط تفكيره تلتقي وتتجمَّع فيها، وهي أعمق موضوع لاهتمام ألكسندر وأهم ما ساهم به، وأكثره أصالةً وأقواه أثرًا، وهي علم ومنهج وكونيات وتأمُّلات معًا، ولو نظرنا إليها من الوجهة التاريخية، لكانت استمرارًا مباشرًا لمذهب سبنسر الشامل؛ فهي آخر وأنضج ثمرة في

شجرة الحركة التطورية الكبرى، وربما كانت هي نقطة اكتمال هذه الحركة، وهي بالفعل تصل إلى أعلى قمة يستطيع التراث القومي بلوغها، ولو قارنَّاها بسبنسر لكانت أشد تركيزًا وأجرأ تأملًا وأكثر إيجابية في نتائجها. ولكنها لهذا السبب عينِه أضيق نطاقًا في أساسها التجريبي، وأقل احتواءً على المعارف الدقيقة، وأضعف صلة بالأبحاث المرتبطة بها. ولقد قيل عن مذهبه الميتافيزيقي: إنه نتاج طموح للخيال. وهذا حكم صحيح في نواحٍ معيَّنة؛ غير أن ألكسندر يريد أن ينظر إلى مذهبه على أنه بحث علمي بالمعنى الدقيق، وبالفعل نجد أن «منهج» الفلسفة عنده تجريبي لا يختلف في أية ناحية عن منهج العلم الدقيق؛ غير أن «مجال» فلسفته أوسع وأشمل، من حيث إنه لا يشمل الواقع التجريبي فقط، بل يشمل سماته غير التجريبية أو الأولية، فضلًا عن تلك المشكلات التي تنشأ عن علاقة التجريبي بالأولي. وهكذا تُعْرَف طبيعة البحث الفلسفي بأنها الدراسة التجريبية لما هو غير تجريبي. وفضلًا عن ذلك فإن الفلسفة بوصفها ميتافيزيقا منهجية، توجه إلى الكون في كليته، وهي تبحث علته الأولى والغائية، ومهمتها هي النظر بطريقة نقدية إلى معرفتنا للكون وترتيبها مذهبيًّا، وهي أيضًا بحثٌ في معنى وجودنا ومعنى العالم.

والعنصر الأساسي في ميتافيزيقا ألكسندر هو نظرية المكان-الزمان التي أصبحت الآن مشهورة، وهو يعترف بأن هذا التصور يحلُّ محل المُطلق في المذهب المثالي؛ غير أن هناك فرقًا أساسيًّا، هو أن المطلق عند الهيجليِّين يعني أرفع تعبير عن الكون، على حين أن المُطلق عند ألكسندر هو أدنى تعبير عنه. وعلى ذلك فإن الميتافيزيقا المبنية على المذهب الطبيعي naturalistic تُمثل عكس الميتافيزيقا المثالية على خط مستقيم، ومركز الثِّقل فيها يرتكز كله على المستوى الأدنى للوجود. وهذه — من الوجهة الميتافيزيقية — هي النقطة الأهم، وهي المركز الذي يشع منه كل ما عداها وإليه يعود؛ فالمكان-الزمان هو المادة الأولى أو الهيولى بالنسبة إلى الأشياء جميعًا، وهو الأصل الذي يكمن من وراء كل شيء، ومحدث كل وجود متناه ومنتجه، وما الأشياء إلا تنوعات لهذه المادة الأولى، ذلك هو الفرض الأساسي في هذه الميتافيزيقا.

ولنتساءل عما جعل ألكسندر يصل إلى هذا الرأي الغريب عن المكان-الزمان بوصفه أساس الوجود، وهو رأي لم يخطر قبله ببالِ أيِّ مُفكِّر طوال تاريخ الفلسفة (باستثناء حالة واحدة، هي حالة الفيلسوف المجري بالاجيي Palágyi، الذي سيرد ذكره فيما بعد). وليس من شك في أن هذه الفكرة مرتبطة بالفيزياء الرياضية الحديثة — وهذا أمرٌ اعترف به ألكسندر نفسه — وأنها لم تستطع أن تدخل مجال الفلسفة إلا عن طريق هذا الارتباط،

ورغم أن ألكسندر نفسه لم يتلقَّ دراسة في الفيزياء؛ فقد التقط بجرأة تلك التلميحات التي قال بها أصحاب نظرية النسبية، والتي أحدثت تغييرًا أساسيًّا في فهمنا للمكان والزمان وعلاقاتهما المتبادلة. ولكنا لا نُصادف هنا اقتباسًا أو استغلالًا دقيقًا للنظريات الفيزيائية التي وضعها لورنتس Lorentz ومنكوفسكي Minkowski وأينشتين، بل مجرد إيحاء عام منقول إلى مجال الميتافيزيقا، وممزوج بأفكار ألكسندر الخلاقة الخاصة. وقد أعرب ألكسندر نفسه عن رغبته في أن يفهم تصوره للمكان-الزمان بمعنى ميتافيزيقي كامل. ومن هنا لم يكن من المُجدي الخوض في موضوع اتفاقه مع نظيره في الفيزياء أو اختلافه معه، وكل ما يتعيَّن أن نقوله هنا هو أن ميتافيزيقا المكان-الزمان عند ألكسندر لا تتصوَّر بدون النظرية النِّسبية، كما أنها لا تتصوَّر بدون رأي برجسون في الزمان بوصفه مدة حقيقية durée réelle، وهو الرأي الذي يُكوِّن أيضًا عنصرًا أساسيًّا في هذه الميتافيزيقا، ومما يَثبُت بشكلٍ قاطع أن مشكلة المكان-الزمان كانت في الجو «قبل» ظهور النظرية النسبية. وكانت تنتظر من يصوغها فلسفيًّا، كتابات المفكِّر المجري بالاجيي Palágyi،[٥٢] فمنذ سنة ١٩٠١م وضع هذا المفكِّر نظرية فلسفية في المكان-الزمان، استبقت فيها نواح متعدِّدة من أفكار ألكسندر. ولكن في وسعنا أن نغضَّ النظر عن هذا الموضوع؛ إذ إن من الواضح أنه لم يكن هناك تأثير مباشر لأحد هذَين المُفكرَين على الآخر (انظر كتاب ج. أ. جن J. A. Gunn «مشكلة الزمان The Problem of Time» ١٩٢٩م، ص٣٠٨ وما يليها).

فما هو إذن معنى المكان-الزمان حين يجمد بحيث يُصبح مادةً أولية؟ وكيف يرتفع مُركَّب مؤلَّف من هاتين الصورتَين اللتين تكونان مقولتين نُرتب بهما الظواهر؛ أعني المكان-الزمان، كيف يرتفع مثل هذا المركَّب إلى هذه المكانة الميتافيزيقية؟ من الواضح أننا هنا بعيدون عن الرأي المألوف في المكان والزمان، وأبعد عن مجرَّد الجمع بينهما في كل مُصطنع، وإنما نحن إزاء تبصر تركيبي أصيل لوحدة رفيعة يتَّخذ فيها العنصران المُكوِّنان لها شكلًا إبداعيًّا جديدًا، ونستطيع أن نتصوَّر أن القول الآتي، أو ما

[٥٢] ملكيور بالاجيي (١٨٥٩–١٩٢٤م) فيلسوف مجَريٌّ اشتغل في ألمانيا، وألَّف في ١٩٠١م كتاب «نظرية جديدة في المكان والزمان، محاولة نحو وضع علم ما بعد الهندسة metageometrie»، دعا فيه إلى إضافةِ بُعدٍ رابع، هو الزمان، إلى أبعاد المكان الثلاثة، وأكد أن المكان «يتحول» بفعل الزمان وليس شيئًا ثابتًا، وله أيضًا فلسفة بيولوجية حيوية تأثر فيها بهرقليطس وجوته ونيتشه. (المترجم)

يُشبهه، لمنكوفسكي قد يكون هو الذي أطلق الشرارة الأول في ذهن ألكسندر، «من الآن فصاعدًا يهبط المكان في ذاته والزمان في ذاته إلى مرتبة الظلال المحضة، ولا يبقى هناك وجود مُستقِل إلا لنوع من الاتحاد بين الاثنين»، (انظر مقال أينشتين «المكان-الزمان» في دائرة المعارف البريطانية، الطبعة الرابعة عشرة، المجلد الحادي والعشرين، ص١٠٥)، وبالِمثل يرى ألكسندر أن المكان-الزمان، منظورًا إليهما في ذاتهما، ليسا إلا تجريدات من مكان-زمان موحد، تجريدات يستطيع الفكر القيام بها فعلًا. ولكنها في الواقع لا تنتمي إلى الأشياء. فليس في الأشياء مكان مجرَّد، ولا زمان مجرَّد، بل فيها أوثق تشابُك أو مزج بين الاثنين، ووحدتهما التامة الواحد مع الآخر وخلاله وفيه. وقد نتساءل عما إذا كان هذا مما يمكن إثباته؛ غير أن ألكسندر يعلن صراحةً أننا لسنا هنا إزاء أي استنباط أو تركيب، بل نحن فقط إزاء رؤية وكشف أشياء وعلاقات معطاة في التجربة، وهو إجراء يصحُّ أن يُسمى وصفًا أو تحليلًا فينومينولوجيًّا بالمعنى المعروف عند هوسرل.

وإذن فالمكان والزمان مُرتبطان ارتباطًا وثيقًا، وكل منهما يعتمِد على الآخر، ولكي يَكتمل أحدهما فهو في حاجة إلى الآخر، وهو يُرد إليه، وبدونه لا يكون شيئًا، أو على أكثر تقدير: يكون تجريدًا خاليًا. فليس ثمَّة مكان بلا زمان، ولا زمان بلا مكان، والمكان زماني في ماهيته، والزمان مكاني في ماهيته، أو كما يقول ألكسندر أيضًا: المكان مليء بالزمان، والمكان والزمان يتمثَّلان لنا على أنهما كلان لا مُتناهيان متَّصلان مؤلفان من أجزاء، والأخيرة نسميها نقاطًا ولحظات. فإذا نظرنا إلى الزمان في ذاته نظرة خالصة؛ أي في طابعه الزماني الخالص — كما في الفيزياء — فإنه يتبدى لنا أولًا على أنه تعاقب؛ أي على أنه سلسلة من اللحظات المُنفصلة، بعضها سابق وبعضها لاحق. وليس في وسعنا أن نتحدث عن ربط بين اللحظات المتعدِّدة، أو عن استمرار لحظة سابقة في لحظة لاحقة أو ماضية في حاضرة، بل إن كل لحظة تختفي وتتلاشى إلى الأبد في لحظة ظهورها. وهكذا فإن الزمان — بوصفه تعاقبًا — يصبح مجرد حاضر ينبغي أن يُخْلَقَ من جديد على الدوام، ولن تترك الزمانية الخالصة التي يتَّصف بها الزمان مكانًا لاتصال الزمان، بل إنها تتعارَض معه. ولكنَّنا في الواقع لا نجرب الزمان أو نعانيه على أنه تعاقب خالص، بل على أنه لحظات متَّصلة، أو ديمومة لما هو مُتعاقب، فالزمان الحقيقي تعاقب داخل الديمومة. وإذن فالزمان بما هو كذلك ناقص، في حاجة إلى ما يُكمله، ولتحقيق معية الماضي والحاضر والسابق واللاحق. فلا بد من متصل continuum لا يكون مُتضمنًا في طابعه الزمني الخالص، ويكون شيئًا مختلفًا عنه من حيث المبدأ، هذا «الآخر» المُكمل

للزمان هو المكان؛ فالمكان يمد الزمان بالمتصل الذي يتمُّ بوساطته ربط أجزائه سويًّا، وبذلك ينقذه من «آنيته nowness» المجرَّدة، ولا بد أن يدعم المكان الزمان لكي يرفع التناقُض بين التعاقُب المحض والاتصال الحقيقي. وعلى ذلك فالزمان مكاني بقدر ما يكون أكثر من زمانية خالصة؛ أي بقدر ما يكون زمانًا حقيقيًّا أو مدة duration.

غير أن المكان بدوره لا يستغني عن الزمان، فلو نظر إلى المكان في ذاته لكان كلًّا من التواجُد coexistence والاتصال لا يمكن تمييز أجزائه فيه؛ فهو — من حيث هو مكانية خالصة — يُصبح خلاءً محضًا، ويبتلع كل ما يحويه، ويلتهم في ذاته الأشياء في كثرتها وتنوُّعها. ولكن الاتصال التجريبي للمكان يبدو متنافرًا مع طابعه التجريبي الثاني، وهو تميُّز الأجزاء التي يحويها، على أن هذا الطابع الأخير لا يأتي من المعية الكاملة all-togetherness التي هي الصفة الخاصة للمكان في طابعه المكاني البحت. وإذن ينبغي أن توجد صورة للوجود تميز أجزاء المكان بعضها عن البعض وتعين حدود كل منها. هذه الصورة الأخرى للوجود هي الزمان، فالزمان هو الذي يمدُّ المكان بذلك العنصر الذي يكون المكان بدونه خلاءً تامًّا. وعلى ذلك فبدون المكان لا تتجمَّع اللحظات سويًّا في الزمان، وبدون الزمان لا توجد في المكان نقاط يتعين جمعها سويًّا، ومعنى ذلك أنه لا يُمكن وجود لحظة من الزمان دون موقع في المكان، ولا نقطة في المكان دون لحظة من الزمان، والنقطة في المكان تحدث في لحظة محدَّدة في الزمان، كما أن اللحظة في الزمان تشمل نقطة محدَّدة من المكان. وعلى ذلك فليس ثمة نقاط أو لحظات في ذاتها، وإنما هناك فقط نقاط-لحظات أو حوادث خالصة، وبالمثل لا يوجد مكان خالص ولا زمان خالص، بل هناك فقط زمان-مكان أو مكان-زمان؛ أي اتصال من النقاط-اللحظات، أو حوادث خالصة.

هذه الآراء تختلف عن نظرية برجسون في الزمان في نقطة حاسمة، فجهد برجسون متجه كله إلى إزالة الصبغة المكانية عن الزمان، وعرض الزمان في نقائه التام بوصفه مدة duration. أما ألكسندر فيرى في اصطباغ الزمان بصبغة مكانية صفة أساسية فيه، «فالمدة الحقيقية» عند برجسون هي نزع كامل للصفة المكانية عن الزمان، أي إنها تحرير الزمان من القيود المكانية التي تغلله، وتحقيق لماهيته الخالصة تبعًا لذلك. أما في نظرية ألكسندر فإنه يجعل ماهية الزمان تَنحصِر في تلك الصفة التي أنكرها عليه برجسون — وهي المكانية — أعني التداخل التام للمكان والزمان إلى حدٍّ تكوين وحدة جديدة، هي المكان-الزمان، ورغم هذا الفارق الأساسي؛ فقد ساهم برجسون بالكثير في ميتافيزيقا ألكسندر.

ويكون عرض ألكسندر لتصور المكان-الزمان، أساس الميتافيزيقا عنده؛ فالمكان-الزمان هو الجوهر الأصلي (primal stuff) للعالم، وهو أشبه بأصل هائل تتولَّد منه الأشياء في كليتها، وهو الوحدة التي تشمل كل نوع من التنوع. ولكنه أيضًا يكون ماهية الأشياء بعد خروجها من هذا الأصل، وانفصالها في أشكال وصور محدَّدة متنوِّعة، فحتى عندما ينقسم المكان-الزمان إلى كثرة من الأشياء المتعدِّدة، نراه يتغلغل في هذه الكثرة ويملؤها بماهيته، ولولاه لما أمكن أن يدوم شيء أو يحدث شيء، وهو الأساس والشرط الأول لكل ما يوجد تجريبيًّا وكل موجود مُتناهٍ (مادي وذهني أيضًا)، ليس فقط من الوجهة الواقعية، بل أيضًا من الوجهة المنطقية الأولية. وعلى ذلك فإنه هو ذاته لا مُتناهٍ يعلو على التجربة، ونستطيع أيضًا أن نُسميه إطار المقولات بالنسبة إلى العالم، أو الوسط الشامل لكل شيء، أو الكون في صورته الأصلية، أو الواحد أو المطلق أو الله في نهاية الأمر. فليس من وراء وحدة المكان-الزمان شيء، ولا بد أن نتصوَّر الله ذاته على أنه داخل في هذه الوحدة.

ويُطلق ألكسندر عادةً على المُطلَق عنده اسم الجوهر (stuff) الأصلي (الهيولى). ولكن ما سبق يوضح بدرجة كافية أن هذا اللفظ ينبغي ألا يفهم بمعنًى حرفي، بل بمعنى مجازي، وأول ما ينبغي تجنُّبه هو أن نفهمه بمعنى المادة (matter)، أو نتصور أن ألكسندر قد جسَّم المادة بحيث تُصبح ماهية للأشياء، وانساق في تيار المادية المألوفة؛ فالمادة في مذهبه شيء ثانوي تمامًا، ينتمي إلى العالم التجريبي المتناهي، ولا يصلح ماهية للوجود. ومن جهة أخرى فإن المكان-الزمان، كما سنرى فيما بعدُ، أقرب كثيرًا إلى ما هو ذهني، رغم أنه يتميَّز عنهما معًا بطابعه الأولي a priori، وسوف نرى أنه ينظر إلى الذهن على أنه متوقِّف على المادة، ولا ينظر إلى المادة على أنها متوقِّفة على الذهن. وفضلًا عن ذلك فإن العنصر المكاني في الجوهر الأصلي (primal stuff) هو ذاته الذي يشير إلى صلته الوثيقة بالمادة. وهكذا يكون من الصحيح تمامًا أن تُسمى ميتافيزيقا ألكسندر طبيعية (naturalistic)؛ لأن تنظيمها كله مرتبط بمقولات العلم الطبيعي، وأن تُعد شكلًا مهذبًا أو معدلًا من أشكال المادية، تمييزًا لها من المادية الخشنة المألوفة.[٥٣]

[٥٣] انظر كتاب «المكان والزمان والألوهية»، المجلد الثاني، ص٤٩ و٥٠ «إن الوجود المادي قد يكون أقرب الأنماط المألوفة للوجود إلى المكان-الزمان.» وعلى ذلك فمن المُمكن بسهولة تصور جوهر (stuff) الواقع

ومما يؤيد ذلك كل التأييد، أن العنصر الزماني تُصبح له الغلبة، على حين تصبح للعنصر المكاني مرتبة ثانوية، في التحديدات الأخرى لصفات المكان-الزمان،[٥٤] ففي إحدى الفقرات يقول إن من الواجب النظر إلى المكان على أنه مُتولِّد عن الزمان، ما دام الزمان هو أساس الحركة. ومن الممكن التعبير عن هذه العلاقة بتشبيه نصور فيه المكان بأنه يسير في ركاب الزمان، لا العكس؛ إذ ليس للمكان حركة في ذاته، ومما يلقي ضوءًا على المعنى الحقيقي الذي ينبغي أن يفهم به الجوهر الأصلي (primal stuff) آخر الأمر، أن لفظ الحركة يستخدم أحيانًا بدلًا من لفظ المكان-الزمان؛ إذ يقال عن المكان-الزمان إنه نسق من الحركات، وتُسمى الحركة بالكيفية الوحيدة التي يملكُها الجوهر الأصلي الذي هو، فيما عد ذلك، خال من الكيفيات؛ غير أن هذه الحركة التي تحدث في المكان-الزمان ينبغي أن نفهم على أنها حركة خالصة؛ لأنها تسبق أصل الأشياء المادية. وليست مجرَّد علاقة بين أشياء توجد من قبل، ويمكن أن يقال عنها إنها متحركة؛ فالحركة الخالصة شيء نهائي، سابق على كل انفصال، وهي كالمكان-الزمان تُسمى جوهرًا (stuff) تصنع منه الأشياء، وتبدو هذه النظرية أشبه بإحياء للتأمُّلات الكونية للمفكرين الأيونيين القدامى، وهي تذكرنا بالنار الكونية عند هرقليطس والدوامة الأصلية عند أنبادقليس وأنكساجوراس، بل إن ميتافيزيقا ألكسندر تبدو، إذا ما نظر إليها من هذه الناحية، على أنها آخر وأعظم تجسد للتفكير الهرقليطي، فالحركة هي ماهية العالم، ليس فقط في مرحلته الأصلية، بل أيضًا بعد أن اتخذ الوجود المتناهي صورًا محددة، والحركة الأصلية، التي انبثقت عنها الأشياء وكأنها مُنبثقة عن دوَّامة دائمة الدوران، تصل إلى الحادث التجريبي بدوره، بوصفهًا نبضًا أو نزوعًا. فليس ثمَّة وجود ثابت مُستقر عند ألكسندر، ولا شيء ساكن على نحو مطلق، «ولو كان أيُّ شيء ساكنًا، لكان كل شيء ساكنًا، ولفقد المكان-الزمان

على مثال المادة؛ ذلك لأنَّ عبارات جوهر (stuff) الأشياء، و«الأصل الذي ترتد إليه كل الأشياء»، هي بأسرها أوصاف فيزيائية.

[٥٤] أما الاشتقاق النظري البحت لتصور المكان-الزمان. فلا يدلُّ بحالٍ على تحيز إلى أحد الطرفين، ولا تُصبح للزمان الغلبة على المكان إلا عندما ينظر إليه من الوجهة الميتافيزيقية، كما يدلُّ على ذلك لفظ المكان-الزمان، لا الزمان-المكان.

(ملحوظة للمترجم: في أي لفظ مركب من كلمتين بينهما فاصل، في اللغة الإنجليزية، يكون هناك قدر ضئيل من التأكيد الزائد للكلمة الثانية، لا الأولى.)

معناه»،[٥٥] أما ما نُسمِّيه نحن بالسكون فهو بدوره حركة؛ إذ إنَّ الجسم الساكن في حركة بالنسبة إلى المكان–الزمان، وكل الأشياء مُنغمسة في حركة الصيرورة الأزلية، والكون من أقصاه إلى أقصاه تاريخ في المجرى الدائم الانسياب للحوادث. وهكذا ينتصر الزمان آخر الأمر على المكان.

ولقد وضع ألكسندر أيضًا نظرية مفصَّلة للمقولات، في إطار نظرية المكان–الزمان، صرح هو نفسه بأنها هي النقطة المركزية في مذهبه الميتافيزيقي، فللأشياء — إلى جانب كونها تشغل المكان–الزمان — عدد كبير من الخصائص والصفات التي يُمكنُنا أن نميز بينها فئتين بوضوح؛ تلك التي تتغيَّر من شيء إلى آخر، وتلك التي تنتمي أساسًا إلى الأشياء جميعًا. أما الأولى المتغيرة فتُسمى بالكيفيات أو الصفات، وأما الثانية الثابتة فتُسمى بالمقولات؛ فالكيفيات خصائص تجريبية. أما المقولات فنظرًا إلى أنها هي المكوِّنات الأساسية الكلية لكل ما هو مُعطًى في التجربة، فإنها خصائص أولية (a priori) غير تجريبية، أو مقولية categorial، ويُسميها ألكسندر أيضًا — مُقتديًا في ذلك بكانت — باسم مقولات التجربة؛ وبالتالي فهي أيضًا تجريبية ولكن بمعنى أوسع، مثلما أطلق على الفلسفة اسم البحث التجريبي فيما هو غير تجريبي؛ فهي الدعامة الضرورية لكل حقيقة تجريبية، وهي تتشابَك دائمًا في كل شيء وتتغلغل فيه وتملؤه، وأبرز صفاتها هو قدرتها على التغلغل، التي لا تمتدُّ إلى الأشياء الخارجية المادية فحسب، بل أيضًا إلى الحياة الروحية النفسية، وهي ليست صورًا ذاتية للذهن، أو مجرَّد وظائف للذهن تطبق على الأشياء، وإنما هي عوامل موضوعية تكون الأشياء وتُعطي معها وفيها، وهي ما يتبقى عندما تنزع عن الأشياء صفاتها الحسِّية وغيرها من الصفات. ومن الحقائق الهامة عنها أنها مُرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالجوهر الأصلي؛ فهي الصور أو الصفات الأساسية للمكان — الزمان، بقدر ما تسرَّب هذا إلى الوجود المتناهي واتخذ شكلًا في الظواهر الجزئية، أما المكان–الزمان ذاته؛ فهو بوصفه الأصل اللامتناهي لكل شيء مُتناهٍ، لا يكون قد اتخذ شكلًا مقوليًّا بعد. ولكن سرعان ما يبدأ تغلغل المقولات فيه مع بادرةٍ لظهور الأشياء المنفصلة.

وسوف نختار، من بين عدد المقولات التي تَحدَّثَ عنها ألكسندر، مقولة العِلية وحدها بوصفها مثلًا لها؛ فقد كان أعظم فضل أسداه هيوم، هو أنه خلَّص تصور العلة من كل

[٥٥] المكان والزمان والألوهية، ١٩٢٧م، ص١٢ من التصدير.

الارتباطات التي تبعثها الجهالة والنزوع إلى التشبيه بالإنسان؛ غير أن مذهبه في الانفصال المُطلق (atomism) قد حال بينه وبين الوصول إلى لُب المشكلة؛ فقد حلَّ الرابطة التي تجمع العلة بالمعلول، ولم يتمكَّن بعد ذلك من الاهتداء إلى الوحدة التي قضى هو ذاته عليها منذ البداية، ويقدم ألكسندر وصفًا غاية في البساطة والوضوح لهذه المقولة، يستعين فيه بتصور الحركة؛ فالمكان-الزمان — بوصفه نسق الحركات — هو نسق متَّصل، تتصل فيه كل حركة بكل حركة أخرى، وما العلية إلا علاقة الاتصال هذه بين حركتَين مختلفتَين، فما يسبق — في الترتيب الزمني — الحركة التي يمتد فيها هو العِلة، والآخر هو المعلول. وعلى ذلك فالعلية هي اتصال جوهرين داخل كل من المكان-الزمان، وهي انتقال للحركة، لا يعني أن العِلة تختفي في الجوهر (substance) الذي يقع عليه الفعل، وإنما يعني فقط أنها تضاف إلى الحركات التي كانت ماثلة فيه من قبل.

ولقد رأينا أن نظرية المكان-الزمان تكون أساس مذهب ألكسندر، وأن نظرية المقولات هي نتيجتها المباشرة. وبهذه الأخيرة ترتبط نظرية أخرى غاية في الأهمية، هي نظرية الوجود التجريبي ومشكلاته، ويُواصل ألكسندر الكلام في هذا القسم عندما ينتقل إلى فكرة الألوهية التي يختتم بها المذهب؛ ففي الباب الثالث ينتقل البحث إلى الميدان الواسع للواقع المجرَّب، ويسترشد هذا البحث بفكرة جديدة أساسية هي إحدى الدعامات الرئيسية للمذهب، وقد أثبتت هذه الفكرة في تطوُّراتها التالية أنها مفيدة إلى أقصى حد، بل أصبحت شائعة متداولة بين الناس إلى حدٍّ ما، تلك هي الفكرة التي ظهرت في نظرية الطفرة (emergence) أو الظهور الجديد، وتعبر هذه الفكرة عن صياغة لقانون كوني عام للتطور، وترتيب وجمع بين مراحل الوجود من وجهة نظر جديدة، وتمثل هذه الفكرة من الوجهة التاريخية استمرارًا لفلسفة سبنسر التطورية وتعميقًا لها في ضوء آخر تطورات العلم والفكر، مثلما كانت من قبل ذلك فكرة برجسون في التطور الخلاق، وهي الفكرة التي تلقى منها ألكسندر قوة دافعة مباشرةً، والتي يُمكن أن تُعَدَّ فكرته الخاصة نظيرًا لها بين الإنجليز. وقد انتهى لويد مورجان Lloyd Morgn قبل ألكسندر، ومعه أيضًا، إلى نظرية مماثلة بناءً على اعتبارات بيولوجية أساسًا، وكان ألكسندريدين لمورجان بفضل مباشر عليه. ولكنَّا ندين مع ذلك لألكسندر بفضل تطبيق الفكرة الجديدة في مجال الميتافيزيقا، عندما أدمجها في مذهبه بعمق.

إن الأشياء التجريبية تجمعات لعناصر داخل مجال محدَّد من المكان-الزمان، هو ذاته جزء أو قسم من الاتصال اللانهائي للمكان-الزمان بوجه عام، وبعبارة أخرى: فهي

مركبات من الحوادث أو الحركات الخاصة لها درجات متعدِّدة من التعقيد. وفضلًا عن ذلك فهي تمتلئ بتلك الصفات المقولية التي تتغلغل في كل جزء متناه من المكان-الزمان، وتنبع من ماهية المادة الأصلية لتصب في العالم التجريبي، ولها أيضًا صفات منفصلة، تتغير دوامًا، وتجدد ذاتها باستمرار، على حين ينبغي أن ننظر إلى المادة الأصلية على أنها خالية من الصفات، ما لم نعترف بأن الحركة الخالصة هي صفتها المميزة الوحيدة؛ فالمقولات هي الدعامة أو الهيكل الوحيد للعالم، ولا يكون للأشياء لون أو شكل أو صوت أو رنين، إلا من خلال الكيفيات؛ فعندئذٍ فقط ينسج بساط الحياة المتعدِّد الألوان، الذي يبهجنا بريقه الزاهي بألوانه الكثيرة. وهكذا يبدأ وجود هذا العالم الحي — عالم الأشياء — منبثقًا على نحو غامض من الأصل الأول عند نقطة محدَّدة من الزمان، وعندئذٍ تنشأ مركبات الأجزاء أو تجمعاتها، التي ترتبط سويًّا في صور وأشكال موحدة. وهنا تنشأ مراحل للوجود لكل منها صفاته المميزة الخاصة، وفي خلال التطور تنشأ صفات جديدة، ومراحل للوجود متجددة دوامًا ومن مرتبة أعلى، وذلك على أساس العمليات الأولية بترتيب وتجمع جديد للعناصر، ويصف ألكسندر هذه العملية كما يلي، فعمليات مرحلة من المراحل هي عمليات أ، ولها الصفة أ، ومن هذه العمليات ينشأ تجمع خاص، هو أ ب، له الصفة ب، ورغم أن عمليات أ ب هي أيضًا عمليات أ، فإنها ليسَت كذلك فحسب، بل هي تقف على مستوى مخالف لمستوى عمليات أ، يُمثل المرحلة التالية الأعلى للوجود؛ فالصفة العُليا تنبثق عن المستوى الأدنى للوجود، وترجع جذورها إليه؛ غير أنها ترتفع أعلى منه، ولا تعود مُنتمية إليه، وإنما تجعل لما يمتلكها مرتبة أعلى في الوجود، تسري عليها قوانين خاصة في السلوك، ويُسمِّي ألكسندر الصفة الناشئة حديثًا باسم الصفة «الطافرة emergent»، وعملية النشوء باسم «الطفرة». وهكذا يظهر الذهن طفرة من مجال الحياة، والحياة من العالم غير العُضوي، وترتكز هذه العملية على رفع العناصر التي يتألَّف منها المستوى الأدنى إلى مستوى المزيد من التعقيد والتنوع. أما كيف تحدُث هذه العملية الخلاقة في الفرد فهذا ما لا يُمكننا تفسيره، وعلينا أن نقبلها بوصفها حقيقة تجريبية، تستحق الاحترام المُنبعث عن تقوى طبيعية.

وعلى أساس الأفكار السابقة يضع ألكسندر الخطوط العامة لمذهبه الكسمولوجي في التطور الطافر emergent evolution؛ فالعالم التجريبي ينشأ من أساس أصلي هو المكان-الزمان، الذي تغوص جذوره في أعماقه الخفية، ويتبدى المكان-الزمان على أنه جوهر العالم، الذي يظلُّ باقيًا بعد طرح جميع الصفات والمقولات الطافرة؛ فهو اتصال

حاضر في كل شيء ومُتغلغل في كل شيء، أو هو سيال من الحركات الخالصة له طابع المكان-الزمان، ونحن نُسمي أدنى المراحل حركة خلت تمامًا من كل الصفات، وبين هذه المرحلة وبين المستوى التالي يتَّخذ الكون التجريبي تركيبه الأساسي، وهنا لا نستطيع الملاحظة أن تُوصلنا إلى أية نتيجة. ولكنا نستطيع أن نفترض إن الحركة الخالصة تنتقل إلى حركة مليئة بالمادة، وأن المادة الآلية (كالإلكترونات والذرات والجزيئات) تمثل المستوى الأول لعالم التجربة، وتضاف الآن إلى علاقات المكان-الزمان الخالصة صفة جديدة هي المادية. ومن الواضح أن الكيفيات الأولى للمادة تسبق كيفياتها الثانية، ويلي ذلك مستوى الوجود الفيزيائي، حيث تُعَد الصفة الكيميائية — على الأرجح — صفة جديدة تظهر طفرة من الصفة الفيزيائية. وقد تكون هناك مراحل وسطى بين كل مستوى من المستويات التي تحدثنا عنها هنا، بل قد تكون هناك مراتب متصاعدة تدريجيًّا داخل المستوى الواحد، وفي داخل العمليات الفيزيائية الكيميائية وباتِّصال معها، تظهر صفة جديدة هي الحياة، والحياة ليست ظاهرة ثانوية عارضة بالنسبة إلى المادة، وإنما هي تظهر طفرة منها، كما يرفض ألكسندر نظرية المذهب الحيوي الجديد Neo-Vitalism، التي ترى أن للعضوي مادة خاصة، كالكمال entelechy عند دريش Driesch،[٥٦] فالمادة العضوية تنتمي بأسرها إلى المجال الفيزيائي الكيميائي، ولو أمكن معرفة التجمع الخاص الذي ينتج الحياة، لكان قابلًا للتحليل تمامًا إلى عمليات فيزيائية وكيميائية. وليس ثمة سبب كافٍ لفهم الاتصال بين التركيب المادي والمستوى الذي يظهر منه طفرة، وهو مستوى التركيب الحيوي. فلا يوجد بين الحياة والمادة فاصل قاطع لا يعبر. وهنا نجد تعارضًا واضحًا بين الاتصال وبين الطفرة. فإذا كانت المراحل تَنتقِل دوامًا كل إلى الأخرى؛ فعندئذٍ يصعُب فهم تدخل ما هو جديد على نحوٍ خلَّاق؛ أي العنصر الذي يظهر طفرة بحق، وفضلًا عن ذلك ففي وسعنا أن ندرك بوضوح الميل إلى تفسير الأشياء من أدنى؛ أي تفسير الصفات العليا بالمستويات الدنيا، بحيث تحدد الصفة المميزة لما هو جديد وتُفْهَم بطريقة جزئية. وهنا نجد أن تفكير ألكسندر يتأثر تمامًا بالأفكار المادية في الحركة التطورية بصورتها القديمة.

[٥٦] هانس دريش (١٨٦٧–١٩٤١م)، عالم بيولوجي ثم فيلسوف ألماني، له مذهب حيوي مضاد للمادية، اعتمد فيه على فكرة الكمال أو الإنتليخيا الأرسطية لتفسير الكائن العضوي (في كتاب «فلسفة الكائن العضوي»، ١٩٠٩م)، له مؤلفات متعددة في الفلسفة وعلم النفس، الذي ازداد اهتمامًا به في مرحلته المتأخرة. (المترجم)

ويزداد هذا ظهورًا عندما نصل إلى المرحلة التالية الأعلى، التي تطلق عليها تسمية شاملة هي الوعي أو الذهن؛ فالذهن لا يحتلُّ مكانًا استثنائيًّا في عملية التطور الطافر، ولا يعلو على عالم الطبيعة، بل هو مُتغلغل فيه بعمق، ومعنى ذلك أن قبضة المذهب الحديدية ممسكة به، والعمليات الذهنية تتطوَّر من التركيبات العضوية في المجال الحيوي، وتتطور داخل هذه العمليات من الشروط الفسيولوجية للجهاز العصبي. وعلى ذلك فإن الحاجة تدعو إلى تجمع خاصٍّ ذي تركيب حيوي أو عصبي، حتى يمكن أن ينشأ الذهن. وليس ثمة حادث ذهني يناظر كل حادث عصبي، وإنما ينطوي كل حادث ذهني في ذاته على انبثاق سمة مميزة جديدة. وقد خلقت الطبيعة هذه الصفة الجديدة — وهي الذِّهن — من ظروف فسيولوجية معينة، على أن هذه الصفة ليست في ذاتها فسيولوجية، وإنما هي تحيا وتعمل وتوجد في ظروف فسيولوجية. وإذن فالذهن شيء قديم وحديث معًا، وهو حيوي. ولكنه ليس حيويًّا فقط، وجذوره متغلغلة في العمليات العصبية، ولكنه يرتفع فوقها. وهنا أيضًا يؤكد ألكسندر اتصال الحياة الروحية كلها بالمراحل المتقدمة عليها؛ إذ تتصل مباشرةً بالعمليات العصبية للمخ، وتتصل أيضًا بطريق غير مباشر بالظواهر العضوية وغير العضوية الدنيا.

وقد ربط ألكسندر فكرة الذهن — في سياق آخر — بأسس مذهبه ربطًا أوثق، وجمع بينها مباشرةً وبين نظريته في المكان-الزمان، وهو هنا يتقدم كثيرًا في صبغ الذهن بصبغة طبيعية مادية، ولا يتردَّد في التحدث عن الذهن ذاته على أنه مكاني-زماني، وعن مكان-زمان ذهني خاص، تتكشَّف فيه نفس خصائص المكان-الزمان المادي، ويكون في هوية مع جزء منه؛ فعُنصراه المكاني والزماني يرتبطان ويتداخلان سويًّا على نفس النحو الذي رأيناه يحدث في حالة المادة الأصلية؛ فالمكان-الزمان الذهني جزء متناهٍ من لا نهائية المكان-الزمان بوجه عام، ومن الواجب أن ننظر إلى العمليات الذهنية، لا على أنها تنقضي في زمان فحسب، بل على أنها أيضًا تشغل مكانًا، أو تحل — على الأقل — في موقع محدد من المكان. وعلى ذلك فللمكان بالذهن نفس العلاقة الوثيقة التي له بالمادة، والذهني لا يقلُّ امتدادًا عن المادي، وما الذات الذهنية العليا على جميع مستوياتها إلا استمرار وتكشف وصقل للذات الجسمية، والمحل الخاص الذي تحدُث فيه عمليات النفس هو ذاته المادة العصبية في الذهن، والتجارب النفسية تشغل مواضع مختلفة من المكان الذهني، فتجربة حادث حاضر تحدث في مكان يختلف عن تجربة حادث ماض أو مقبل. ولكن لما كان من الممكن أن تغير التجارب مواضعها (كما يحدث مثلًا عندما يتحول شيء حاضر

إلى شيء ماض)، فإن المكان المجرب مليء أيضًا بالزمان المجرب، وبالعكس يتوزع الزمان المجرب على المكان المجرب، ولا يزول الماضي بمجيء الحاضر، بل يترك فيه آثاره؛ فالماضي يتغلغل في الحاضر. وهذا التغلغل مُطابق تمامًا لتغلغل الزمان في المكان. وهنا فقط يمكننا أن نفهم ما عرض من قبل في نظرية المعرفة، من أن الذات العارفة أو الوعي ليست إلا شيئًا واحدًا ضمن أشياء أخرى في عالم مشترك، وأن المحتويات النفسية (من إدراكات وصور وأوهام وتصورات) تنتمي في طريقة وجودها إلى العالم الفيزيائي الحقيقي، وهذا يعني — في ضوء الميتافيزيقا — أنها كلها خاضعة لظروف المكان-الزمان. وهكذا فإن الواقعية التي تتبدى بصورة غاشمة في نظرية المعرفة، تجد دعامتها وتفسيرها في المادية الميتافيزيقية.

وأخيرًا، فإن الوحدة الوثيقة بين البدني والذهني تبرر نتيجة أخرى موغلة في الطابع التأملي، يقصد منها القضاء على الفكرة الأساسية في نظرية الطفرة، أو على الأقل إضعافها كثيرًا؛ ذلك لأنَّ ألكسندر — رغبة منه في تأمل مختلف مجالات الوجود التجريبي من وجهة نظر واحدة — يتقدَّم بنوع من الصيغة الكلية التي تقوم على مثال وحدة الذهن بالجسم. هذه الصيغة التي لا تدَّعي لنفسها حقيقة تامة، بل تقدم على أنها فرض مفيد فحسب، تقول: إن الزمان في مجموعه وفي أجزائه يقف من المكان وأجزائه المناظرة في علاقة مشابهة لعلاقة الذهن بأساسه الجسمي، أو بالاختصار: إن الزمان هو ذهن المكان، والمكان جسم الزمان. وهكذا يفترض ألكسندر أن أصل الوجود بأكمله، وهو المكان-الزمان، يتضمَّن عنصرًا — هو الزمان — له بالنسبة إلى العنصر الآخر — أي المكان — وظيفة تشبه وظيفة الذهن بالنسبة إلى مقابله الجسمي. هذه الصيغة تنطبق على المستويات الأخرى للوجود. وهكذا فإن الصفة الطافرة في مستوى ما، تبدو على أنها ذهن هذا المُستوى، ويبدو المستوى ذاته على أنه الجوهر الجسمي الذي تنبثق منه الصورة الجديدة؛ غير أن الوجود المادي لا يعود في هذه الحالة ماديًّا فحسب، بالمعنى الذي توضع فيه المادة مقابل الذهن، بل إن المادة ذاتها تشمل عنصرًا يناظر الجسمي والنفسي معًا، ويكون مادية المادة، أيًّا كانت هذه، ورغم أن المادة لا تدب فيها الحياة بنفس المعنى الموجود لدى الكائن العضوي، فإنها مع ذلك تحوي عنصرًا يلعب فيها دورًا مماثلًا لذلك الذي تلعبه الحياة في التركيب العضوي أو الوعي في الشخصية الإنسانية. وهنا يرى ألكسندر نفسه مُضطرًّا إلى استخلاص النتيجة القائلة: إن هناك سلسلة من القرابة تسري في الكون بأسره، وأنه ليس ثمة وجود لا يُناظر وجوده — على نحو أو آخر — وجودنا نحن، الذي هو أعلى

وجود معروف لنا في نظام العالم. وإذن فليس ثمَّة شيء ميت أو جماد في الكون. وعلينا أن ننظر إلى المكان-الزمان ذاته على أنه حيٌّ على نحو ما. وهكذا ينتهي ألكسندر — آخر الأمر — إلى مذهب في شمول الحياة أو شمول النفس، يتعارض تمامًا مع الأساس التجريبي البحت الذي أعلن أنه بنى مذهبه الميتافيزيقي عليه، ورغم أن هذا التأمل بدوره يستلهم — كما هو واضح — أفكارًا مُتطلعة إلى الأمام؛ فمن الجليِّ أنه يسدد ضربة قاتلة إلى فكرة الطفرة؛ ذلك لأن الحدود بين المستويَين تختفي الآن إلى حدٍّ بعيد، فضلًا عن أن الفكرة المفيدة، التي تنظر إلى الطافر على أنه الجديد بصورة خلاقة، تفقد كل ما لها من أهمية.

وبفِكرة الذهن يصل نظام التطور الطافر إلى أعلى مستوى يُمكن أن تبلغه التجربة البشرية، ولكن يبقى بعد ذلك مجال آخر لا يرتبط مباشرةً بالحجج السابقة؛ وبالتالي يحتاج إلى بحث منفصل، هذا المجال — الذي ينشأ مباشرةً عن المجال الذهني — هو عالم القيم. وقد أطلق ألكسندر على القيم — مستخدمًا مصطلحًا لم يسبقه إليه أحد — اسم الكيفيات الثالثة للأشياء، وهو يقصد بها نفس المعنى الشائع؛ أي إنها هي الحق والخير والجمال، وأضدادها، ولقد رأينا من قبلُ أنه فصل الكيفيات الأولى والثانية تمامًا عن الذات العارفة، وردَّها إلى المجال الموضوعي؛ فهي تنتمي إلى الأشياء بغض النظر تمامًا عن كونها تدرك في وعي أم لا. وهذا أمر لا مفر منه في مذهب متطرف الموضوعية كمذهب ألكسندر، بل إن الكيفيات الثانية ذاتها لا تدين بوجودها للذهن ولا للحواس، وإنما تكمن ماديًّا في الموضوعات الخارجية؛ أي إنَّ اللون مثلًا حاضر إذا ما توافرت الشروط الفيزيائية اللازمة (كوجود الضوء)؛ غير أن هذا لا يُصدق على الكيفيات الثالثة أو القيم، فهنا يعترف ألكسندر صراحةً بأن علاقة القيم بالوعي الذي يدركها ضرورية لها؛ فالوردة حمراء سواء كنت أنا الذي أدركها أو غيري، ولا يختلف الأمر في شيء إن كان ثمة أعين تدركها أم لم يكن؛ غير أن القضية القائلة إن الوردة حمراء لا تكون «صحيحة» إلا إذا صرحت بها، أو صرح بها غيري، أو إذا نسبت الصفة «حمراء» إلى الوردة عن طريق ذات مدركة واحدة أو أكثر من واحدة. وإذن فلا بدَّ من تمييز واضح بين الحقيقة والواقعة؛ فالواقعة — بما هي كذلك — تقف بمعزل عن الحقيقة أو البطلان، وعن كل توقُّف على الذات. أما حقيقة الواقعة فلا تصح إلا بالنسبة إلى الذات التي تدركها. وعلى ذلك فالقيَم ليسَت صفات للأشياء، وإنما هي من خلق الذهن، وإن لم يكن هذا يعني أنها غير واقعية، فرغم أنه مُتوقفة على الذات المقومة، فإنها تمكن في الموضوعات التي توجد واقعيًّا على نحو

مستقل عن الذات، وهي صفات جديدة للواقع، وإن لم تكن كيفيات بالمعنى الصحيح. ولكن مجرَّد قيم تنشأ من اتصال الذهن بموضوعه واللون، الذي أدركه في تجربتي جميلًا، ينتمي بوصفه لونًا إلى الموضوع؛ غير أني أضيف جماله إليه بوصفه صفة جديدة، عندما يحدث ذلك الاتصال الذي يعطيني على أساسه لذة جمالية.

وإذن فالقيَم هي الكيفيات الوحيدة التي لا تُصْبَغ بالصبغة الموضوعية، من بين جميع الكيفيات الطافرة، ولا يقضي على ذاتيتها كون ألكسندر يجعلها متوقِّفة على الوعي الجماعي، لا الوعي الفردي؛ فالفرد العارف لا يُمكنه أن يملك الحقيقة لنفسه فقط، بل توجد الحقيقة فقط عندما يساهم أغلبية من الأفراد بطريقة جماعية في النسق الكامل للقضايا الصحيحة، بينما يعني الخطأ طرد الفرد المُخطئ من المجتمع العقلي، والفرد لا يدرك الحقيقة إلا من حيث هو ممثِّل للروح الاجتماعية. وهذا يصدق أيضًا — مع الفارق — على المجالات الأخرى للقيمة؛ فالاجتماعية إذن صفة أساسية لكل القيم، شأنها شأن الذاتية، ولو تأمَّلنا العلاقات المتبادلة بين كيفيات القيم الفردية، لكان من الواضح أنها مُتضمنة كلها في قيمة الحقيقة، من حيث إن موضوع هذه الأخيرة هي الواقع في كليته؛ فالحق يُمثل الواقع كله، والخير هو أعلى تكشف للموجود المتناهي المعروف لنا، والجمال يحتلُّ موقعًا وسطًا بين الاثنين، من حيث إن الروح الجمالية لا تساير الواقع، بنفس الطريقة التي تُسايره بها الروح النظرية، ولا تُشكل الواقع بالطريقة التي تشكله بها الروح الأخلاقية، وإنما تجمعهما سويًّا، وتقدم تصويرًا حرًّا للواقع، تجعل فيه الجمال صورة له.

ولقد كانت نظرية القيم عند ألكسندر أكثر تحررًا من قيود المذهب من معظم الأجزاء الأخرى في ميتافيزيقا ألكسندر. ومن جهة أخرى فإن المذهب يعود إلى اكتساب حقوقه كاملة في فكرة الألوهية. فهذه الفكرة تمثل خاتمة للمذهب الميتافيزيقي وجمعًا لأطرافه سويًّا أكثر مما تمثل معرفة لله أو تبصرًا به. وليست هذه الفكرة بحثًا فيما يكونه الله، بقدر ما هي بحث في المكانة والوظيفة المتبقية له في عالم مركَّب على هذا النحو، وإن أي شخص قرأ مؤلفات ألكسندر بإمعان ليكاد يستطيع أن يتصور رأيه في هذا الموضوع مقدَّمًا؛ ففي وسعنا استنباطه من نظرية التطور الطافر؛ ذلك لأن الذهن هو أعلى ما نعرفه حتى الآن من الكيفيات التجريبية التي ظهرت طفرة عن الوجود في مراحل دائمة الصعود. وعلى ذلك فليس ثمة سبب يدعو إلى افتراض أن تسلسل الكيفيات يستنفد عند حد الذهن؛ فعندما تتولد من قلب الزمان اللامتناهي، صور دائمة التجدُّد، وتظهر طفرة

كيفيات دائمة العلو، كالمادة من الجوهر الأصلي، والحياة من المادة، والذهن من الحياة، فإن التطور لا يقف عند هذا الحد، بل ستنشأ كيفيات جديدة تتجاوز مستوى الذهن، وسوف يمضي النزوع الكوني في التطور إلى مستوى للوجود أعلى من كل ما مر به من قبل. هذه الصفة الجديدة التي تظهر طفرة هي التي يسميها ألكسندر بالألوهية، وهي الصفة التي تتجاوز في العلو أعلى ما ظهر حتى الآن — أي الذهن — ولكن لما لم يكن في وسع المستوى الأدنى أن يدرك الأعلى بالمعنى الصحيح، فإننا نحن البشر نكون عاجزين عن التغلغُل في ماهية الله بوصفه حامل صفة الألوهية، وكل ما يُمكننا عمله هو أن نُصورها لأنفسنا من خلال تشبيهها بالتجربة المألوفة، وكأننا نحن أنفسنا آلهة.

هذه الاعتبارات تؤدِّي إلى النتائج الآتية؛ فالله يتميَّز بلا نهائيته من جميع الموجودات التجريبية التي هي مُتناهية محدودة؛ غير أن لا نهائية الله تجريبية، في مقابل اللانهائية الأولية (a priori) للمكان–الزمان، ومعنى ذلك أن الله لا يتمكن بعد من أن يحوز الألوهية على نحو كامل؛ لأنه لو كان كذلك لكان موجودًا مُتناهيًا يُمكن أن يحدث بعده تطور آخر، فطبيعة الله ليست طبيعية واقعية متحققة كاملة، وهو ليس مُستوى في الوجود انتهى فيه تطور ما، أو يمكن أن ينتهي فيه التطور على أي نحو، وإنما الله بوصفه موجودًا فعليًّا، ليس وجودًا متناهيًا، بل صيرورة أزلية، وهو ليس خاتمة مطاف ولكنه اندفاع أو نزوع، والله لم يَصِل بعد إلى تألُّهه، ولو كان قد وصل إليه لما عاد إلهًا، وهو لا يمكنه أبدًا أن يُحقق فكرة ذاته، وإنما يجد نفسه دائمًا سائرًا نحو هذه الفكرة؛ فهو — كما يقول ألكسندر — الإله الأمثل في مرحلة الجنين. وليس ثمة كيان لا متناهٍ فِعليٌّ تكون الألوهية صفة مميزة له، وإنما الله لا يعني إلا السعي الأزلي نحو الألوهية، الذي يملأ الكون بأسره ويتغلغل فيه ويُؤدي صعودًا إلى صور دائمة العلو. وإذن فالله هو المعنى الصحيح الغائي للعملية التطورية الصاعدة للعالم، والعالم في لا نهائيته مُثقَل بالألوهية، يسعى نحوها دوامًا، والتغير والحركة المتصلان للأشياء من خلال النزوع الإلهي، يسيران دائمًا إلى أعلى، نحو صور أرفع وأكثر امتلاءً وكمالًا؛ فالله هو النزوع الأزلي للعالم، الذي لا يقف أبدًا عند حد، وإنما يمضي بلا انقطاع إلى الأمام في طريق التطور الطافر.

ويُحاول ألكسندر الإجابة عن السؤال الخاص بكمون الله أو تعاليه عن طريق الصيغة الشاملة التي تنص على أن كل مستوى للوجود يقف من المستوى الذي يليه علوًّا في علاقة مشابهة لعلاقة الجسم بالنفس؛ فمن الممكن أن نميز بطريقة مجازية، في الطبيعة الإلهية بدورها، بين جسم وذهن. وفي هذه الحالة يكون تصور الله منطويًا على الكُمون والعلو

معًا؛ فالله كامن في العالم من حيث جسمه. ولكنه عالٍ عليه من حيث ذهنه أو ألوهيته؛ غير أن هذه الحجة لا تبدو متسقة مع رأي ألكسندر في المواضع الأخرى، وإنما تبدو أشبه بلعبة للأفكار؛ فاللاهوت عنده مُشبع تمامًا بمذهب شمول الألوهية، وتصور الله عنده متشابك في نسيج العالم إلى حدٍّ يجعل كل جهوده لإنقاذ علو الله وتبرير مذهب الألوهية العالية ضد مذهب شمول الألوهية تضيع عبثًا.

وهناك أخيرًا حُجة مُماثلة تسير في الاتجاه نفسه؛ فالله موصوفًا بهذه الصفات لا يمكن أن يكون هو الله الذي خلق الكون، وإنما هو ذاته من خلق هذا الكون؛ وبالتالي جزء من الكون فقط، لا كله، وتبعًا لهذا الرأي يكون الخالق الحقيقي للكون هو المكان-الزمان، أما الله فهو مثل كل موجود آخر، مجرَّد مخلوق للجوهر الأصلي، هو حقًّا أعلى ما ظهر حتى الآن، غير أنه مع ذلك مخلوق فحسب، ولو نظرنا إلى الله على أنه ذلك الموجود الذين تدين له كل الأشياء بوجودها، لكان علينا عندئذٍ أن نعكس ترتيب العالم وننظر إلى العِلة الأصلية للوجود في ضوء أعلى كيفية تجريبية له. وهكذا فإن تصور إله خلاق، إنما هو خليط مهجَّن بين مكان-زمان خلاق، وبين صفة التألُّه التي صنعت منه. وفضلًا عن ذلك فليس الله أزليًّا عاليًا على الزمان، وإنما هو كما قيل في فقرة أخرى، متولِّد عن الزمان، ويوجد في الزمان، ما دامت اللازمانية في رأي ألكسندر فكرة لا معنى لها، والأزلية ليسَت إلا عدم انقطاع التطور المندفع قدمًا.

ولسنا بحاجة إلى مُتابعة التفرُّعات الأخرى للاهوت عند ألكسندر، والمُشكلات المرتبطة به (كمُشكلة الشر والحرية والخلود ... إلخ)، لكي نُدرك أن جرأته التأملية قد أدت به إلى مسالك تَبعُد بنا كلَّ البُعد عن إدراك هذه المشكلات على حقيقتها، والواقع أنه لا يكاد يكون من المُمكن المضيُّ في عملية التصرف بالأفكار في سبيل تحقيق مصالح المذهب، أبعد ممَّا مضى بها هو في الجزء الأخير من ميتافيزيقاه، ورغم أنه بذل محاولة للتوفيق بين هذه التأمُّلات العقيمة وبين مُقتضيات الوعي الديني وأفكاره. فليس من شك في أنه عالج المشكلات معالجة قاسية، نتيجة لتحمُّسه المفرط من أجل المذهب، على نحو يترك في كثير من الأحيان انطباعًا أليمًا، ويخفق في بلوغ أية علاقة حية مع الموضوع، ومهما بلغ من إعجابنا وتقديرنا للصفات التأملية الرفيعة لهذا المذهب الشامل — أعني صفات الجرأة والشمول والإصرار — فلزام علينا أن نرفض مُحاولته استطلاع مجال هو بطبيعته غير قابل للاستطلاع، على أساس أنها محاولة غير سديدة. ولقد توقَّف سبنسر — الذي كان ألكسندر أعظم خليفة له في عصرنا هذا — أمام المطلق بخشوع وتبجيل صامت، ومثل

هذا الموقف يبدو في نظرنا أقرب إلى الأمانة والتقوى والشرف من الاندفاع الأهوج الذي حاول به ألكسندر أن يتغلب على هذه المشكلة.

(٥) كونوي لويد مورجان Conway Lloyd Morgan (١٨٥٢–١٩٣٦م)

تعلم في مدرسة المعادن الملَكية بلندن، وفيها درس شئون التعدين وإدارة الأعمال، ثم درس علم الحياة على هكسلي، واشتغل بعد ذلك محاضرًا لمدة خمس سنوات (من ١٨٧٨م إلى ١٨٨٣م) في إحدى كليات جنوب أفريقيا، واشتغل منذ ١٨٨٤م أستاذًا لعلم الحيوان والجيولوجيا في «الكلية الجامعية» (يونيفرستي كوليدج) ببرستول، ومن عام ١٨٨٧م إلى ١٩٠٩م عميدًا للكلية، وبعد ذلك وكيلًا لجامعة برستول.

مؤلفاته: «الحياة الحيوانية والذكاء (أو الحياة الحيوانية والذكاء الحيواني) Animal Life and Intelligence» ١٨٩٠م، «مدخل إلى علم النفس المقارن Intr. to Comparative Psych.» ١٨٩٤م، «علم النفس للمُعلمين Psych. for Teachers» ١٨٩٥م، العادة والغريزة Habit and Instinct ١٨٩٦م (ترجم إلى الألمانية في ١٩٠٩م)، «تفسير الطبيعة The Interpretation of Nature» ١٩٠٥م، «السلوك الحيواني Animal Behaviour» ١٩٠٨م، «الغريزة والتجربة Instinct and Experience» ١٩١٢م (ترجم إلى الألمانية في ١٩١٣م)، «فلسفة العلم عند هربرت سبنسر Harbert Spencer: Phil. of Science» ١٩١٣م، «التطور الطافر Emergent Evolution» ١٩٢٣م (المجلد الأول من محاضرات جيفورد)، «فلسفة في التطور A Phil. of Evolution» (مقال في كتاب «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، نشَره مويرهيد، المجموعة الأولى، ١٩٢٤م)، «الحياة والذهن والروح Life, Mind and Spirit» ١٩٢٦م (المجلد الثاني من محاضرات جيفورد)، «الذهن في مفترق الطرق Mind at the Crossways» ١٩٢٩م، «الذهن الحيواني The Animal Mind» ١٩٣٠م، طفرة التجديد The Emergence of Novelty ١٩٣٣م.

ترتبط الأعمال الفلسفية للويد مورجان أوثق الارتباط بأعمال ألكسندر، عن طريق فكرة التطور الطافر؛ فالعلاقة بين الاثنين هي بحق علاقة اشتراك في التفلسف؛ أي تقارب في الفكر مماثل لذلك الذي نجده بين برادلي وبوزانكيت، وهويتهد ورسل، وجيمس وشيلر، ولم يكن أي منهما تلميذًا للآخر، بل كان كلاهما أستاذًا، يكمل في عمله الآخر ويساعده ويدفعه قدمًا. ونظرًا إلى التشابك الوثيق بين أفكارهما، وإلى التأثير المتبادل الدائم لها، فليس من السهل وضع خطٍّ فاصل يُحدد بدقة نصيبهما في النتيجة التي وصلا إليها؛

فالخيوط تنتقل بينهما أمامًا وخلفًا، وتُنسَج في كلٍّ ينتمي إليهما معًا؛ ومع ذلك فهناك فوارق هامة لها دلالتها، يتمثل فيها اختلافهما في الأصل وميولهما الشخصية والنقاط التي اهتما بها اهتمامًا خاصًّا؛ فقد نشأ ألكسندر في بيئة فلسفية خالصة تقريبًا، ولم يكن له إلا اتصال ضئيل بالعلوم الوضعية. ومن هنا كانت جرأة التحليقات الميتافيزيقية التي قام بها في مجال النظر الخالص الذي لا تجد منه دراسات دقيقة. أما مورجان فهو عالم متخصِّص بالمعنى الصحيح، شُغل بعدة ميادين دراسية عِلمية متخصِّصة، وقدم في بعضها مساهمات أصيلة، قبل أن يطلق العنان لمزاجه الفلسفي الذي تكوَّن في وقتٍ مُبكر، فإلى جانب تعليمه الذي كان المفروض أن يصبح بفضله مهندسًا، والذي لم يتابعه حتى النهاية، وإلى جانب دراسته الدقيقة لعلم الحياة على هكسلي، نجد أن عمله المهني قد حتَّم عليه التبحر في موضوعات متباينة كالفيزياء والأدب الإنجليزي والتاريخ الدستوري والجيولوجيا وعلم الحيوان، وفيما بعدُ تفرَّغ لأبحاث علم النفس، فأسفر ذلك عن كتابات متعددة أدَّت إلى إعطاء فروع مختلفة لذلك العلم قوة دافعة وتقدمًا غير قليل. ولقد أدَّت أبحاث مورجان في علم النفس الحيواني خاصة — وهي الأبحاث التي دعمتها تجارب دقيقة — إلى تقدُّم فتَح عهدًا جديدًا في ذلك العلم؛ فمنها تلقت الحركة السلوكية — كما اعترف مؤسسها واطسون صراحةً — قوتها الدافعة الحاسمة، وإليه ترجع كل الأبحاث المماثلة التي قامت بها المدرسة الأمريكية، والتي تسير في نفس الطريق الذي رسمه هو؛ غير أننا لا نستطيع المضيَّ أبعد من ذلك في وصف الجانب المتخصص من أعمال مورجان في هذا الميدان وغيره، رغم ارتباطه الوثيق بتفكيره الفلسفي، ومع أن هذا الجانب المتخصص لم يؤدِّ إلى تضييق مباشر لنطاق مواهبه التأملية، فإنه أدَّى إلى كبح جماحها، وحَماه من التعميم المتسرع؛ فالحرص النَّقدي والإمعان الدقيق للفكر، الذي نفتقده في كثير من الأحيان عند ألكسندر، يُميز كل خطوة قام بها مورجان فيما وراء حدود العلم الدقيق في ميدان النظر الفلسفي؛ وعلى هذا النحو لم يَصِل إلى مركب شامل لأفكاره، باستثناء بعض الخطوات المؤقتة الأولى، إلا في وقتٍ متأخر من حياته، فبعدَ إعدادٍ ونضوج باطنٍ طويل الأمد، تحقَّق ذلك بنشر محاضرات جيفورد التي ألَّفها في عامَي ١٩٢٢م و١٩٢٣م، والتي تحوي فلسفته في صيغتها النهائية وعرضها المذهبي الأخير. وكما هي الحال عند ألكسندر، فإن هذا الكتاب، وكذلك ما أحدثه من تأثير، ينتميان أساسًا إلى فترة ما بعد الحرب الأولى، رغم أن النشاط التأليفي للمُفكرين قد بدأ منذ القرن التاسع عشر.

وسوف أُقدم فيما يلي عرضًا عامًّا لمذهب مورجان الفلسفي الناضج كما عرضه في كتب ما بعد الحرب الأولى، وسأبرز بوجهٍ خاصٍّ تلك النقاط التي تختلف أساسًا عن الاتجاهات الفكرية المناظرة عند ألكسندر.

فمِن المُهم أولًا أن نلاحظ أن المذهب الطبيعي الميتافيزيقي، الذي يدين في حالة ألكسندر بالفضل الأكبر لسبنسر، وفي حالة مورجان لهكسلي، يرتبط بنظرية في المعرفة مختلفة كل الاختلاف، يتخذ منها أساسًا له؛ فعلى حين أن نظرية المعرفة عند ألكسندر تسير في طريق الواقعية الجديدة، فإن مورجان — الذي كان أقوى تأثرًا بالتراث الإنجليزي — يرجع القهقرى إلى مبادئ قومية أسبق؛ أي إلى مذهب الظواهر Phenomenalism عند باركلي وهيوم. ولكن رغم أن نظريتَه تتَّفق في أساسها مع موقف هيوم، فإنه يُعبر عنها بصورة أكثر تنوعًا بكثير وأوضح معالم من الصورة التي عبر بها مُفكِّرو القرن الثامن عشر عن نظرياتهم، ويمكن القول: إن مورجان قد كوَّن مُصطلحًا فلسفيًّا دقيقًا ومحددًا إلى أقصى حد، وإنه استخدمه بمهارة كبرى، وأدخل عدة مصطلحات جديدة رائعة، أتاحت له التعبير عن آرائه بصورة عظيمة الدقة حافلة بالمعاني، فكان في ذلك مُلبيًا لمطالب العلم الدقيق الذي تغلغل في مذهبه بأسره ومقتديًا بتراثه.

وهو يرفض بوجهٍ خاصٍّ إلغاء الواقعيين الجدد للتمييز بين موضوع المعرفة وبين الشيء الفيزيائي الواقعي،[٥٧] فهو يؤكِّد مع هيوم أن كل ما يمكن أن يعرف مُتضمن في ذلك النطاق الضيق الذي نُسميه وعينا. فنحن في موقف المعرفة نقتصر على عالم الظواهر المعطاة، ولا نعلم شيئًا عن عالم خارجي للأشياء. صحيح أننا نستطيع أن نقول بوجود هذا العالم على أساس أنه تسليم افتراضي. ولكن لا يُمكن الإتيان ببرهان دقيق على هذا الوجود؛ فالواقعية الجديدة ترى أن الشيء، بقدر ما يكون موضوعًا معروفًا، هو ذاته الشيء الذي يقف خارج علاقة المعرفة هذه، ويوجد بذاته تمامًا؛ فهو — كما يقول ألكسندر — ماثل فحسب للذات العارفة، أو في معية معها. وهذا المثول أو المعية لا يؤثران أدنى تأثير في طابعه الخارجي أو تركيبه الباطن، أما في مذهب الظواهر (Phenomenalism) عند مورجان، فينبغي أن نفهم كلمة الموضوع على أنها تعني — على حدِّ تعبير مورجان — كل ما يزيد على الموضوع الفيزيائي، نتيجة لواقعة دخوله في فعل المعرفة الذي تقوم به

[٥٧] ينبغي — إذا شئنا الدقة — أن نقول إنَّ هذا ليس موضع هذه النقطة التفصيلية عند مورجان، ولكن ارتباطها الوثيق بنظرية ألكسندر يشير — على ما يبدو — إلى وجوب الكلام عنها عند هذه النقطة.

الذات. إن الذهن هو الذي يضيف هذه الزيادة؛ وبالتالي فلا شيء من مشاعرنا وإدراكاتنا وتمثلاتنا … إلخ ينتمي إلى الموضوع الفيزيائي بما هو كذلك، وهي إذن ليسَت واقعية فيزيائيًّا من حيث طريقتها في الوجود، وإنما هي تنتمي إلى مجال الظواهر النفسية؛ فالذهن إذن ليس مجرد ملاحظ يتأمَّل الأشياء كما هي في ذاتها، وإنما هو يتعاون في تشكيل العالم الموضوعي بحيث يُصبح على ما هو عليه، والموضوع تركيب ساهم الذهن بنصيب بارز في تكوينه، وإلى هذا المدى يظل مورجان على اتِّفاق صريح مع المثالية؛ فمن الواجب إذن أن نميز في عملية المعرفة تمييزًا أساسيًّا بين الشيء الموضوعي الذي هو تركيب مؤلَّف من تحديدات نفسية، وبين ما تسقط عليه هذه التحديدات؛ أي الشيء اللانفسي، الذي يسلم به فحسب، أو يفترض دون برهان، والذي يوجد قائمًا بذاته، مُستقلًّا تمامًا عن أي شيء نضيفه عليه، والذي يمثل مجرَّد هيكل لما تكسوه المعرفة لحمًا ودمًا؛ فالمعرفة عملية تركيبية قوامها ورود الشيء فيزيائيًّا، وعلاقة الإسقاط النفسي على الموضوع، فضلًا عن نظام عظيم التعقيد من العمليات التي تتوسَّط بين هذه وتلك. وفي فقرة أخرى يوضح مورجان عملية المعرفة عن طريق ضرب مثل بسهمٍ يكمن طرفه الذي يحمل الريش في شخص (الذات) ويتَّجه طرفه المدبب إلى شيء (الموضوع)؛ فالموضوع مركز تتلاقى فيه رءوس أسهم متعدِّدة، والأسهم هي إشارات الذات إلى الموضوع، والموضوع هو الشيء الذي تشير إليه الذات. وهناك ثلاثة أنواع من هذه الإشارة: الحسية والإدراكية والانعكاسية أو الفكرية، فتجربتنا المعتادة تتغلغل فيها إشارات فكرية؛ غير أنَّ هذه ترتكز على الإشارات الإدراكية، والأخيرة على الحسية، وعن طريق الإشارات الفكرية (أي فاعلية الذهن)، يطرأ تغيُّر كبير على العالم المعطى لنا مباشرةً في الإحساس والإدراك، وينزع عنه طابعه الأصلي. ونحن في التفكير العِلمي نستخدم أساسًا أسهمًا فكرية، على حين تكاد جعبة الأطفال والحيوانات تقتصر على النوعين الآخَرين من الأسهم، وتنغرز أطراف الأسهم من كل نوع فيما نسميه بالعالم الخارجي؛ غير أن هذا العالم، بقدر ما يُصيبه سهم أو تشير إليه ذات، هو عالم نفسي. وليس معنى هذا أنه لم يكن يوجد عالم فيزيائي في الطبيعة قبل أن يظهر موجود عارف، بل يعني فقط أن المجال الفيزيائي لم يدخل دائرة التجارب إلا في اللحظة التي أمكن فيها القيام بمثل هذه الإشارات. فكل شيء يدخل في دائرة من العلاقات — كالأشكال والألوان والأصوات والقيَم والأفكار وكل شيء آخر — له طبيعة ذهنية أو روحية، أما الفيزيائي أو المادي، فيظل خارج هذه الدائرة، ولا يُمكن أن يعرف بما هو كذلك، وإنما «يُسلَّم به» في وجوده أو يُعتقد بوجوده.

على أن النظرية الظاهرية في المعرفة عند مورجان — شأنها شأن النظرية الواقعية عند ألكسندر — لم تكن إلا جزءًا من مذهب الميتافيزيقا الطبيعية naturalistic، هذا المذهب في صورته المركبة هو مذهب التطور الطافر emergent evolutionism بمعنى أشمل مما نجده حتى عند ألكسندر ذاته، فمورجان لم يقتصر على استغلال فكرة النمو بالطفرة استغلالًا نظريًّا تأمُّليًّا، بل إنه وضع لها أساسًا علميًّا قوامه حشد كبير من المواد التجريبية، ونظمها تنظيمًا منهجيًّا تامًّا؛ فالفكرة التي كانت عند ألكسندر فرضًا تأمليًّا هي عند مورجان برهان دقيق على أساس وقائع تجريبية، وإلى مورجان يرجع الفضل في تحرير هذه الفكرة المفيدة من أغلال ميل ألكسندر المفرط إلى بناء مذهب مُتكامل، وجعلها تقف على قدميها، وإن لم يخلُ الأمر من ربطها بعلاقات جديدة أو تحميلها عبء مذهب من نوع آخر.

ومن المؤكَّد أن هذه الفكرة — في جوهرها — غير جديدة، وإنما الجديد هو النطاق الفلسفي الذي جعله لها ألكسندر ومورجان. وقد أشار المفكِّران معًا إلى مبتدع لفظ «الطافر emergent»، وهو ج. هـ. ليويس G. H. Lewes، الذي استخدم هذا اللفظ لأول مرة في كتابه «مشكلات الحياة والزمن» (١٨٧٥م) (انظر [الباب الأول: المدارس الفكرية المتقدمة – الفصل الثالث: المدرسة التطورية الطبيعية]). وقد عرض جون استورت مل فكرة مُماثلة في كتابه «المنطق»، الذي ظهر قبل ذلك، وإن يكن قد أطلق عليها تسمية مخالفة، وأخيرًا نجدها عند فنت W. Wundt وورد J. Ward وكثير غيرهم. ولكن فكرة التطور الخلاق عند برجسون هي التي أذاعت نظرية التجدُّد وجعلتها تشقُّ طريقها إلى إنجلترا، حيث أصبح ألكسندر ومورجان أشهر دعاتها،[٥٨] بناءً على ردِّ فعلٍ مماثل من جانبهما ضد نظرية التطور الآلي؛ فالتطور الطافر هو تفرُّع جديد هام — إنجليزي على التخصيص — لمذهب التطور الخلاق عند برجسون.

يبدأ تصور مورجان لهذا المذهب من الفكرة القائلة: إنَّ التقدم في نمو أي كائن لا يحدث في سير متَّصل مطرد إلى الأمام، بل يحدث في مراحل أو قفزات، بحيث إن هناك نقط تحول حاسمة يسرع فيها النمو إلى الأمام وتظهر فيها صفات وارتباطات جديدة، لا

[٥٨] وللنظرية اليوم مُمثِّلون في أشد المعسكرات تباينًا، من مثاليِّين وواقعيين وبرجماتيين، مثل شيلر وبرود وولدن كار وهبهوس وماكدوجال وسمطس، وفي أمريكا، سلارز Sellars وديوي، وسبولدنج Spaulding وبريتمان Brightman وغيرهم.

يُمكن الاستدلال على وجودها من المجرى السابق للأشياء، هذا التقدم عن طريق مراحل، أو الظهور المفاجئ لصفات جديدة، عن طريق قفزات، هو الذي يُسميه بالتطور الطافر، وماهية الطفرة إنما تكون في عدم إمكان استباق صفاتها من المرحلة التي ظهرت منها، وعدم إمكان إدراك أسباب عاملة كانت موجودة قبل ظهورها، وتستطيع أن تنقلها إلى حيز الوجود. ومن الجائز — إذا نظرنا إليها من خلال المراحل التالية — أن نستطيع إيجاد تفسير علمي لها، ووصفها وتفسيرها بدقة إلى حد ما. أما لماذا طفر الطافر فهذا ما لا نستطيع تفسيره، حتى ولا في المرحلة الأعلى. وعلينا أن نكتفي بقبول هذه الطفرة على أنها حقيقة واقعة، متَّخذين ذلك الموقف اللاأدري النزيه الذي يلائم البحث العلمي.

ونستطيع أيضًا أن نقول: إنَّ الطافر لا ينتج عن عوامل التطور القائمة؛ لذلك يضع مورجان، مقابل لفظ «الطافر»، لفظ «الناتج resultant» كما فعل «ليويس» من قبل، ويحدِّد العلاقة بين الاثنين على النحو الآتي؛ فعن طريق النواتج يوجد اتصال في تقدم النمو، وعن طريق الطفرة يُوجد تقدم في الاتصال. وعلى حين أن الطافر لا يُمكن التنبُّؤ به من قبل، فإن الناتج يمكن أن يُحدَّد ويُحسَب مقدمًا بدقة، ويتحقَّق التطور في عمليات ناتجة وطافرة معًا؛ غير أنه لا يتحقَّق في الأولى وحدها قطعًا. فليست الحياة العضوية شيئًا كان من قبل كامنًا في المرحلة غير العُضوية، ولم يكن يحتاج إلا إلى الخروج من مكمنِه والكشف عما فيه، وإنما هي شيء جديد من حيث المبدأ، يظهر فجأةً دون أي سبب ظاهر لحدوثه. وعلى ذلك فإن نظرية مورجان إنما هي احتجاج قوي متَّصل على النظرة الآلية القديمة للتطور، التي كانت تقنع بتفسير العمليات التطورية بوصفها نواتج. وكانت تظنُّ نفسها قادرة على أن تحسب مقدمًا مجرى الحوادث بأكمله، ابتداءً من أدنى المراحل، عن طريق الجمع الجبري بين العناصر أو المكوِّنات؛ ومع ذلك فقد أوضح أن نظرية الطفرة التي وضعها محل التفسير الآلي، ليست مجرَّد تأمُّل نظري، وإنما هي نظرية علمية دقيقة، يُمكن التحقُّق منها بوقائع في التجربة، وهي كما يقول نظرية طبيعية تمامًا، لا تحتاج إلى مبدأ للتفسير لا يمكن استخلاصه من مجرى التطور ذاته على أساس الواقع المحض؛ ولهذا السبب لم يكن في وسعه أن يقبل المذهب الحيوي vitalism، ما دام هذا المذهب يقوم على أفكار تقحم في نظام الطبيعة من الخارج، ولا يُمكن إثباتها من الطبيعة ذاتها، ففي رأيه أن أفكارًا مثل «الدفعة الحيوية élan vital» عند برجسون، أو الكمال (الإنتلخيا) عند دريش، أو الكيان النفسي psychie enity عند ماكدوجال، لا تتمشَّى مع التفكير العلمي؛ وبالتالي ينبغي رفضها.

غير أن مورجان ذاته قد اخترق حاجز الطبيعة الدقيقة، أو الموقف العلمي الصارم الذي اتخذه هو نفسه، ووسعه ومضى به قدمًا بفضل طريقة خاصة في البحث يعتقد أن المنهج السالف الذكر لا يستبعدها، وأنها لا تتنافى معه، تلك هي الطريقة الفلسفية أو الميتافيزيقية، ولا تكاد هذه الطريقة تظهر في كتبه الأولى، التي يظل فيها مورجان يتحدَّث عن «الضباب الأزرق للميتافيزيقا»، وإنما خطرت بذهنِه هذه الطريقة في وقتٍ متأخِّر جدًّا، عندما انتخب لإلقاء محاضرات جيفورد، وكان عليه أن يستجمع خيوط تفكيره بأسرها، وإن كان من الواجب أن نعترف بأن بعض بوادر النظر الفلسفي قد ظهرت في وقتٍ سابق على ذلك. وفضلًا عن ذلك فإن المذهب الطبيعي عند مورجان يتحرَّر من أغلاله اللاأدرية ويغدو تأمليًّا. ولكن بطريقة تختلف عن طريقة ألكسندر؛ ففي حالة هذا الأخير نجد أنفسنا منذ البداية إزاء ميتافيزيقا طبيعية النزعة؛ أي مركب ناشئ عن نظرة طبيعية إلى العالم. أما في حالة مورجان فلدينا نزعة طبيعية عِلمية فرض عليها التأمُّل الميتافيزيقي وكأنه طابق ثانٍ، فهنا يواجه كل من المجالَين الآخر منعزلًا، ولا يقوم بينهما جسر يؤدِّي من الواحد إلى الآخر، فلنعطِ للعلم ما للعلم، وللميتافيزيقا ما للميتافيزيقا. ولكن لنحذر الخلط بينهما حتى لا يُصاب كلاهما بالضرر. وهكذا فإن مذهب ألكسندر قد صُبَّ في قالبٍ واحد، وجمعت بين أطرافه وجهة نظر واحدة، على حين أننا نجد عند مورجان انقسامًا إلى جزأين مُتميزين بوضوح: أحدهما تركيب أساسي substructure والآخر تركيب علوي superstructure.

وينشأ التركيب العلوي عن التركيب الأساسي على النحو الآتي: ففي وسعنا أن نفسر ظهور حادث من وجهتي نظر متميزتَين؛ الأولى من خلال المجرى الطبيعي للأشياء ذاتها؛ أي من خلال نظام الطبيعة الذي بدأ منه، دون أن نسأل عن السبب الذي ولده. وهذه هي وجهة نظر التطور الطبيعي، ومبدؤها المنهجي هو مبدأ البحث العِلمي؛ غير أن في وسعنا أن نستفسر عن هذا السبب، أو الفاعل الذي يَدين له الحادث بوجوده؛ أي إنَّ ننظر إلى الحادث من وجهة نظر الفاعلية التي ولدته، سواء أكانت بشرية أم إلهية أم غيرها. وهكذا تكون هناك طريقتان للبحث أو مبدآن للتفسير مختلفان تمامًا، يُميز بينهما مورجان على أساس أن أحدهما هو العلمي أو الطبيعي، والثاني هو الدرامي dramatic أو فوق الطبيعي، والتفسير الطبيعي لا يستبعد الدرامي، بل يُمكننا أن نقبلهما معًا دون تناقض، وأن نتابعهما بالتفصيل كلا مُستقلًّا عن الآخر.

وفي مجال فكري يختلف عن السابق إلى حدٍّ ما، يتَّضح لنا أن ما يُسميه مورجان هنا بالتفسير الدرامي، إنما هو التفسير الفلسفي للكون بالمعنى الصحيح؛ فعلى عاتق

الفلسفة تقع مهمة تحديد معالم خطة بناءة للعالم، وهي خطة تحتاج إلى أعلى تفكير انعكاسي يشتمل في ذاته على النتائج التي حقَّقتها وجهة النظر العلمية. ولكنه يؤدي بنا إلى تجاوزها، دون أن يتعارض مع العلم، ويعرض تلك السمات المكونة للواقع، التي لا يستطيع التفكير العلمي فهمها، نظرًا إلى نقص هذا التفكير؛ ففي الفلسفة البناءة لا تستباح الفروض التأملية فحسب، بل تغدو ضرورة لا غناء عنها، ويُبْنَى مذهب مورجان على ثلاثة فروض أو مسلَّمات مباحة كهذه؛ أولها هو ذلك الذي صادفناه عند بحثنا في نظرية المعرفة، وهو افتراض عالم فيزيائي غير ذهني، عالم أشياء أو حوادث، يوجد بنفسه ولا يتوقَّف على إدراك وعي له أو تفكيره فيه، ونستطيع أن نعدَّ هذا العالم نظامًا من علاقات المكان-الزمان رباعي الأبعاد يسير على مستوى طبيعي، وتتطور مراحله المتعدِّدة في سلم صاعد تبعًا لقانون التطور الطافر، وتشمل السلسلة الفيزيائية للمراحل: الإلكترونات والذرات والجزيئات والبلورات والخلايا العضوية والكائنات العضوية ... إلخ.

أما الفرض الثاني فنستطيع تسميته بفرض التضايف، وهو ينصُّ على أنه لا توجد حوادث فيزيائية لا تكون أيضًا نفسية، ولا حوادث نفسية لا تكون مصحوبة — على نحو ما — بحوادث فيزيائية. فهناك تضايُف كامل بين العالم النفسي والعالم المادي، ولا وجود لأحدهما مستقلًّا عن الآخر، كما أن أحدهما لا ينفصل عن الآخر في الزمان ولا في المكان، فبين الاثنَين علاقة تلازُم أي معية دائمة أو إشارة متبادَلة. وهكذا فبينما يكون من الممكن تمييز العمليات الفيزيائية والعمليات النفسية بعضهما عن البعض، فإن الفصل بين النوعين غير ممكن. وليس ثمة عالم فيزيائي فحسب أو نفسي فحسب؛ وبالتالي ليس ثمة عالمان، وإنما عالم واحد يكون له — إذا ما نظر إليه من أعلاه إلى أدناه — طابع نفسي فيزيائي، وصحيح أن هذا الفرض لا يُمكن تحقيقه بدقَّة عن طريق وقائع. ولكن يكفينا على الأقل أن هذه الوقائع لا تُكذبه، ويستتبع ذلك، بالنسبة إلى النظرية التطورية، النتيجة القائلة إن الفيزيائي والنفسي حاضران معًا في جميع المراحل، وإنه لا النفسي يظهر فجأة في مرحلة محدَّدة من مراحل التطور، ولا الفيزيائي يكون غائبًا تمامًا في أية مرحلة، حتى العليا، ولا هذا يُمكن أن يستدلَّ عليه من ذاك. وعلى ذلك فهما لا ينتميان إلى الصفات الطافرة، بل هما خاصتان شاملتان، أساسيتان، تحددان كل الأشياء والحوادث، ولسنا بحاجة إلى تأكيد الفارق بين هذه النظرية وبين نظرية ألكسندر؛ فهذا الفارق واضح بذاته. ولكن كيف يتسنى التوفيق بينه وبين نظرية التطور الطافر التي ميَّزت فيها ثلاث مراحل رئيسية للتطور، المادة والحياة والذهن؟ أيُمكننا التحدُّث عن المادة والذهن بأي

معنى مكتمل، إذا كانا يفسران تارةً على أنهما مراحل في التطور، وتارةً أخرى على أنهما صفتان شاملتان لكل وجود وحادث؟ من الواضح أن فرض التضايف ونظرية الطفرة — وبالتالي الفلسفة والعلم أيضًا — قد دب بينهما تعارض شديد لا يستطيع مورجان — بكل ما توافَر لتفكيره من الموارد — أن يوفق بين طرفيه؛ فالتركيب العُلوي والتركيب الأساسي ليسا متفقين، والتجربة تأبى الانقياد للنظر التأملي.

أما الفرض الثالث، الذي عرضنا له من قبل، والذي هو فرض لا غناء عنه في الخطة الشاملة للعالم؛ فهو القائل بوجود قوة أو نشاط فعال، يكمن من وراء كل ما يحدث، ويكون هو عِلة الأشياء جميعًا وقوتها الدافعة، هذا الفرض ينشأ عن السؤال عن العلة الأولى للوجود وتركيبها، وهو سؤال لن تستطيع أية فلسفية جدية أن تتهرَّب منه أبدًا، على أن الباحث المتخصِّص، كالفيزيائي أو الفسيولوجي أو عالم النفس، ليس بحاجة إلى اتخاذ أي قرار بشأن هذه المسألة وإنما هو يقف موقف اللاأدرية. فلا ينفي العِلة الأصلية ولا يُثبتها؛ غير أن هذا السؤال يلح على الميتافيزيقي طالبًا منه جوابًا، ويجيب مورجان بقوله: إن عملية التطوُّر بأسرِها تشير إلى فاعل إلهي، وتكشف عن غرض إلهي شامل للكون؛ فالتفكير البنَّاء يفترض مقدمًا تصور فاعلية أو مبدأ علي، وهو تصور ليس ضروريًّا بالنسبة إلى الموقف العِلمي الطبيعي، بل هو بالفعل محرج فيه. ومن الواجب أن تفهم هذه الفاعلية العلية بمعنى عام تمامًا، على أنها فاعلية تتبدَّى في جميع الأفعال والأحداث الخاصة؛ فهي حاضرة في كل شيء، مُتبدية في كل من الصور الظاهرية phenomenal التي يتَّخذها مجرى التطور، ومصدر هذه العملية كلها هو النشاط الخلاق لله؛ فالله — تبعًا لذلك — ليس الطرف الذي ينتهي عنده التفسير التطوري التكوني (genetic)، وإنما هو الطرف الذي يبدأ منه التفسير الدرامي، والله هو الجوهر الرُّوحي الشامل، الذي يمكننا أيضًا أن ننظر إليه على أنه شخصية فهو إذن ليس الصفة التي تحتلُّ قمة الهرم التطوري كما هي الحال في مذهب ألكسندر. ولكنه هو القوة الفعَّالة التي لا تعد جميع الصفات الطافرة من أدناها إلى أعلاها، إلا تعبيرًا عنها وتكشفًا لها، ويتحدَّث مورجان في فقرة وحيدة عن هذه القوة على أنها «اللوجوس logos»، وبذلك يقرب كثيرًا بين نظريته وبين المذهب الأفلاطوني، وهو في سياق آخر يزداد اقترابًا من فكرة ألكسندر، حين يتحدث عن مرحلة الألوهية التي تفوق جميع المراحل الأخرى ثراءً وامتلاءً، ويميزها من الله ذاته الذي يعلو — بوصفه أرفع المثل العليا — حتى على هذه المرحلة ذاتها، وبذلك يختم خطة التطور من أعلاها.

وهكذا تتشابك أيدي المذهب الطبيعي ومذهب الألوهية في حلف واحد، ويتضح لنا أن نفس ترتيب الوقائع، الذي يُمكننا أن نفسره بدقة وفقًا للمذهب الطبيعي، يمدنا أيضًا بمثل للغرضية الإلهية الكونية، ويكتمل التفسير الطبيعي بتفسيرٍ روحي؛ ومع ذلك فليس هناك مجالان للواقع، وإنما هناك عالم وجود واحد، هو طبيعي وروحي معًا، ويُبنى على وحدة جوهرية أخيرة، ومعنى جهر مورجان بإيمانه التوحيدي أن هناك تقدمًا في التطور الكوني، وأن هذا يعادل في النهاية، القول: إن الله هو الكل في الكل، وإن يكن ذلك تبعًا لطرق ودرجات مختلفة في التكشُّف. فليس ثمَّة شك في أن تصور مورجان لله يفترض مقدمًا قدرًا من الإيمان أعظم مما نجده لدى ألكسندر، رغم أن عرضه للفكرة كان أقل اتساقًا، وأضعف ارتباطًا بالإطار العام لمذهبه.

وإن رحلة مورجان في عالم الميتافيزيقا، كما يُمكننا أن نُسمي نظرية المسلمات أو الفروض عنده، لتدلَّ على أن العلم الدقيق، أو التفلسف الطبيعي التجريبي الذي ينبثق عنه، لم يعد يقنع اليوم بالتخلي عن محاولة إيجاد حل للمشكلات التي تنطوي على وضع صورة عامة للعالم، فالتواضُع اللاأدري — على أية حال — لم يَعُد هو المزاج الشائع. وقد كان للرياح الصافية التي اكتسحت البلاد مع الحركة المثالية تأثيرها حتى في تلك المدارس الفِكرية التي ورثت كراهية الميتافيزيقا جيلًا عن جيل، وفقًا لتراث قديم متأصِّل. وهكذا فإن محاولة مورجان التأملية، شأنها شأن محاولة ألكسندر، التي كانت الأولى أقل أهمية منها بكثير من الوجهة الفلسفية، وتبدو لنا دليلًا واضحًا على أن الرُّوح الفلسفية تقوم مرة أخرى بتحليق جريء في نفس المجال الذي كانت فيه قبل ذلك تكتفي بأن تهتف في تواضع: هذا ما لا نعلمه! أو هذا ما لن نعلمه!

(٦) تشارلي دنبار برود Charlie Dunbar Broad (وُلد في ١٨٨٧م)

كان طالبًا في «ترينتي كوليدج» بكمبردج، ثم زميلًا في نفس الكلية، وعُيِّنَ بعد ذلك محاضرًا بجامعة سانت أندروز، ثم أستاذًا للفلسفة في بريستول، وبعد ذلك عاد إلى كيمبردج محاضرًا للفلسفة في «ترينتي كوليدج»، وهو منذ عام ١٩٣٥م أستاذ للفلسفة الأخلاقية بالجامعة.

مؤلفاته: «الإدراك الحسي، والفيزياء، والواقع Perception; Physics and Reality» ١٩١٤م، «التفكير العلمي Scientific Thought» ١٩٢٣م، «الفلسفة النقدية والفلسفة النظرية التأملية Critical and Speculative Phil.»، ١٩٢٤م (مقال في «الفلسفة

الإنجليزية المعاصرة»، نشره مويرهيد، المجموعة الأولى)، «الذهن وموقعه في الطبيعة Mind and Its Place in Nature»، ١٩٢٥م (الطبعة الثانية، ١٩٢٩م)، «خمسة أنماط للنظرية الأخلاقية Five Types of Ethical Theory»، المجلد الأول، ١٩٣٣م، المجلد الثاني، ١٩٣٨م، «الحتمية، واللاحتمية، ومذهب حرية الإرادية Determinism, Indeterminism and Libertarianism» (محاضرة افتتاحية)، ١٩٣٤م، وأبحاث متعدِّدة في مجلات دورية.

يُعَد «برود» أبرز وأشهر مفكِّر في الجيل الجديد من الفلاسفة الذين يقع الجزء الأكبر من عهد دراستهم في فترة ما قبل الحرب الأولى. ولكن لم تظهر مؤلَّفاتهم إلا بعد هذه الحرب، ولقد تلقى برود تعليمه في البيئة الفلسفية بجامعة كيمبردج، حيث كان التراث السائد أقل وحدة واتساقًا منه في أكسفورد، وإن كان قد اشتغل فيها في السنوات الأخيرة عدد من الشخصيات الهامة، الذين كان لهم تأثير حاسم في الأوساط الفلسفية بإنجلترا، وإذا ذكرنا من هؤلاء أهمهم، وهم سدجويك، وج. وورد، ومور، ورسل، وهويتهد وماكتجارت، وجونسون، فإنا نجد أن برود قد تلقى منهم جميعًا (ويجوز أن نستثني من ذلك جونسون) انطباعات دائمة، ومعظمهم كانوا أساتذته المباشرين. ومن المفكرين الآخرين الذين اعترف بعمق دينه لهم، نستطيع أن نذكر: ستوت Stout، وتيلور وألكسندر ودويس هكس Dawes Hicks. ومن جهة أخرى فقد كان لكبار الفلاسفة في الماضي، وكبار المفكرين الأجانب في الحاضر، تأثير أقل كثيرًا في تكوين آرائه، وتكاد هذه الآراء تكون مستمَدة كلها من الأفكار الإنجليزية الحديثة، وهي نتاج نموذجي للفكر الإنجليزي. وقد كان هناك تأثير أقوى وأهم للعلوم الطبيعية، ولا سيما النظريات الفيزيائية والبيولوجية الحديثة، التي كانت لبرود معرفة واسعة بها، وإن لم يكن قد أجرى أبحاثًا في العلوم المتخصصة لحسابه الخاص، ويتبدى تبحره العظيم في فروع المعرفة هذه وغيرها (ولا سيما في المنطق الرياضي)، في مضمون كتاباته الفلسفية، كما يتبدى بصورة أوضح في منهجها.

وقبل أن ننظر في محتوى تعاليمه، ينبغي أن نُحاول إدراك السمات الخاصة لشخصيته الفلسفية ومنهجه؛ ذلك لأنه يُمثل ظاهرة طريفة غاية الطرافة، وجديدة في نواحٍ متعدِّدة؛ فهو رجل ينبغي — عند الحكم عليه — ألا نكتفي بأخذ مضمون تفكيره بعين الاعتبار، بل يجب أيضًا أن نتأمل تركيب ذلك التفكير والمزاج النفسي الذي يكشف عنه هذا النمط من الفلسفة. ولقد أعطانا هو ذاته تلميحات واضحة في هذا الصدد (انظر «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، المجموعة الأولى، ص٨٠ وما يليها)، فطبيعته عملية هادئة باردة على أقصى حد، تَفتقر إلى الشعور العميق نحو نتاج العبقريات الفنية والموسيقية

والشِّعرية، وإلى أية علاقة شخصية بالتجربة الدينية أو الصوفية. فكل شيء يرفع همة الرُّوح ويهزها، أو ينبثق عن الإحساس أو الشعور، أو يرتفع على أجنحة الخيال، غريب عنه تمامًا، ولا مكان عنده لأيِّ علم للحياة الروحية أو لأية فلسفة يسودها مثل هذا العلم، وهو يشكُّ في المذهب الفلسفي مثلما يشك في أي شيء يمثل نظرة ميتافيزيقية أو تأملية عامة إلى العالم، وهو يحتقر كل غلو وبلاغة في الفلسفة، وكل ما يدلُّ على التحمس والسمو الروحي، وهو يفزع من كل تفكير تعبر عنه لغة غامضة مختلطة مُعتمة، ويضع لنفسه أرفع مثل أعلى الدقة اللغوية، وتحدُّد معالم التعبير اللفظي، والتطابق التام بين اللغة والفكر، وهو يلجأ كثيرًا إلى استخدام الرموز الرياضية أو العلامات المنطقية لكي يصل إلى أعلى ما يُمكن أن يصل إليه التفكير الفلسفي من درجات الوضوح والتحدد في الأفكار. وهكذا فإن الفيزياء الرياضية هي العلم الذي يتخذه أنموذجًا للمنهج الفلسفي.

فما هي المهام التي تتبقَّى للفلسفة إن لم تكن نظرة عامة إلى العالم أو مرشدًا للسلوك في الحياة، وإن لم تكن مذهبية ولا تأمُّلية ولا ميتافيزيقية بنَّاءة؟ يحدد برود مجال الفلسفة على طريقتين: فوظيفتها الأهم هي القيام بتحليل غاية في الدقة للتصورات التي تُسْتَخْدَم بطريقة غير نقدية في الحياة المُعتادة وفي العلوم، كتصور الشيء والجوهر والكيف والعدد والتغيُّر والعلة والحركة والشخص ... إلخ؛ بغية تحديد معناها الدقيق بوصفها مُصطلحات، وإيضاح علاقاتها المتبادلة. أما الوظيفة الثانية فترتبط بالأولى ارتباطًا وثيقًا، وهي القيام باختبار دقيق للتصورات والقضايا بعد تحليلها على هذا النحو وتطهيرها من الغموض، واستخلاص وبحث أي اعتراض يمكن أن يوجه إليها، وبالاختصار: إخضاعها لسيل مُنتظم من الأسئلة حتى تثبت أنها اكتسبت مناعة ضد النقد، وتطهرت تمامًا من كل التباس أو غموض. ولقد نفذ برود بالفعل ما اشترطه هنا تنفيذًا كاملًا في أبحاثه الفلسفية، فلم يكن ذلك منه إلا وصفًا للمنهج الذي اتبعه هو ذاته بأمانة كاملة، وهو يدرج هذا كله تحت مفهوم الفلسفة النقدية التي يعني بها فلسفته الخاصة، والتي تشتمل في نظره على مجال البحث الفلسفي بأسره. ومن الواضح أن المنطق — تبعًا لهذا الرأي — هو أهم أجزاء الفلسفة، وأن جميع الفروع الأخرى خاضعة لتنظيمه الصارم؛ فالأخلاق مثلًا تُعرف على نفس النحو بأنها ذلك الجزء من الفلسفة النقدية، الذي يختصُّ بتحليل الأفكار المختلفة الموجودة في حياتنا اليومية عن الخير والشر والصواب والخطأ والواجب والمسئولية ... إلخ، وباختبار مسلماتها وتعريفها بدقَّة وصقلها نقديًّا؛ فهي علم ظاهريات الوعي الأخلاقي، دون أية مسلَّمات أو استنباطات ميتافيزيقية، ودون وضع

أية مثُل عُليا أخلاقية أو معايير للقيمة. وهكذا فإنها ليسَت علمًا معياريًّا، بل هي علم تحليلي وصفي محض للوقائع والعلاقات التجريبية في الحياة الأخلاقية. وفي هذا الميدان بدوره — الذي عالجه برود في كتاب تاريخي قبل كل شيء (خمسة أنماط من النظرية الأخلاقية) — يمارس برود عمله دون تحمس أو انفعال؛ فهو مجرد ملاحظ هادئ لا ينفعل، يزدري كل سَوْرة وكل شعور عميق أو تحمس في ميدان الأخلاق، ولا أدل على البرود الجاف والافتقار التام إلى الانفعال عند هذا الإنجليزي النموذجي من الفقرة الآتية: «إنه لشيء رائع أن توجد لدى المرء شهية صحية للاستقامة الأخلاقية، مع التزامها الحدود الصحيحة بفضل التهذيب السليم. أما أن يكون المرء «نهمًا ومُتعطشًا» إليها؛ فهذا في أغلب الأحيان عَرَض من أعراض الإصابة بمرض «السكر الروحي».»[٥٩] فلا عجب إذن أنه بالغ في الإشادة بالعمل فوق المتوسط الذي قام به هنري سدجويك، ورأى أنه هو المفكِّر الأخلاقي النموذجي، ولا عجب أنه لم يفهم شخصية جرين العظيمة الأهمية، التي كان يكره فيها «مذاق الوعظ الأخلاقي المريح.»[٦٠]

ويُطلق برود على الفلسفة — بقدر ما يكون لها أيُّ معنى خارج مجال النقد العِلمي — اسم الفلسفة التأمُّلية النظرية (speculative)، وهو على وجه العموم يُقلِّل من أهميتها، وإن لم يكن ينكر أن لها بعض القيمة. فهذه الفلسفة قد شوَّهت سمعة الفلسفة النزيهة، أو المُحايدة كما يسميها؛ إذ إنها تتوقَّف على حياتنا الانفعالية، وهي نتاج للخوف والأمل أكثر ممَّا هي نتاجٌ للتفكير النزيه الدقيق، وهي لا تصل أبدًا إلى دقة الفلسفة النقدية ويقينها. فإذا شاءت أن تكون لها أية قيمة، فعليها أن ترتكز على النقد وتُشيد بناءها على أساسه، وأقصى ما يمكن أن يقال عنها هو أنها تخمين يتفاوت في درجة توفيقه. ولكن قد تصبح لها في المستقبل أهمية أعظم، عندما يحرز التفكير النقدي مزيدًا من التقدم، وهو ينسب إلى هذا المجال اللاهوت والتصوف، إلى جانب الميتافيزيقا والنظرية العامة للعالم.

ومن الأمور المميزة لموقف برود أن التمييز بين الفلسفة النقدية والفلسفية التأملية يغدو — على يديه — هو ذاته التمييز بين الواقعية والمثالية. ولكن تأتي عليه لحظات يضيع فيها حذره، وتكون القوة الموجهة له هي التبصر الحقيقي أكثر مما هي الحرص النقدي، ويرتفع فوق مستوى موقفه الخاص، ويعترف بالصحة النسبية لكليهما، وذلك

[٥٩] خمسة أنماط من النظرية الأخلاقية، التصدير.

[٦٠] المرجع نفسه، ص١٤٤.

إذ يقارن بطريقة محايدة بين مزايا وعيوب كلٍّ منهما، وهو يلاحظ في هذا الصدد أن الخطأ المُميز للمثالية هو أنها تعجز عن رؤية الأشجار مُكتفية برؤية الغابة، بينما تعجز الواقعية عن رؤية الغابة مكتفية بالأشجار،[٦١] وأيًّا ما كان حكمنا على مدى صحة هذه الحكمة؛ فمن الواضح أن برود يضيء بها في لمحة واحدة موقفه الفلسفي الخاص، فتفكيره — من حيث هو مُمثل نموذجي لطريقة تفكير واقعية بهذا المعنى — مكرس كله تقريبًا للتفاصيل، ونادرًا ما يرتفع إلى الآراء الشاملة الواسعة التي تنتظم مجموعات هائلة من الظواهر، ولا يتضح ذلك في مضمون تعاليمه فحسب، بل يظهر أيضًا في منهجه الخاص في بحثها، وهو منهج يحمل إلى حدٍّ بعيد طابع شخصيته الخاصة، وإن يكن يبدو قريبًا في نواح عديدة من شخصية مور.

إن البحث في أية مشكلة يؤدي أولًا، عن طريق سلسلة من التشريحات والإيضاحات للتصورات، إلى تحليل وصفي دقيق غاية الدقة، يتابع حتى نقطة يتم فيها الوصول إلى إيضاحٍ مبدئي للمُشكلة، ثم يبدأ بعد ذلك فيض من الأسئلة النقدية، على هيئة استجواب، ويلقي بالإجابة التي بدت سليمة من قبل، في بوتقة النقد مرةً أخرى، حيث تحلل في لهيب شديد الحرارة إلى عناصرها وتجهز لتحليل آخر. وهكذا يتضح أن جميع الإمكانيات الواقعية والعلمية والمنطقية لم تُسْتَنفد بعدُ على الإطلاق، فتظهر حجج ووجهات نظر جديدة، وتجلب معها حلولًا ونظريات أخرى، تحيط بالمشكلة وتُغلف باطنها وكأنها شبكة سميكة، ولا يمكن أن يبذل جهد أكبر من ذلك الذي بذله برود في كشف وعرض مثل هذه الحلول والمنظورات الممكنة، فذهنه النقدي التحليلي الدقيق يلقي الضوء على أبعد أطراف المشكلة، ويحللها إلى أقصى نقطة ممكنة، وبعد أن نستطلع جميع إمكانيات المشكلة واحتمالاتها، وتعرض على القارئ المندهش بتفاصيلها الدقيقة، عندئذٍ فقط يقوم الذهن النقدي بهجوم أخير حاسم على المشكلة التي أصبحت الآن معَدة للحل، وتبدأ الآن مشكلة استبعاد نظرية بعد أخرى من بين تلك النظريات الممكنة التي اقترحت حلولًا، والتي عرضت عرضًا كاملًا، فتختبر الحلول المتعدِّدة مرة أخرى بطريقة أدق، وتقدر نقاط القوة والضعف فيها بإحكام، وتجري موازنة بين ما يجلبه كلٌّ منها من خسائر ومكاسب، ويُسجل هذا كله، وترفض بعض الحلول على الفور، ويقبل غيرها بشروط، كما

[٦١] المقصود هنا هو أن المثالية تكتفي بالأفكار العامة وتُهمل العناصر الجزئية، بينما الواقعية تهتم بالعناصر الجزئية وتهمل الكل الذي يجمعها. (المترجم)

تقبل فئة ثالثة مؤقتًا، وتُقبل فئة رابعة مع تحفظات معينة، وتنسب إلى البعض درجة أقل من الاحتمال، وإلى البعض الآخر درجة أكبر وباستمرار طرح حُجَج جديدة في الميزان، واشتداد حدة طلقات النيران النقدية، يصل هذا الصراع بين النظريات من أجل البقاء إلى قمة درامية، وينتهي إلى نوع من السباق يسقط خلاله الكثير منها في المضمار نفسه، ويخرُّ غيرها منهوك القوى قبل نقطة النهاية بقليل، بينما يمرق القليل منها ظافرًا، وحتى بين فئة النظريات المنتصرة توجد درجات تتفاوت حسب عدد ما تحصل عليه كلٌّ منها من النقط، ولا تفي واحدة منها بجميع الشروط التي تتخذ شروطًا مُثلى.

تلك هي عملية الانتقاء التي يستخدمها برود في جميع الأحوال تقريبًا، والتي يطبقها ببراعة فنية كبرى ومعرفة عميقة، وهو عادةً يقوم بعملية تركيب منطقي للنظريات المتنافسة، وقليلًا ما يعرضها مستمدة من حالات فعلية أو من تاريخ العلم، ولهذه الطريقة ميزة هي أنها تفصل هذه النظريات بأكبر قدر مُمكن من الوضوح عن بقية المشكلة في كل حالة، وسوف نتناول هنا حالة نضرب بها مثلًا للمنهج الذي وصفناه الآن، هي دراسة العلاقة بين الذهن والمادة. وفي هذه الدراسة عرض برود عددًا من النظريات المُمكنة يبلغ سبع عشرة نظرية واستعرضها واحدة تلو الأخرى، لكي يحكم آخر الأمر لصالح النظرية التي يُسميها بالمادية الطافرة emergent materialism، وإن لم يخلَّ ذلك من تحفظات وأقواس. ومن الاعتراف لنظريات أخرى متعدِّدة بحقها المشروع في الوجود بدرجات مُتفاوتة (انظر كتاب «الذهن ومكانته في الطبيعة»، الفصل الرابع عشر)، وفي وسعنا أن نقول عن هذا النوع من التفلسف: إنه يعاني من إفراطه في الأمانة، ومن افتقاره إلى روح الحسم والبت؛ فهو إذ يحاول أن يختبر كل شيء ليستبقي الأفضل، يغرق في خضم من التفصيلات، ويضل طريقه وسط العدد الزائد عن الحد من الإمكانيات. وهكذا نجده في أحيان غير قليلة يصل إلى عكس ما أراد الوصول إليه، ويزيد المشكلة غموضًا بدلًا من أن يزيدها وضوحًا، ولو حكمنا على هذا التفكير بنتائجه، فلن يكون للمرء مفر من أن يشعر بأن طاقة كبيرة من التفكير الدقيق والبحث الأصيل قد ضاع مُعظمها هباءً؛ ذلك لأن معظم المشكلات تترك آخر الأمر دون أن يبتَّ فيها، إلا إذا كنا نُسمي موقفه حسمًا للأمر حين ينسب إلى إحدى النظريات معامل احتمال أعلى إلى حدٍّ ما بالنسبة إلى نظرية أخرى، ولا يقتصر الأمر على الافتقار إلى البتِّ الفعلي، بل إن التصميم على البتِّ ذاته مفقود، وهو يجعل من الضرورة التي لا يمكن تجنُّبها فضيلة، وذلك حين يرفع هذا النقص إلى مرتبة المبدأ، وما أشبه هذه الفلسفة بممارسة الدبلوماسية، حيث

يكون الهدف الرئيسي هو عدم تسوية شيء آخر الأمر، بل ترك الباب مفتوحًا أمام عدد كبير من الإمكانيات على الدوام، ومثل هذه الفلسفة شكاكة بعمق، كما يعترف برود ذاته. ولكن لا بمعنى الإنكار الهدام، وإنما بمعنى فقدان العزم على القيام باعترافٍ إيجابي، وهي شكَّاكة لكراهيتها للقطعية، ومن فرط حرصها النقدي. وهكذا فإنها تفضل السير في مياه الاحتمال الضحلة، دون أن تصل أبدًا، أو تريد الوصول، إلى أرض اليقين الثابتة، ويرفع برود الاحتمال صراحةً إلى مرتبة المبدأ المنهجي، وهو في هذا ممثل نموذجي للمذهب التجريبي، وهو يعلن، معارضًا بذلك كانْت، أن الفلسفة عاجزةً تمامًا عن الإجابة عن هذه الأسئلة إجابة يقينية، وعليها أن تقنع بأن تضفي على حججها أعلى درجة ممكنة من اليقين، وكثيرًا ما تخفق حتى في ذلك، ويدل هذا التواضع الحذر على الطابع غير التأملي على الإطلاق لفلسفته، التي تقتصر، كالعلوم الخاصة، على بحث مشكلات جزئية، وتستهدف الوصول إلى حلٍّ مبدئي، وتعني بذلك في مُعظم الأحيان إيضاح المشكلة، دون أن تتجشم عناء البحث في طريقة الربط بين المشكلات بطريقة مذهبية، عن طريق تكوين نظرة عامة في الميدان الفلسفي. وهكذا يقول برود في إحدى الفقرات «إنَّ أقصى ما يُمكنني أن أدعيه هو القدرة المتواضعة (والمفيدة مع ذلك) على إيراد الأشياء الصعبة بوضوح، دون إفراط في السطحية.»[٦٢] وهذا القول ينفذ بالفعل إلى لُب الموضوع.

وليس في استطاعتنا الاضطلاع بمهمَّة تتبع مسالك البحث المتعدِّدة التي شقَّها برود لنفسه، فلما كان المنهج المؤدِّي إلى النتيجة أهم دائمًا من النتيجة ذاتها، ولما كنا قدمنا إيضاحًا عامًّا لهذه النتائج. فعلينا أن نكتفي هنا بالاختبار بينها. وهنا سنجد أن مشكلة المعرفة تحتل مكان الصدارة من اهتمام برود، كما هي الحال لدى جميع مُفكري المدرسة الواقعية تقريبًا، وأن مشكلة الإدراك الحسي هي التي تسود في هذا الميدان، ويميز برود، كما هي العادة، بين ثلاثة عوامل، (١) الإحساسات أو الأفعال الذهنية التي يسميها عادةً بالحالات الذهنية state of mind (٢) وموضوعاتها، أو المحسوسات sensa (٣) والموضوعات الفيزيائية. وهناك أهمية خاصة لتحديد طبيعة المحسوسات بدقَّة وعلاقتها بالذهن من جهة، وبالموضوعات الفيزيائية من جهة أخرى، وهو يثير أولًا السؤال عما إذا كان من الممكن أن تعد المحسوسات ذهنية، وإلى أي حد تُعد كذلك، ثم يُبين أن السؤال بهذه الصورة لا يقبل إجابة قاطعة؛ فهو سؤال شديد التعقيد، ينقسم على التوِّ إلى سلسلة

[٦٢] التفكير العلمي، ص٦.

من الأسئلة الأخرى التي تحتاج إلى إيضاح مبدئي. وعلى أيَّة حال فهو يرفض الرأي القائل إن المحسوسات بما هي كذلك هي أحوال ذهنية، ومن جهة أخرى فإن السؤال عما إذا كانت على الأقل معتمدة على الذهن يقتضي تحليلًا دقيقًا؛ فالاعتماد قد يكون من نوع وجودي أو كيفي. ومن الممكن الإتيان بحجج قوية لتأييد كلا النوعين. وهنا أيضًا يمتنع برود عن اتخاذ قرار قاطع. ولكن يبدو أنه يرجح الرأي القائل بالاعتماد الكيفي على الذهن على الرأي القائل بالاعتماد الوجودي؛ فالأخير يعني أن المحسوسات لا يُمكن أن توجد إلا بوصفها مكونات موضوعية للإحساسات، وهو يقول من جهة أخرى إننا لا نستطيع الإتيان بسبب صحيح يحول دون القول بوجود البقع اللونية أو الأصوات من غير أن تكون مدركة. وهكذا ينتهي أخيرًا إلى النتيجة، التي لم تكن حاسمة رغم كل ما أحاطها به من ضمانات، والقائلة: إنَّ المحسوسات تعتمد جزئيًّا على موقع الجسم الذي يحس، وتعتمد جزئيًّا على الحالات الذهنية التي تتحكم فيها. أما بالنسبة إلى تأكيد اعتماد المحسوسات في وجودها على الذهن. فلا يُمكن الإتيان بعدد كاف من الأسباب الصحيحة لتأييده، ومن جهة أخرى فهناك وقائع لا شك فيها تؤيد الرأي القائل إنها يمكن أن تعد معتمدة كيفيًّا على الذهن إلى حدٍّ ما، وتتَّخذ تعبيرات برود أحيانًا طابعًا أكثر حذرًا وخفاءً، وكثيرًا ما تظهر عنده حجج أخرى جديدة تهدم موقفًا لم يتخذ إلا بعد عناء شديد؛ فهو دائمًا يفتح مجالًا واسعًا لمزيد من فاعلية الفكر. وهكذا يكون للمرء في كثير من الأحيان الحق في أن يتساءل عمَّا إذا كان الهدف هو بلوغ تبصُّر فلسفي حقيقي، أم أنه مجرَّد الدخول في نوع من الألاعيب الدبلوماسية الماكرة.

وتتعلَّق المسألة الثانية بعلاقة المحسوسات بالموضوعات الفيزيائية، ولهذه المسألة أهمية كبيرة؛ لأنَّ العالم الفيزيائي أو الطبيعة، بقدر ما يُمكن دخوله في نطاق معرفتنا، ترجع جذوره إلى عالم الظواهر المحسوس، ولأنَّنا بالتالي لا نستطيع الوصول إلى الأول إلا عن طريق الأخير، ولهذه المسألة أهمية حيوية بالنسبة إلى كل تفكير في العلم الطبيعي، بقدر ما يعرج على ذاته. وقد كرَّس برود للموضوع كتابًا شاملًا (هو «التفكير العلمي») يشهد بتبحره في المناهج الفيزيائية القديمة والحديثة والأحدث عهدًا، وهو من أهم الكتب التي أُلِّفَت عن البحث الفلسفي للفيزياء الرياضية الحديثة، وهو هنا يُحاول إيضاح العلاقات بين الموضوعات المحسوسة وبين الموضوعات الفيزيائية عن طريق أبحاث مستفيضة متعمقة تأخذ بعين الاعتبار جميع الأوجه المُمكنة للمشكلة، فضلًا عن المعنى الدقيق الذي ينبغي أن تفهم به ألفاظ: المكان الفيزيائي والشكل والحجم والحركة

والمدة ... إلخ، والمتضايفات الحسية التي تُبْنَى عليها هذه الألفاظ، وهو يُحاول تحديد المركز الأنتولوجي للمحسوسات مستخدمًا قبل كل شيء تصور المكان–الزمان، الذي لا ينسب إليه — مع ذلك — أية دلالة ميتافيزيقية، وإنما يفهمه بمعنى تجريبي محض. فهناك إمكانيتان يسفر عنهما كون المحسوسات داخلة على نحو ما في علاقات مكانية وزمانية، فإما أن تكون المحسوسات داخلة في مناطق من المكان–الزمان، وإما أن نَفترض أمكنة–أزمنة حسية خاصة توجد فيها المحسوسات. فإذا صحَّ الأول وجب أن يكون دخول المحسوسات في المكان–الزمان الفيزيائي مختلفًا كل الاختلاف عن دخول الموضوعات الفيزيائية فيه؛ أي إنه إما أن يكون لهذا الدخول معنى واحد، وتكون هناك أمكنة–أزمنة متعدِّدة، وإما أن يكون هناك مكان زمان واحد، ومعانٍ مُتعدِّدة لهذا الدخول، في الحالة الأخيرة ينبغي أن نفترض أن المكان–الزمان أساسي. وفي الحالة الأولى ينبغي أن نفترض كثرة الأزمنة–الأمكنة المُختلفة، والمرتبطة مع ذلك فيما بينها على نحو ما، وممَّا له دلالته أن برود، حين يواجه مسألة هامة كمسألة ارتباط العالم الظاهري والواقع، يتوقف أمام الحلول المختلفة المُمكنة، ولا يستطيع هو ذاته تقديم إجابة قاطعة، وإنما يقنع — كما يقول — بعرض بعض الوقائع التي قد تكون مواد هامة لحل المشكلة.

ويُحاول برود — مستخدمًا طريقة أخرى — أن يحلَّ مشكلة الإدراك الحسي التي تناولها من جوانب مختلفة؛ فالتحليل الوصفي للإدراك الحسي، إذا ما بحثناه متحررًا من مضموناته الذهنية والمادية، يكشف لنا عن أربعة عوامل مختلفة. فهناك المحسوس sensum (بقعة لونية، ومضة في المجال البصري، صوت ... إلخ) الذي لا يوصف هنا بأنه مُعطًى فحسب، وإنما يوصف بأنه حادث. وهناك أيضًا الفعل الإدراكي أو الإحساس المسمَّى الآن بالموقف (مثلًا: هذا الصوت يحس)، ويضاف إلى ذلك المجال الحسِّي أو الكل الأكبر مكانيًّا، الذي يكون المحسوس بالنسبة إليه جزءًا ظاهرًا أو مُتفاضلًا على نحو خاص (إذ إن المحسوسات لا توجد كأنها ذرات منفصلة كالانطباعات عند هيوم)، وأخيرًا: هناك التاريخ الحسي، ما دام كل مجال حسي يمتدُّ خلال مدة زمنية قد تطول أو تقصر، وله بالتالي تاريخ؛ فالمحسوس — وليكن بقعة لونية مثلًا — هو شكل يبرز من وسط مجال حسٍّ بصري. وهذا بدوره اتصال ملوَّن حسيًّا لمحسوسات بصرية مقترنة الوجود، هذا المجال البصري هو قطاع صغير من كل أكبر هو تاريخ بصري حسِّي. وعلى ذلك فإن الموقف الذي أجد نفسي فيه يمتدُّ في نواح متعدِّدة أبعد من ذلك الذي تكشفه لي إحساساتي مباشرةً، ويطلق برود على هذا اسم العلاقة الخارجية للموقف، وهو يُميز بين الموضوع

الإبستمولوجي، بوصفِه ذلك الذي يعرض مباشرةً للحواس، وبين الموضوع الأنتولوجي (أو الفيزيائي) بوصفه نظير الموضوع الحسي في العالم الفيزيائي. هذه النظرية واقعية بقدر ما يعد كون الموضوعات الفيزيائية مدركة أمرًا غير أساسي لوجودها، وإنما هو شيء يحدث لها من آنٍ لآخر دون أن يُسبِّب أي تغيير في صفاتها، والموقف الإدراكي الحسِّي يشير إلى ما وراء ذاته على ثلاثة أنحاء؛ فهو يشير إليه أولًا من الوجهة المكانية؛ لأني لا أدرك أبدًا السطح أو الامتداد الكامل لشيء فيزيائي، وإنما أدرك دائمًا جزءًا منه فقط، ويشير إليه ثانيًا من الوجهة الزمانية؛ لأنَّ الإدراك الحسي لا يصل في كل الأحوال إلا إلى لحظة أو لحظات قليلة من المدة الكلية للموضوع أو من تاريخه، وهو يُشير إليه ثالثًا من الوجهة الكيفية؛ لأنَّ الذي يحدث دائمًا هو أن كيفيات معيَّنة من الشيء (كالألوان في الإبصار) هي التي تتبدَّى لنا، على حين تظل غيرها مختفية أو تتكشف في ظروف أخرى أو في موقف مختلف. وإذن فالموقف الإدراكي الحِسي يتسم بأن الذي يدخل فيه بالفعل ليس إلا جزءًا زمنيًّا مكانيًّا ضئيلًا من الموضوع الفيزيائي، وبأن مجموعة صغيرة من كيفيات هذا الجزء هي التي تنتمي إليه بوصفها ظاهرة محسوسة.

وينبغي أن نُلاحظ أخيرًا في هذا الصدد الدور الهام الذي يلعبه لفظ «الحادث event» في نظرية برود. وهذا التصور مُستمَد من فلسفة هويتهد، التي اقتبس منها برود الكثير، وإن يكن قد عالج ما اقتبسه بطريقة مستقلة في التفاصيل، ويعني برود بالحادث مجموعة من الأمور الشديدة التباين، كبقعة لونية، ووميض البرق، وحادثة سيارة، وحياة بسمارك، وصخور دوفر الطباشيرية، ولا يتبدَّى في هذه الحالة ذلك العنصر التاريخي الخاص الذي يرتبط عادةً بهذا التعبير؛ فالحادث أي شيء له أي نوع من المدة الزمنية، ولا أهمية للمدة التي يدومها، أو لكون المراحل المتلاحِقة زمنيًّا مُتشابهة أو مُختلفة كيفيًّا. فكل محسوس وكل موضوع فيزيائي حادث: الأول حادث أقصر، والثاني أطول، وهو يلغي تمامًا الحد الفاصل بين الحادث والشيء أو الموضوع؛ ذلك لأنه لا يوجد موضوع بلا مدة زمنية أو بلا تاريخ؛ فالمدة الزمنية تناظر الامتداد المكاني، وكما أننا لا نستطيع أن نُدرك نقاطًا ممتدَّة، فكذلك لا نستطيع أن نلاحظ حوادث تقع في لحظة خاطفة فحسب، وكل موضوع في هوية مع تاريخه كله، وحالما نجعله مساويًا لجزء آنيٍّ من تاريخه، فإنا نَستبعِد عامل الزمان ذا الأهمية الدائمة، وبذلك نقع في تجريد محض؛ ذلك لأن الموضوع لا يُمكنه أن يوجد دون مدة على الإطلاق، وإنما المدة تَنتمي إلى ماهيته الأساسية، فالشيء إذن ليس إلا حادثًا مطولًا ينقضي خلال وحدة مكانية-زمانية خاصة به، ويتميز مجراه إما بتشابه كيفي وإما بتغير كيفي متصل.

ولقد كانت نظرية المعرفة القديمة، منذ فكرة «الشيء الممتد res extensa» عند ديكارت، تنظر إلى الأجسام المادية من خلال الوجه المكاني للامتداد فحسب، وأغفلت تمامًا العامل الزمني. أما برود فيولي هذا الأخير أهمية كبرى؛ وذلك بتأثير كلٍّ من برجسون وهويتهد والنظرية النسبية، وهو إذ فسر الأشياء على أنها حوادث؛ فقد أعاد إلى البُعد الزماني حقوقه المشروعة بالنسبة إلى الموضوعات الخارجية، بل جعل له الأولوية على أبعاد المكان الأخرى؛ فالتغير والدوام يرتبطان ارتباطًا وثيقًا بعنصر الزمان؛ ذلك لأن التغير يعني تعاقبًا للحوادث في اتجاه محدَّد لا رجوع فيه، واستمرار الاتجاه الذي يُناظر اتصال المجال المكاني، مهما كان من ضخامة الفارق بينهما، تضمنه المدة التي يحدث فيها الحادث. وعلى ذلك فالمدَّة تعني الوحدة في التعاقب الزمني، والتفسير يعني التباين فيه، ولولا التغُّير أو التحوُّل لما أصبحنا على وعي بالعامل الزمني، مهما كان من تغلغل هذا العامل في تلك الحوادث التي لا نلاحظ فيها تغيرًا، وللسلسلة الزمنية مجال مميز، يختلف عن مجال المكان، هو الاتجاه الباطن، ومعنى ذلك أن الزمان ينساب في اتجاه «واحد» ولا يمكن أن يرجع القهقرى، ومن هذه التعريفات تتلو نتيجة هامة، هي أن الزمان بوصفه تغيرًا أو صيرورة، يجلب دائمًا حوادث جديدة، وأن مجموع الوجود في الكون يزداد بالتالي على الدوام، والقدرة على الإتيان بحوادث جديدة هي السِّمة الأساسية للكون من حيث هو صيرورة، وبقدر ما تسري الصيرورة على الحادث، فإنه يدخل في مجموع الوجود ويزيده سمة جديدة.

وتؤدي فكرة أولية الزمان على المكان بالضرورة — كما تؤدِّي عند برجسون وألكسندر — إلى فكرة الظهور الجديد أو الطفرة. وقد أضفى برود على هذه النظرية، التي غرسها لويد مورجان وألكسندر في الأرض الإنجليزية، فأصبحت تُمثِّل موجة شائعة هناك؛ أضفى عليها طابعًا خاصًّا به، ومتمشيًا مع الاتجاه العام لفلسفته، كما وصل إلى هذه النظرية أيضًا بالانتقاء المنهجي، عن طريق مناقشة العلاقة بين الحياة والذهن. فهناك ثلاثة أنماط من النظريات تظهر أمامنا عندما نبحث في السلوك المميز للكائنات العضوية الحية: النظرية الحيوية الجوهرية Substantial Vitalism، والآلية البيولوجية Biological Mechanism، والحيوية الطافرة Emergent Vitalism، وهو يستبعد على الفور النظرية الحيوية الجوهرية، التي تمثلها فكرة «الإنتلخيا» أو الكمال عند دريش Driesch؛ إذ إنَّ من المستحيل التحقق تجريبيًّا من عامل غامض «كالإنتلخيا»، حيث يستحيل عزله ونقله من جسم حي إلى جسم ميت. وهكذا ينبغي النظر إليه على أنه

افتراض محض، لا نحتاج إليه في تفسير ظواهر الحياة. ومن الممكن الإتيان بأسبابٍ أهمِّ لتأييد النظريات الآلية؛ فالآلية تُرضي نزعاتنا الجمالية والمنطقية أكثر من أي حل آخر، من حيث إنها تعرض قانونًا للتأليف بين الظواهر ينتظمها كلها؛ وبالتالي يصل إلى أكبر قدر من وحدة التفسير وبساطته. ولكن هذا هو نفسه مبعث الميل إلى التبسيط المفرط؛ وبالتالي خطر تحميل الوقائع فوق ما تحتمل. فإذا ظهرت في مراحل محددة أنماط جديدة من القانون. فلا بد أن نعترف بالواقع بإخلاص.

وهكذا تكون الغلَبة للمذهب الحيوي الطافر في الصراع بين النظريات المُتنافسة، على أساس أن هذا المذهب محاولة للتوفيق بين التعارض القديم للمذهبَين الآلي والحيوي، وتجد هذه النظرية في الظواهر الكيميائية تأييدًا أقوى مما تجده في الظواهر الآلية، والنقطة الأساسية فيها هي أن سلوك مجموع أو مركَّب لم «يخفق»، لا يمكن التنبؤ به من مجرد معرفة عناصره كلٍّ على حدة. وعندما يُطبق هذا القانون على الكائن العضوي الحي، الذي يسميه برود مركَّبًا من المرتبة الثانية، أو جمعًا بين عناصر كانت مركَّبة من قبل، يكون معناه أن أية معرفة بالطريقة التي تسلك بها مكوِّنات هذا الجسم على حدة، أو كليات غير عضوية أخرى، لا تكفي لجَعلنا نتنبأ بالسلوك المميز للكائن العضوي. فليس لنا الحق في أن نفترض أن القوانين التي كشفت بالنسبة إلى المركبات غير العُضوية يُمكن نقلها مباشرةً إلى العلاقات العضوية، أو أنَّ هذه الأخيرة يُمكن نقلها إلى الظواهر الذهنية؛ فالتنفُّس مثلًا هو دليل أساسي على الحيوية، ولا يُمكن أن يستمد من أية معرفة لكليات غير حية، صحيح أن مِن الممكن أن نفترض — على أساس هذه النظرية — أن للمادة مثلًا ميلًا طبيعيًّا نحو ذلك التركيب الذي يعد السلوك الحيوي هو خاصيته الطافرة. ولكنا لا نستطيع أن نردَّ التركيب الحيوي إلى المكوِّنات الكيميائية التي يتركب منها فحسب. وهكذا تظهر في كل مستوى صفات جديدة لا ترد إلى ما قبلها، ويتبدى في جميع أرجاء الطبيعة ذلك الميل العام الذي يجعل كيانات من أية مرتبة تتَّحد سويًّا، في ظروف ملائمة معيَّنة، لتكون كيانات من مرتبة أعلى، وبدلًا مما تدعو إليه الآلية من وحدة تركيبية دقيقة وخضوع شامل للقانون في جميع الظواهر الطبيعية، يقول المذهب الحيوي الطافر بسلسلة من المستويات والمراتب التصاعدية العديدة، فيها كيفيات وتركيبات واطرادات متجدِّدة دوامًا، يكون لكل منها طابعه الفريد الذي لا يستدل عليه من المستويات الأدنى منه.

وقد عمل برود في سياقٍ تالٍ، بحث فيه مشكلة النفس والجسم وحاول تحديد طبيعة الذهن، على التوسع في البحث التأمُّلي لهذا الموضوع، وانتهى أخيرًا إلى نظرية المادية الطافرة

Emergent Materialism التي تَنتصِر في مسابقة أجراها بين ما لا يقل عن ست عشرة نظرية منافسة لها، ولا تختلف هذه المادية الطافرة كثيرًا عن مذهب الظواهر المصاحبة Epiphenomenalism الذي يرى أن الذهن ظاهرة مصاحبة للجسم؛ فهذا المذهب يفسر جميع الظواهر النفسية والذهنية تفسيرًا مرَضيًا. ولكنه يحتاج إلى بعض التعديلات في صدد تفسير الظواهر الشاذة والظواهر الواقعة على هامش علم النفس، كالاستشفاف وتعدد الشخصية والاتصال بالأرواح ... إلخ، وتبعًا لهذا المذهب يعرف برود الذهن بأنه صفة طافرة لمركب يتألف من مخٍّ حي وجهاز عصبي، يضاف إليهما عنصر مكون آخر لا يفسد مباشرةً بمجرد القضاء على المخ والجهاز العصبي، هذا العنصر هو الذي يُسميه برود بالعامل النفسي، وهو يعزو إليه القدرة على بقاء الكائن العُضوي وقتًا ما بعد وفاته، وربما اتضح فيما بعدُ أن هذا العامل النفسي مادي، وإن تكن مادته مختلفة عن المألوف، وإذا كان من الصحيح أن برود لا يؤمن بخلود النفس بأيِّ معنًى ميتافيزيقي أو ديني، فإنه يؤمن فقط ببقاء هذا العامل النفسي وإمكان تجسُّده في كائن عضوي جديد، بعد أن يحيا وقتًا ما حياة حرة بلا جسد. وهكذا فإنه يعزو قدرًا من الاحتمال إلى المذهب البدائي في تناسخ الأرواح.

ونستطيع أن نقول — دون المضيِّ أبعد من ذلك في هذه الأفكار المفرطة في طابعها التأمُّلي: إن ذهن برود، الذي كان في بقية نواحيه نقديًّا شكاكًا إلى أبعد حد، قد ترك نفسه ينقاد — بتأثير الحركات الغيبية والروحانية — إلى موقف خطر، لا يُمكن بأية حال التوفيق بينه وبين أسس تفكيره وأبحاثه. وهكذا فإن عقله الذي بلغ هذا القدر من الهدوء والرزانة والحرص، وكراهية كل غموض تأمُّلي انفعالي من فرط مواهبه النقدية وقوة تكوينه العقلي، قد عجز عن إبداء المقاومة الكافية لأصوات الحركات الغيبية Occultism والأبحاث الروحانية، التي كانت بالنسبة إليه أشبه بأصوات عرائس البحر المغوية، وتلك ظاهرة بلغت من الغرابة حدًّا لا نستطيع معه في هذا المقام إلا أن نُسجلها فحسب.

(٧) جون ليرد John Laird (وُلد في ١٨٨٧م)[٦٣]

درس في إدنبرة وكيمبردج، ثم عُيِّنَ محاضرًا في سانت أندروز وأستاذًا في نوفاسكوشيا وبلفاست، وهو الآن أستاذ للفلسفة الأخلاقية بجامعة أبردين.

[٦٣] وتُوفي في ١٩٤٦م. (المترجم)

مؤلفاته: «مشكلات الذات Problems of the Self» ١٩١٧م، «دراسة في الواقعية A Study in Realism»، ١٩٢٤م، «كيف تستطيع أذهاننا تجاوز ذاتها في المعرفة How Our Minds May Go Beyond Themselves in their Knowing» (مقال في «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، نشره مويرهيد، المجموعة الأولى، ١٩٢٤م)، «أذهاننا وأبدانها Our Minds and their Bodies» ١٩٢٥م، «دراسة في النظرية الأخلاقية A Study in Moral Theory»، ١٩٢٦م، «مشكلات حديثة في الفلسفة Modern Problems in Phil.»، ١٩٢٨م، «فكرة القيمة The Idea of Value» ١٩٢٩م، «المعرفة والاعتقاد والظن Knowledge, Belief and Opinion» ١٩٣١م، «الأخلاق والديانة الغربية Morals and Western Religion» ١٩٣١م، «فلسفة هيوم في الطبيعة البشرية Hume's Phil. of Human Nature» ١٩٣٢م، «هبز Hobbes» (في سلسلة «قادة الفلسفة»)، ١٩٣٤م، «بحث في الأفكار الأخلاقية An Inquiry into Moral Notions»، ١٩٣٥م، «الفلسفة القريبة العهد Recent Phil.» ١٩٣٧م.

يرتبط المفكِّر الاسكتلندي جون ليرد، وهو مؤلِّف فلسفي غزير الإنتاج ينتمي إلى الجيل الجديد، بنظرية المعرفة عند الواقعيين الجدد، ويسير عمومًا في الطريق الذي حدد معالمه مور وألكسندر؛ غير أن آراءه تتميَّز عن الأنماط المألوفة للواقعية الجديدة بأنها أوثق ارتباطًا بالتراث الإنجليزي في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وتُحاول صراحة الإبقاء على الاتصال بين التفكير القديم والجديد، وهو الاتصال الذي بدا في مُستهل الحركة منقطعًا، فآراء لوك وهيوم وريد هي التي حاول ليرد أن يدمجها — قبل غيرها — في طريقة التفكير الجديدة، ويجعل لها دورًا هامًّا فيها، ويتمثل في تعاليمه نفس الامتناع عن خوض المسألة التأمُّلية الذي يكاد يتمثَّل لدى جميع الباحثين الإنجليز الأصليين في نظرية المعرفة، من لوك إلى مور ورسل وبرود. أما أبحاثه فتتَّجه قبل كل شيء إلى المشكلات التقليدية للفلسفة النظرية، وهو لا يُبدي في هذه الأبحاث اهتمامًا كبيرًا، أو لا يبدي اهتمامًا على الإطلاق بالمسائل الميتافيزيقية، كما أنه يُعارض المذهب الهيجلي المطلق بقدر ما يُعارضه مُعظَم فلاسفة هذه المدرسة. ولقد أدَّت وفرة إنتاجه وتعدُّد جوانب اهتمامه إلى إعاقة جهوده في سبيل عرض آرائه بدقة ووضوح بدلًا من أن تُساعد هذه الجهود، وكثيرًا ما كان المضمون الفلسفي لكتِبه يزدحم بالاستطرادات التاريخية والمناقشات الهامشية، التي تخرج عن الموضوع وتنعدم فيها رُوح ضبط النفس والصرامة الفلسفية، ورغم ذلك فهو يحتلُّ مكانة غير قليلة بين المُفكِّرين الذين ظهروا بعد الحرب العالمية الأولى.

يبدأ ليرد من المسائل التي أثارها لوك وهيوم في نظرية المعرفة، وهو يضع مشكلة الإدراك الحسِّي في المكانة المركزية، ويُرتب كل آرائه من خلالها، وهو يُنادي منذ البداية بنظرية في المعرفة ذات طابع واقعي صريح، ويرفض كل حلٍّ مبني على النزعة الذاتية أو الظاهرية لمشكلة المعرفة، وبذلك يرفض موقف لوك، الذي يتذبذب بين الواقعية والظاهرية، كما يرفض هيوم الذي كان مبنيًّا على المذهب الظاهري Phenomenalism صراحةً، وعنده أن المعرفة لا تتحرَّك في النطاق الضيق لوعينا، وإنما تتحكم فيها حقيقة أساسية، هي أننا كلَّما أدركنا موضوعًا تجاوزنا ذاتنا وأدركنا واقعًا مستقلًّا عنا؛ فالمنضدة التي تتكشَّف في الإدراك الحسي، ليست، كما قال هيوم، مجرد مدرك perceptum أو مجموعة مُنفصلة من الكيفيات الظاهرية، بل هي موجود حقيقي مستقل، يتكشَّف في مراحل وسمات محدَّدة، ويستقل عن فعل الإدراك الحسِّي الذي نصل إليه بوساطته. وعلى ذلك فالمعرفة — وفقًا للمبدأ العام للواقعية — هي نوع من الكشف الذي ندخل عن طريقه في علاقة مباشرة مع الأشياء الموجودة في العالم الخارجي. وهذه الأشياء تُعْطَى للذهن مباشرة، وتدخل بهذا الوصف في الوعي، ويُؤكد «ليرد» تأكيدًا خاصًّا فكرة الطابع المباشر لإدراك العالم الخارجي، ويُحاول أن يحدِّد بمزيد من الدقة ماهية هذه الواقعة الأساسية في كل معرفة، فما الذي يدرك مباشرة إذن؟ إن النظرية الحسية القائلة بالانفصال المطلق (Sensationalist Atomism) تقول: إننا ندرك المعطيات الحسية ولا شيء غيرها. وهذه النظرية على حق، بقدر ما تذهب إليه. ولكنها تقدم وصفًا ناقصًا لما يُعطي لنا واقعيًّا في الإدراك الحسي. فنحن لا ندرك فقط معطيات حسية عادية أو وقائع مجرَّدة، وإنما ندرك أيضًا علامات هامة تُشير إلى ما بعد الواقعية المجردة للمعطيات، وتضفي عليها معنى وأهمية، وتُرتبها في ارتباطات أوسع، من شتى الأنواع. وهكذا يميز ليرد بين المُعطيات التي هي هامة أو ذات دلالة، وبين تلك التي هي حسية خالصة، وهو يُسمي الأولى علامات signs والثانية وقائع facts، وإن يكن ينبغي أن يُلاحظ أن هذا التمييز لا ينطوي على انقسام فعلي؛ ذلك لأنَّ أية واقعة — بما هي واقعة — تكون محمَّلة بالمعنى؛ وبالتالي فهي أيضًا علامة تشير إلى ما يتجاوز المعطى المحض، وكل علامة ليست علامة فحسب، وإنما هي أيضًا شيء فعلي من حيث إنها موضوع يقف قبالة الفعل الذاتي للإدراك الحسي ويستقل عنه، كما أن ظواهر المعنى هي بدورها مُعطيات موضوعية؛ وبالتالي فهي تُدْرَك مباشرةً، شأنها شأن الألوان والأصوات، ولو شئنا الدقة الكاملة لقُلنا: إن ما ندركه ليس وقائع خالصة ولا مجرَّد علامات، وإنما هو علامات–وقائع sign-facts، وكل ما يعنيه

هو أن كل مُعطى حسِّي يتلوَّن بمعنى يشير إلى ما يتجاوَزه. وهذا التلون بالمعنى يكون عنصرًا داخلًا في تركيب كل إدراك حسي، ويذهب ليرد إلى حد صبغ عامل المعنى ذاته بصبغة موضوعية، بأن يسميه — بالمعنى الصحيح — جزءًا من واقع الشيء الملاحظ الذي هو مستقل عن الذهن.

أما موقفه بالنسبة إلى مشكلة الإدراك الحسي، ومشكلة المعرفة بمعنى أعم؛ فهو كما يلي: الإدراك الحسي هو الشعور عن وعي بمركب حسِّي معقَّد يواجه الذهن مباشرةً، هذا المركب هو علامة-واقعة لها دلالة أو معنى، فضلًا عما لها من امتداد أو مدة زمنية أو لون أو صوت، وهذا المعنى ينتمي إليها بنفس الأصالة التي تنتمي بها إليها الصلابة والامتداد وكل ما عدا ذلك، وبفضل عامل المعنى يتمُّ تجاوز مذهب الانفصال المطلق عند هيوم، من حيث إن المعطيات الحسية العابرة، الدائمة التغير، المتقطعة، تتكوَّن في موضوعات متصلة باقية، تشير من جانبها إلى مركبات أوسع نطاقًا، تتألف من موضوعات متصلة أخرى، حتى نصل أخيرًا إلى الاتصال الأكبر، وهو العالم الفيزيائي الذي يشمل الأشياء الخارجية كلها ويوحدها.

وهكذا تسفر النظرية الفلسفية للإدراك الحسي عن الرأي القائل بالواقعية البسيطة أو الساذجة، ويدعمها الموقف الطبيعي ويقويها، وممَّا له دلالته أن ليرد يولي أهمية كبرى للموقف الطبيعي في صدد جميع المشكلات الفلسفية، فحيثما تصل نظرية علمية أو فلسفية إلى مأزق، أو تحار إزاء حلول متعدِّدة، ينبغي أن يكون القرار للموقف الطبيعي، وأن يحكم بين الصواب والخطأ، ومهمَّة الفيلسوف هي أن يتابع من بعيد آراء الإنسان العادي، ويخضع لحكمه، حتى لو وجدت ضده أسباب قوية؛ فالتفكير الفلسفي ينمو من التدبر النقدي في النتائج التي يكون الذهن البشري السليم قد انتهى إليها من قبل، وما هو في النهاية إلا الإثبات العلمي لهذه النتائج. وهنا يتابع ليرد تراث مواطنه الأقرب إليه؛ أي توماس ريد، ويُواصل مباشرةً عمل المدرسة الاسكتلندية، وهو أقرب أعضاء المذهب الواقعي الجديد إلى مور، الذي كان لدفاعه عن الموقف الطبيعي تأثير مباشر عليه.

وتتلو جميع النتائج الأخرى من هذه الحقيقة الأساسية في نظرية المعرفة، وهي أننا ندرك مباشرةً، في الإدراك الحسي، معطيات ممتلئة بالمعنى (علامات-وقائع) هي أجزاء من العالم الفيزيائي، وتشير إلى أجزاء أخرى من هذا العالم؛ ففي التذكر والتخيل نكون إزاء نفس هذا العالم؛ أي إنَّ موضوعات التذكر ليست صورًا حاضرة في الذاكرة لحوادث ماضية، وإنما تدخل الحوادث الماضية ذاتها مباشرةً في وعينا. وفضلًا عن ذلك فليست

موضوعات الخيال مجرد تركيبات نفسية ذاتية، وإنما هي وقائع موضوعية، شأنها شأن موضوعات الإدراك الحسي والتخيُّل، وهي بالتالي أجزاء في العالم الفيزيائي، ولهذه الموضوعات بدورها امتداد ومدة وشكل ولون ... إلخ، والفارق الوحيد الذي يميزها من الموضوعات المدركة هو الفرق في معناها فحسب؛ فهي منفصلة نسبيًّا عن الارتباط الموجود في مجال الأشياء الذي يكونه الإدراك الحسي، وهي — من حيث هي وقائع خالصة — على ما تبدو لنا عليه تمامًا؛ أي إنها مكانية زمانية فيزيائية ... إلخ؛ غير أن مكانيتها وزمانيتها ليست هي مكانية عالم الإدراك الحسي وزمانيته، فمعناها لا يجعل لها مكانًا دائمًا في هذا العالم، وإنما يضعها خارج هذا العالم في عالم خيالي لا يقل واقعية في موضوعيته عن الآخر.

وقد تجنَّب ليرد التأمل الميتافيزيقي في مذهبه في الذهن بدوره، وتحول مرة أخرى إلى الموقف الطبيعي الذي يحاول أن يظهره ويوضحه بطريقة نقدية، وبمعونة علم النفس. فعلينا أن نأخذ الذهن كما نجده، والذي نجده أولًا هو الوعي، ونحن نشعر بهذا الوعي مباشرةً على أنه واقع، ونستطيع بحثه خلال ملاحظتنا له، مثل هذه الملاحظة تتم عن طريق الاستبطان، ويتبع ليرد أساسًا المنهج البسيط الذي اتبعه لوك؛ فمن الواضح أن وعيي ليس صفة للأشياء التي أُدركُها أو أفكِّر فيها أو أتخيَّلها، وإنما هو مجرد شعوري بهذه الأشياء وبالمشاعر والجهود المصاحبة له؛ غير أن الوعي هو دائمًا وعي بشيء، وجهد يبذل نحو شيء ... إلخ؛ فهو في وظيفته الأولى يشير دائمًا إلى ما وراء ذاته؛ أي إلى كيان يقف إزاءه موضوعيًّا، سواءً أكان هذا الكيان شيئًا ألم يكن. ولكن ينبغي ألا نُوحِّد بين هذا الوعي وبين الموضوع؛ فهو مختلف عنه أساسًا. ومن الممكن أيضًا أن يتوجَّه الوعي إلى ذاته ويُصبح موضوعًا بالنسبة إلى ذاته، ولكن حتى في هذه اللحظة ينبغي التمييز بدقة بين الوعي وبين الشعور بالوعي؛ فعن طريق الاستبطان نتمكَّن من إدراك الذات في صفاتها الرئيسية، وهي تتمثَّل بوصفها حالات وفاعليات متصلة للوعي، وإن لم يكن في وسعنا أن ندرك إلا أجزاء منها، وإلى هذا الحد تكون الذات مماثلة للأشياء التجريبية، وهي مثلها تمتد بالاستدلال على أساس المعطيات الجزئية التي نصل إليها بالاستبطان، والتي تكشف عن تركيبها الأساسي؛ غير أن الهوية الشخصية ليست جوهرًا لا يتغيَّر أو وجودًا لا انقطاع فيه، وإنما هي اتصال في الشخصية والوظيفة، وهي أكثر كيان فردي نُصادفه في دائرة الوجود بأكملها. وليس لنا أن ننكر أن الذات الشخصية تنتمي إلى كل أكبر وترتبط به؛ غير أن هذه المسألة ليست ذات أهمية حاسمة بالنسبة إلى فلسفة واقعية، ويكفي في

هذا أن نعلم أن الذات وحدة تظل باقية من خلال سلسلة من الشروط والعمليات التي يفترض كل منها الآخر ويدعمه، وفيما وراء ذلك لا تكون بها حاجة إلى توجيه أسئلة.

وفي كتاب لاحق (المعرفة والاعتقاد والظن) وسَّع ليرد نطاق المشكلة التقليدية التي تتركز في نظرية الإدراك الحسي، وامتدَّ بحثه إلى المجال النظري في نطاق الكامل. وقد ناقش بدقة، فيما وراء الميدان المُسمَّى بميدان المعرفة بمعناها الضيق، مجالات الاعتقاد والظن، وعلاقتهما الواحد بالآخر وبالمعرفة. هذه الميادين الثلاثة — المعرفة والاعتقاد (بالمعنى المستخدم لدى هيوم) والظن — تشمل كل الجانب النظري للنشاط البشري، وحتى المستويات الدنيا لليقين، كالاعتقاد والظن والافتراض والاحتمال ... إلخ، ليست متروكة للاتفاق الأعمى، بل تصل إليها قدرة الذهن النفاذة؛ فالمعرفة تتسم باكتمال الاقتناع أو اليقين الكامل، أما الاعتقاد فهو بدوره تصديق ينطوي على قدر كبير من اليقين، ويُسمي ليرد يقين الاعتقاد نفسانيًّا فحسب. أما يقين المعرفة فهو منطقي؛ أي إنه مبني على أسس سليمة، أو له وضوح مباشر ظاهر. وهكذا فإن تحديد المستوى المتوسط أو الاعتقاد ليس بالأمر الهين، ولا يمكن تحديد معالمه بوضوح بالنسبة إلى هذا الجانب ولا بالنسبة إلى ذاك؛ فهو يُمثل الحد الأعلى للظن والحد الأدنى للمعرفة. وقد حدَّد ليرد مكانة الاعتقاد بالنسبة إلى المعرفة، فقال: إنه هو تلك الحالات التي لا تقبل، من حيث يقينها، ظلًّا من الشك. ولكنها مع ذلك ليست واضحة بذاتها ولا قابلة للبرهان، على أن أبحاثه المستفيضة في هذه المسائل لم تُؤدِّ إلى تفسير مُرضٍ لهذه المسألة؛ فهو لا يصرُّ هنا على الوصول إلى رأيٍ حاسم أو دقيق. وهذا شأنه في كثير من الحالات الأخرى، ولا تؤدِّي وفرة التفاصيل التي يأتي بها، أو توسيعه لمجال البحث، إلى تعويض افتقاره إلى التفكير المنهجي بمعناه الدقيق.

وهذا يَصدُق أيضًا على بحثه للميادين الأخرى، المغايرة للميدان النظري، ولا سيما ميدان الأخلاق، التي درسها من وجهة نظر فكرة القيمة؛ فهو يُطبق على مجال القيمة بدوره، الفكرة الأساسية في نظرية في المعرفة؛ فعندما نُسمي فعلًا أخلاقيًّا أو شخصية أخلاقية خيرًا أو شرًّا، ننسب إليه قيمة إيجابية أو سلبية؛ غير أن القيم تنتمي إلى الشيء على نفس النحو الذي ينتمي عليه الاحمرار إلى التفاح؛ فالقيم الجمالية بدورها تَكْمن في أشياء معينة تحت ظروف معينة، بمثل الموضوعية التي تنتمي بها إليها أية كيفيات أخرى، سواءٌ أكانت أولى أم ثانية. وهكذا فإن نظرية ليرد في القيم تؤكد الموضوعية المُطلَقة

للقيم، وتضعها على نفس المستوى الذي تضع عليه كل الكيفيات الأخرى للأشياء. وقد حاول ليرد في كتاب مستقل (هو «فكرة القيمة») أن يحدد مجال القيم في نطاقه الكامل، وأن يُميزه بوضوح؛ غير أن المشكلات هنا تتخذ طابعًا مائعًا مخففًا، ويغدو الافتقار إلى الدقة الفلسفية وإلى التركيز والقدرة المنهجية ملحوظًا إلى حدٍّ يعطينا الحق في التوقف عن متابعة الموضوع أبعد من ذلك، فهنا — كما في غير ذلك من المواضع — يحاول ليرد أن يثبت تفوقه في ميدان لا تكاد قدراته الفلسفية تكون كفؤًا له.

(٨) السير بيرسي نن Sir T. Percy Nunn (وُلد في ١٨٧٠م)[٦٤]

أستاذ التربية في جامعة لندن (تقاعَد في ١٩٣٦م).

مؤلَّفاته: «هدف المنهج العِلمي ومنجزاته The Aim and Achievements of Scientific Method» ١٩٠٧م، «هل الكيفيات الثانوية مستقلة عن الإدراك الحسي Are Secondary Qualities Independent of Perception» ١٩١٠م (أعمال الجمعية الأرسططالية، سلسلة جديدة، المجلد العاشر)، «الموضوعات العلمية والأشياء في الموقف الطبيعي Scientific Objects and Common-Sense Things» ١٩٢٤م (المرجع السابق، المجلد الرابع والعشرون)، «التشبيه بالإنسان والفيزياء Anthropomorphism and Physics» ١٩٢٨م (أعمال الأكاديمية البريطانية، المجلد الرابع عشر).

وضع بيرسي نن — مشتركًا في ذلك مع رسل ومور — نظرية واقعية في المعرفة أو الإدراك الحسِّي أهم ما فيها أن السمات المُميزة للفكر الواقعي الجديد تتمثل فيها نقية خالصة، فآراء نن تُمثل نوعًا من النتاج المتوسِّط بين فروع فكرية متعدِّدة تتمثل في أعمال رسل وهويتهد ومور وألكسندر وبرود والفلاسفة الأمريكيِّين. ولكنها أقرب إلى ذلك الفرع الخاص الذي يمثله ألكسندر منها إلى المفكِّرين الآخرين في المدرسة. ولكن من الصحيح أنه لم يشارك ألكسندر في الأساس الميتافيزيقي الذي بنى عليه هذا الأخير نظريته في المعرفة، وأن نن قد عرض أهم أفكاره قبل ألكسندر وعلى نحو مستقل عنه، وأن بعض صيَغِه المتأخِّرة هي وحدها التي تدين لمذهب ألكسندر بعد التوسُّع الذي أدخله عليه هذا الأخير

[٦٤] وتُوفي سنة ١٩٤٤م. (المترجم)

فيما بعد، ومثل هذه العلاقة تربطه برسل، الذي كان يدين لتفكير «نن» بقدر غير قليل، والذي أثرت فيه آراؤه بعد ما أدخله عليها من التوسع.

وها هي ذي العناصر الأساسية في نظرية «نن»، فجميع الظواهر الحسية تنتمي فرادى ومجتمعة إلى الوجه الموضوعي للأشياء، والكيفيات الأولى والثانية للأشياء توجد فيها واقعيًّا سواء أُدْرِكَت حسيًّا أو لم تدرك، وهي توجد كما تدرك في عملية الإدراك الحسي، وبعبارة أخرى فإن الشروط التي يتم وفقًا لها إدراك الكيفيات لا تُؤثر على الإطلاق في طبيعة الكيفيات المدركة بأيَّة حال. ومن هنا فإنه ينكر وجود أية كيانات نفسية لها وظيفة التمثل أو المحاكاة، وتتدخَّل بين فعل المعرفة والشيء، ومعنى ذلك إنكار النظرية الشائعة، نظرية الصورة أو التمثُّل، وحتى الأحاسيس ذاتها (كوجع الضرس مثلًا) ينسبها «نن» دون قيد أو شرط إلى المجال الموضوعي؛ فهي بدورها ذات وجود موضوعي، على نحو مُستقل تمامًا عن كونها تظهر في التجربة الفردية لذاتٍ حاسة أو لا تظهر؛ فالألم الذي ينشأ عن وجع الضرس له نفس الوجود الذي يكون للإحساس باللون أو الحجم، ومهما تكرَّرت مرات تجربة الذات للإحساسات، فإن لهذه الأخيرة أيضًا وجودًا موضوعيًّا مُستقلًّا عن هذه التجربة، وهي تستطيع أن تسبق التجربة وتستمر بعدها، وحتى الأوهام والتصورات والخيالات ليست — من حيث مكوِّناتها الأولية — مجرد اختلاقات نفسية، وإنما هي موجودات واقعية، وإن تكن طريقة الجمع والربط بينها من عمل الذهن، فجميع المعطيات الإدراكية خارجة عن الذهن، وهي تستطيع أن تدخل في علاقة الذات بالموضوع؛ غير أن طابعها لا يتأثَّر بهذه العلاقة على الإطلاق، وحيثما تحدث هذه العلاقة، تكون الذات المدركة في علاقة مباشرة مع الموضوع بما هو كذلك، أو يكون هذا الموضوع حاضرًا أمامها بنفسه، لا من خلال وسيط نفسي.

على أن واقعية «نن» — مهما بدت متطرفة — ليست إلا استمرارًا مباشرًا لمذهب الظواهر الحسِّي الكلاسيكي عند باركلي وهيوم، وهو لم يُدخل على هذا المذهب إلا تغييرًا بسيطًا، هو أن أضفى طابعًا فيزيائيًّا لا نفسيًّا على المحسوسات التي تكون المادة الأساسية للواقع، وفيما عدا ذلك فكل شيء يظلُّ على ما هو عليه، ويظهر ذلك بوضوح في مناقشة منفصلة، يكرسها «نن» للفرق بين موضوعات العلم وأشيائه وبين موضوعات الحياة المعتادة وأشيائها. فإذا حلَلنا ما نسميه عادةً بالأشياء، فلن نكتشف فيها إلا معطيات حسية، مقترنة بالصور المتعدِّدة لارتباطاتها؛ غير أن المعطيات الحسية، التي تُبْنى الأشياء المعروفة في الحياة اليومية من مركباتها، هي العوامل الأولية للواقع، ولا معنى للتطلع

إلى أي شيء وراءها. وهكذا فإننا لا نستطيع أن نتغلغل بتصوراتنا العِلمية في منطقة تتجاوز العالم المحسوس، وندرك واقعًا من مرتبة أعلى (ولا واقعًا مطلقًا بطبيعة الحال)، بل إنَّ الموضوعات العلمية — على العكس من ذلك — ذات طابع ثانوي تمامًا فيما يتعلق بطريقة وجودها؛ فهي مشتقة من عالم التجربة المعتادة، تُبْنَى على الأشياء المحسوسة وتُنَظَّم وتُشَكَّل وفقًا لها، ومن الواجب رفض كل ادعاء لعلماء الفيزياء بأن عالمهم يمثل الواقع الحقيقي الذي لا يعد العالم المعتاد بالنسبة إليه إلا مظهرًا؛ فالعالم العلمي ليس مجالًا من نوع جديد، يتيح لنا أن نخترق الحجاب المحسوس للظواهر، وإنما هو تعامل، له أغراض خاصة، على الأشياء الحسية التي تكون العناصر الأساسية للوجود الحقيقي. وهذه الأخيرة هي العوامل الأولية، أما الأولى فهي تركيبات ثانوية.

وهكذا فإن أبحاث «نن» في «هدف المنهج العلمي ومنجزاته» التي قام بها في كتاب أسبق عهدًا، ظهر عام ١٩٠٧م، ترتبط ارتباطًا مُباشرًا بنظريته الحسية في المعرفة، فهنا تدخل العناصر الواقعية الجديدة في نظريته في ارتباط مُثمر مع الأفكار المتعلقة بالمنهج العلمي، والتي ترجع إلى بيرسن وبوانكاريه وماخ، وتُسفر عن بعض آراء هامة في طبيعة تصورات وفروض العلوم الطبيعية وتكوينها. فنحن في حالة التفكير العلمي لا نتعامل مع مجرَّد نسخة للواقع المحسوس، بل نُصبح شاعرين بها عن وعي، ونعيد تشكيلها وفقًا لمبادئ تضمن الاقتصاد في الفكر، وتبعًا لمُصادرة الموضوعية البرجماتية. وهذه المصادرة هي أن عالم الحس الأصلي في ثرائه وتنوعه الذي لا يقف عند حد، يحلُّ محله، عن طريق الانتقاء والتبسيط المُصطَنع، مجال تصوري conceptual للأشياء، وأن هذا التحول يحدث من وجهة نظر برجماتية، وتتحكم فيه الأغراض الخاصة بالفاعلية الإنسانية؛ فالهدف من تكوين التصورات العِلمية هو جعل عالم الإدراك الحسي الموضوعي معقولًا عن طريق العوامل المنهجية المساعدة، من أجل أغراض البحث، وصبغه بصبغة عقلية تامة، لا رغبة في المعرفة فحسب، بل من أجل السيطرة على العالم بوساطة الذهن البشري، ولجعله مفيدًا في خدمتنا؛ فالتصورات والفروض العلمية ليست أبدًا غاية في ذاتها، بل هي دائمًا وسائل ترمي إلى عرض الوقائع المحسوسة بطريقة اقتصادية، ورغم أنها مبنية على الأحكام المعتادة للتجربة، فإنها تتجاوَزها كثيرًا وتُكون عالمًا فريدًا في نوعه، يسير وفقًا لقوانينه الخاصة، ويتَّجه صوب أهدافه الخاصة، ورغم أننا قد نلمس في هذه الأفكار تأثير النظريات المتأخرة، فإنها ترجع آخر الأمر إلى مطلب «بيكن» القديم، حين رأى أن ماهية المعرفة إنما تكون فيما تُضفيه على الإنسان من قوة يسيطر بها على الأشياء.

(٩) نورمان كمب سمث Norman Kemp Smith (وُلد في ١٨٧٢م)[٦٥]

درس في جامعة سانت أندروز، ثم في جامعات زوريخ وبرلين وباريس، وكان من ١٨٩٦م إلى ١٩٠٢م مساعدًا لآدامسون في جلاسجو، ومن ١٩٠٦م إلى ١٩١٦م أستاذًا للفلسفة بجامعة برنستون بالولايات المتحدة الأمريكية، وهو منذ ١٩١٩م أستاذ للمنطق والميتافيزيقا في إدنبرة.

مؤلَّفاته: «دراسات في الفلسفة الديكارتية .Studies in the Cartesian Phil»، ١٩٠٢م، «شرح على نقد العقل الخالص لكَانْت A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason» ١٩١٨م (الطبعة الثانية ١٩٢٣م)، «مقدمة لنظرية مثالية في المعرفة Prolegomena to an Idealist Theory of Knowledge» ١٩٢٤م، «طبيعة الأسماء الكلية The Nature of Universals» (في مجلة Mind المجلد ٣٦)، «نقد العقل الخالص لكانت Kant's Critique of Pure Reason» (ترجمة إنجليزية في ١٩٢٩م، طبعة مختصرة في ١٩٣٤م)، «هل الوجود الإلهي قابل للتصديق؟ ?Is Divine Existence Credible» ١٩٣١م (أعمال الأكاديمية البريطانية، المجلد ١٧)، طبعة كتاب «مُحاورات في الدين الطبيعي لهيوم Hume's Dialogues Concerning Natural Religion» ١٩٣٥م.

أسدى نورمان كمب سمث، بترجمته وشرحه لكتاب «نقد العقل الخالص»، خدمة لا تُقَدَّر من أجل المساعدة على معرفة وفهم ذلك الكتاب الأساسي بالنسبة إلى الفكر الحديث وإلى فلسفة كانْت في عمومها، وهو يتَّخذ في نظرية المعرفة موقفًا قريبًا من الواقعية الجديدة، ويأخذ قبل كل شيء بآراء ألكسندر وستوت. ومن الواجب ألا يُضللنا عنوان كتابه المنهجي الرئيسي «مقدمة لنظرية مثالية في المعرفة»؛ ذلك لأنَّ آراءه — في الواقع — تنتمي بأسرها إلى المدرسة الواقعية الجديدة، وما يُسمى في هذه الحالة «مثاليًّا» هو في الواقع إطار انفعالي في صورة إيمان بعالم من القيَم الروحية، أكثر مما هو نظرية مرتبطة مباشرةً بآرائه في المعرفة أو ناتجة عنها، ولا شك أن سمث يزداد اقترابًا من الحقيقة عندما يؤكد مرارًا — خلال عرضه لحُججه — أن وجهة نظره «واقعية بحق».

ولقد كان الموضوع الرئيسي لاهتمامه، كما كان بالنسبة إلى مُعظم الكتاب الإنجليز في نظرية المعرفة، هو مشكلة الإدراك الحسي؛ فالسؤال الرئيسي عنده هو: ما نوع المحسوسات

[٦٥] وتُوفي في ١٩٥٨م. (المترجم)

sensa التي تكون مُحتوى أفعال الإدراك الحسي لدينا؟ إنَّ الإنسان العادي (أي الواقعية الساذجة) يرى أنها صفات للأشياء الخارجية، وأنها موجودة بذاتها في هذه الأشياء، وهي بهذا الوصف داخلة في نطاق معرفة الجميع؛ وبالتالي يُمكننا أن نُسميها موضوعية وعامة بين الناس public. أما مذهب الإدراك الحسِّي التمثيلي، وهو مذهب شائع، فيرى أنها مُعطيات خاصة للوعي، وأنها بالتالي ذاتية وخاصة، وأما كمب سمث — الذي يرفض الرأيين معًا — فيرى أنها حوادث تتحكم فيها عوامل فيزيائية وفسيولوجية وربما نفسية أيضًا، ولا يمكن أن يصل إليها عدد من المدركين، بل مدرك واحد فقط. وعلى ذلك فهو يُسميها موضوعية وخاصة، ويتلخَّص رأيه في أن المحسوسات، وإن تكن ملكًا خاصًّا للمدرك، ليست بالضرورة «في الذهن» أو حالات ذهنية، وإنما هي حوادث موضوعية تنتمي بأكملها إلى نسق العالم الفيزيائي وتظهر داخل الاتصال المكاني-الزماني، ومن الواجب أن نعزو إليها من الوجود الفيزيائي أكثر مما نعزوه إليها من الوجود النفسي، وإن يكن ينبغي التسليم بأنها خاضعة لتحكم العوامل النفسية من نواح عديدة، وهو حين ينظر إلى الموضوع من خلال مقولتَي المكان والزمان، يرى أن للمحسوسات اتصالًا زمنيًّا. ولكن ليس لها امتداد مكاني. فنحن في الإدراك الحسي لا نكون إزاء عملية تتوسَّط فيها الصور النفسية، التي تُمثل الموضوعات الحسية أو تحاكيها، وإنما يكون لدينا إدراك مباشر للعالم الواقعي المادي المستقل عن الوعي. وعلى ذلك فالمعرفة الحسية موضوعية بالمعنى الصحيح.

وتكوِّن المحسوسات مضمون تجربتنا، وبدونها تكون التجربة مُستحيلة تمامًا؛ غير أن هناك جانبًا آخر إلى جانب هذا المضمون، لا يقلُّ عنه أهمية بالنسبة إلى وجود المعرفة، هو العوامل الشكلية أو المتجانسة، وهو العلاقات التي تكونها المقولات، وكذلك المكان والزمان، وهما صورتا الحدس. وليست هذه مضمونات، وإنما هي صور أولية لتنظيم مادة الإحساس الشديدة التنوع، ولا تتمُّ المعرفة إلا إذا تضافرت العوامل الثلاثة سويًّا؛ أي إذا اجتمع الإحساس والتفكير المقولي والحدس من الجانب الذاتي، والمحسوسات والعلاقات المقولية والمكان والزمان من الجانب الموضوعي؛ ففي فعل الإدراك الحسِّي نكون إزاء عملية مزدوجة، يتحكَّم كل من عنصريها في الآخر ويتغلغل فيه ويكمله. وهذان العنصران هما الإحساس والحدس أو الشعور عن وعي بالمادة الحسية عن طريق الحدس المكاني-الزماني، وتحدث العمليتان مباشرةً، فكما أننا نتعامل مع المحسوسات وجهًا لوجه. إن جاز هذا التعبير، ونُدرك فيها مباشرةً، ما هو حقيقي موضوعيًّا، فكذلك ندرك

بالحدس الطابع المميز للمكان والزمان بوصفهما سمتَين أساسيتَين تُساهمان في تكوين الواقع؛ فالمكان والزمان عاملان حقيقيان في عملية الإدراك الحسي. ولكن ليس لهما بذاتهما طابع محسوس، وما هما إلا شرطان لإمكان إدراك المحسوسات؛ وبالتالي فهما أوليان وشكليان. فإذا افترضنا — كما فعل وورد J. Ward — مجالًا حسيًّا يكون اتصالًا، فينبغي عندئذٍ أن نُلاحظ أن ما هو حسِّي بالمعنى الدقيق ليس متصلًا فحسب، وأن المتصل ليس حسيًّا؛ فالمادة الحسية المتنوِّعة للمحسوسات لا تنظم بحيث تغدو اتصالًا (continuum) إلا عن طريق الصفات الشَّكلية غير الحسِّية للمكان والزمان.

في هذه الآراء نستطيع أن نلمَح أفكار كانْت الأساسية، والواقع أن دراسة كمب سمث المتعمِّقة لفلسفة كانْت النظرية، التي حواها كتابان له لا نظير لهما، قد تركت في تفكيره آثارًا غير قليلة؛ ومع ذلك فهو يودُّ أو يُفسر مذهب الفيلسوف الألماني بمعنى واقعي أكثر مما يُفسِّره بمعنى مثالي، وأن يطهره من جميع العناصر الذاتية حتى يضمن للمعرفة معناها الموضوعي، وهو يعترف بالطابع التلقائي للنشاط الواعي في نواحٍ معيَّنة؛ غير أنه لا ينظر إلى هذا على أنه إنتاج للموضوع، بل على أنه كشف هذا الأخير عن نفسه بنفسه، على أنه قد سلك في التطور التالي لتفكيره طرقًا ابتعدَت به عن الأساس الترنسندنتالي لنظرية المعرفة عند كانْت، وانتهى إلى آراء طبيعة وبيولوجية ونفسانية وبرجماتية.

ويتَّضح تحيُّزه للنزعة الطبيعية في مُعالجته لمشكلة المعرفة في رأيه القائل: إن المخ («أو السيكو بلازم psychoplasm»، كما يعبر عنه أحيانًا، مقتبسًا هذا التعبير عن وورد) يسلك بوصفه ذاتًا في نظرية المعرفة، ويتعيَّن عليه أن يؤدي وظيفة مزدوجة؛ فهو شرط للوعي عامة، وكذلك شرط لظهور المحسوسات، ونتيجة للوظيفة الأولى يتكشف العالم على أنه عالم مُشترك بين الأفراد، في عوامله الثابتة المطردة، ونتيجة للثانية يجرب هذا العالم المشترك في منظور يلائم الحاجات العملية للفرد، وتثبت عملية المعرفة أنها وظيفة حيوية تؤدِّي في مجموع الحياة الفردية دورًا مُماثلًا لدور الغريزة، ومن الواضح أن المعرفة لا يُمكنها أن تُطابق التعدد والتعقد اللامتناهي للواقع، وأن جزءًا كبيرًا من مضمون عالم الأشياء الخارجية يفقد في العملية التي يدخل بها هذا العالم في وعينا. فليس في وسعنا أن ننقل إلى المعرفة سوى جزء ضئيل غاية الضآلة من المضمون العظيم الامتداد لهذا العالم، وحتى هذا الجزء لا ينقل إلا في صورة متغيِّرة مبسطة عادة؛ غير أن الغرضية أو المنفعة البيولوجية هي التي تتحكَّم في مبدأ الانتقاء الذي يسلك الذهن بمُقتضاه، فلسنا بحاجة إلى أن نعرف أكثر مما ينفعنا في معركة الحياة ونضالنا من أجل نوعنا؛ فالانتقاء

الذي تشكَّل على أساسه مادة العالم الزاخرة في المعرفة، يستهدف حفظ الحياة والعلاء بها. وينبغي أن نكون شاكرين للطبيعة؛ لأنها رتبت ذلك لصالحنا؛ فالمعرفة في أدنى مُستوياتها وأعلاها هي مسألة عملية إلى حدٍّ بعيد، وهي تتحدَّد أساسًا في طابعها ومهمَّتها وحدودها، بحاجات ومصالح غير نظرية.

وهكذا فإنَّ رأي كمب سمث في المعرفة، وإن يكن قد تأثر بكانت في نواح متعدِّدة، يتمشى إلى حدٍّ بعيد مع التراث القومي، وهو يدخل أفكارًا أقدم وأحدث، مستمدة من مجال الفلسفة والعلوم الخاصة، لكي يحلَّ المشكلة، ويرجع جزء من هذه الأفكار إلى هيوم، الذي فسر كمب سمث آراءه، قبل سنوات متعدِّدة من تكوينه لنظريته الخاصة، تفسيرًا طبيعيًّا (انظر مجلة Mind، المجلد ١٤، ١٩٠٥م)، ويرجع جزء آخر منها إلى أصل دارويني. وهناك جزء ثالث مُستمَد من الأبحاث الفسيولوجية الهامة التي قام بها هيد H. Head،[٦٦] والتي لفَت كلٌّ من شيلر وكاسيرر في ألمانيا وديلاكروا في فرنسا، الأنظار إلى أهميتها الفلسفية؛ غير أن أفكاره هذه مُستمَدة أساسًا من نظريات علم النفس الحديثة عند وورد وستوت. ومن الواقعية الجديدة عند مور وهويتهد وألكسندر. وهكذا فإن كمب سمث بإدخاله أفكارًا قديمة في مجرى الحركة المعاصرة، قد أثرى نظرية المعرفة بوجهات نظر جديدة مُثمرة.

(١٠) سيريل جود Cyril E. M. Joad (وُلد في ١٨٩١م)[٦٧]

رئيس قسم الفلسفة بكلية بيركبك Birkbeck بجامعة لندن.

مؤلفاته: «مقالات في فلسفة الموقف الطبيعي Essays in Common-Sense Phil.» ١٩١٩م (الطبعة الثانية، ١٩٣٣م)، «أخلاق الموقف الطبيعي Common-Sense Ethics» ١٩٢١م، «لاهوت الموقف الطبيعي Common-Sense Theology» ١٩٢٢م، «مدخل إلى الفلسفة الحديثة Intr. to Modern Phil.» ١٩٢٤م، «مدخل إلى النظرية السياسية الحديثة Intr. to Modern Political Theory» ١٩٢٤م، «فلسفة واقعية في الحياة

---

[٦٦] السير هنري هيد (١٨٦١–١٩٤٠م)، عالم وطبيب إنجليزي، أجرى دراسات هامة في الأعصاب ودورها في عمليات الإحساس، أدَّت إلى إعادة النظر في كثير من الآراء الشائعة في هذا الميدان، وجلبَت له شهرة كبيرة، حصل على لقب «سير» في ١٩٢٧م. (المترجم)

[٦٧] وتُوفي في ١٩٥٣م. (المترجم)

«A Realist Phil. of Life» (مقال في «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، نشره مويرهيد، المجموعة الثانية)، «الذهن والمادة Mind and Matter» ١٩٢٥م، «معنى الحياة كما يتمثل في عملية التطور The Meaning of Life as Shown in the Process of Evolution» ١٩٢٨م، «مستقبل الحياة، نظرية في المذهب الحيوي The Future of Life, A Theory of Vitalism» ١٩٢٨م، «المادة والحياة والقيمة Matter, Life and Value» ١٩٢٩م، «حاضر الدين ومستقبله The Present and Future of Religion» ١٩٣٠م، «الأوجه الفلسفية للعلم الحديث Philosophical Aspects of Modern Science» ١٩٣٢م، «هجوم مضاد من الشرق، فلسفة رادا كريشنان Counter Attack from the East the Phil. of The Radhakrishnan» ١٩٣٣م، وكتابات أخرى متعدِّدة.

ينتمي سيريل جود مع برود وليرد إلى مجموعة المفكِّرين الأصغر سنًّا، الذين احتلوا مراكزهم في جبهة الواقعية الجديدة، وإن يكن مركزه أقل من مركز الآخرين بكثير، وهو لا يمتاز إلا بوفرة إنتاجه، الذي يفوق فيه كل الفلاسفة الأحياء ما عدا رسل، فرغم أنه لم يبلغ الخمسين من عمره بعد، فإنَّ إنتاجه الفلسفي يبلغ حوالي ثمانية عشر كتابًا؛ أي بمتوسط يزيد على كتاب في السنة. ولكن لا يُمكن القول: إن هذا السجل الهائل في الإنتاج يتناسب مع القيمة الكامنة لما أنتجه، بل إن إنتاجه يعبر تعبيرًا نموذجيًّا عن طابع القلق الروحي والسَّوْرة العصبية الذي تتميَّز به فترة ما بعد الحرب الأولى، وما فيها من تردُّد وافتقار إلى الاتزان وضيق وتعثُّر وتعجل وتشنج.

وقد حدثنا «جود» نفسه عن تطوره الفلسفي فقال: إنه رغم نشأته في وسط مثالي لكونه طالبًا في جامعة أكسفورد؛ فقد كان يحسُّ دائمًا بالنفور من هذه المدرسة الفكرية، وكان في فترة الدراسة هذه نفسها يفضل الواقعية. وهكذا أصبح واقعيًّا؛ ففي البداية كان «واقعيًّا ساذجًا إلى حدٍّ ما»، على نمط مينونج Meinong، ثم انتقل فيما بعدُ «إلى موقف متطرِّف، هو المعروف بالواقعية الجديدة». ولقد كان العامل الذي وجهه إلى هذا المذهب هو تأثير رسل، الذي كان جود يحسُّ نحوه بولاء يزيد على ما يحسُّ به نحو أي شخص آخر، رغم أنه يختلف معه اليوم في بعض النقاط الهامة. ولقد تأثَّر برسل أولًا وقبل كل شيء في نظرية المعرفة. ولكن سرعان ما تعقَّد هذا التأثير بفعل سلسلة من المؤثرات الأخرى التي كان لُمعظمها طابع مخالف، والتي دفعت جود إلى ميدان الميتافيزيقا وأثارت فيه طموحًا إلى أن يُشيِّد مذهبًا فلسفيًّا عظيمًا ويحلَّ مشكلة العالم من أول وهلة. ولقد كان الفشل مقدرًا لهذه المحاولة الجريئة المتعجلة؛ إذ إنها بذلت بوسائل غير كافية، وبوساطة ذهن

غير ناضج، ولم يُحاول جود أن يفرض على نفسه النظام الصارم في تفكيره، وأن يبرر أفكاره بدقة، إلا في السنوات المتأخِّرة، بعد أن مر بأسوأ فترات العاصفة والتوتر (وتمثل ذلك بوجه خاصٍّ في كتابين طويلين، هما «المادة والحياة والقيمة» و«الأوجه الفلسفية للعلم الحديث») رغم ما يبدو من أن طبيعته المندفعة لم تُروَّض بعدُ بما فيه الكفاية، وأنه لم يصل بعدُ إلى إيضاح لتفكيره.

على أن خطته الأساسية واضحة تمامًا، فنظريته في المعرفة تسير كما قلنا في طريق الواقعية الجديدة. ولكنَّها بدلًا من أن تقتصر على التحليل وحده، تتجاوَز حدودها الخاصة وتتطور إلى ميتافيزيقا، ويميز جود في كل معرفة بين فعل الإدراك وبين الموضوع الذي يُدرَك، فالفعل ذاته نفسي، وهو نشاط خالص للذهن بما هو كذلك، دون أي محتوى محدود، ووظيفته الوحيدة هي الشعور بمُعطًى ما؛ غير أن هذا النشاط — مهما بدا عليه — سلبي تمامًا؛ فهو يكتفي بقبول الموضوع ولا يُمكن أن يُغيِّره بحال. ومن جهة أخرى فإن الموضوع — أيًّا ما كان — مُستقِل عن الفعل، وطريقة وجوده لا تتأثر على أي نحو بكونه يدرك؛ فهو يظل مستقلًّا عن الفعل سواء أدرك أم لم يُدرك، وبقدر ما يكون موضوعًا، فإنه يكون موضوعيًّا تمامًا، مختلفًا أساسيًّا عن الفعل الذاتي للذهن. وهذا يعني أنه غير ذهني. وهنا يمضي جود في الفصل بين الذات والموضوع أبعد شوط ممكن، ويتم ذلك على حساب الأولى التي يقتصر عملها على مهمَّة ضئيلة هي أن تصبح واعية.

والجانب الذي تُؤكِّده نظرية المعرفة هذه أكبر التأكيد، هو جانب الموضوع، وأهم أجزائها هو نظرية الموضوعات التي قال بها جود، والتي هي قطعًا أفضل ما أتى به حتى الآن من أفكار، ففاعلية الذهن هي في كل معرفة؛ أي إنها مجرَّد توجه نحو الموضوع في صورة وعي. وعلى ذلك فهي «توجيهية intentional». أما الموضوعات التي يتَّجه إليها الذهن فهي شديدة التبايُن، يختلف كل منها أساسًا عن الآخر، ويميز جود أولًا بين ثلاثة أنواع من الموضوعات، (١) المعطيات الحسية، (٢) الموضوعات المادية، (٣) الموضوعات العِلمية، وهو يُطلق على الموضوعات المادية اسم موضوعات الموقف الطبيعي، ويعني بذلك الأشياء المألوفة في العالم الخارجي، فلدَينا أولًا التجربة الحسية للعالم المادي، الذي يُمكن أن يدرك مباشرةً عن طريق المُعطيات الحسية. وهذه وحدها هي التي لها وجود بالمعنى الصحيح؛ فهي توجد بوصفها موضوعات مادِّية تكون العالم الفيزيائي ولا تتأثَّر على أي نحو بتوجه فعل إدراكي نحوها؛ غير أن الفعل الإدراكي لا يُمكن أن يوجه إلا إليها،

لا إلى الموضوعات المادية والعلمية. فنحن لا نشعر مباشرةً بهذَين الأخيرين، وإنما نشعر بهما بطريق غير مباشر، ومن خلال الأولى، (أي المعطيات الحسية)، والعلاقة بين هذَين الموضوعين الأخيرَين وبين المعطيات الحسية هي أننا — في إدراك المعطيات الحسية — تتاح لنا فرصة التفكير في الموضوعات المادية والعِلمية؛ وبعبارة أخرى: فإن عالم الحواس المادي يوجه الذهن إلى العالم اللامادي للموضوعات التي نفكر فيها. وهكذا تصبح هذه الأخيرة مدركة، ولكن لا عن طريق فعل حسي، وإنما عن طريق فعل فكري. وهنا أيضًا نجد للتفرقة القاطعة بين الذات والموضوع ما يُبررها، ومعنى ذلك أن الأشياء المادية والعِلمية موضوعية على نفس النحو الذي تكون عليه المعطيات الحسِّية موضوعية، ولا هي تتغير بحال، ولا يضاف إليها شيء، من جراء الأفعال الفكرية التي تدركها؛ فالعالم الذي نُفكر فيه يوجد مستقلًّا عن كوننا نفكر فيه، وما التفكير إلا إدراك أشياء غير مادية، مثلما أن الإدراك الحسي هو إدراك لأشياء مادية. وهكذا فإنا لا نُدرك الأشياء الموجودة في العالم الخارجي عن طريق الحواس، وإنما ندركها عن طريق التفكير. وقد أصبحت هذه العملية مألوفة لنا إلى حدٍّ أننا لا ندرك ذلك، وإنما نعتقد خطأً أننا ندركها حسيًّا. وليس الفارق بين الموضوعات المادية والموضوعات العلمية فارقًا من حيث المبدأ، كما هي الحال في الفارق بين هذَين وبين الموضوعات المحسوسة، فتوجه الوعي الناجم عن إدراك المُعطيات الحسية إلى موضوعات مادية أو موضوعات علمية لا يتوقف — في رأي جود — إلا على مُستوى النمو الذي بلغ أو الغرض المرتبط به؛ ذلك لأن معرفة الموضوعات المادية لا تستخدم إلا في الأغراض العلمية، وبوساطتها نستعيض عن عوالم المعطيات الحسية التي يخصُّ كل منها فردًا على حدة، بعالم من الموضوعات العامة المشتركة بيننا جميعًا. أما عالم العلم فيتكشَّف للذهن البشري لأول مرة في مرحلة عالية نسبيًّا من مراحل تطوره؛ أي عندما يخفُّ ضغط الحاجات الحيوية الضرورية، ويكتسب الذهن من وقت الفراغ ما يلزم للدراسة النزيهة للأشياء، وتنشأ الموضوعات العلمية من الموضوعات المادية physical نتيجةً لعملية تجريد دائمة التقدم؛ إذ ينزع التفكير العِلمي عن الموضوعات المادية أولًا الكيفيات الثانوية، وجميع الكيفيات الأخرى التي تلازم المُعطيات الحسية للعالم المادي، وكلَّما ازداد تكوين التصورات العِلمية علوًّا، ازدادت الموضوعات افتقارًا إلى المضمون الحسي، وتؤدِّي هذه العملية أخيرًا إلى جعلها فارغة تمامًا آخر الأمر، ومن رأي جود أن النظرية الواقعية الصارمة في المعرفة وفي الموضوعات لا تتنافى ونتائج الفيزياء الحديثة، بل إن هذه تستلزمها بالضرورة؛ لذلك ينظر إلى كل محاولة لتفسير أحدث النظريات

الفيزيائية تفسيرًا مثاليًّا على أنها محاولة باطلة، ويرفض النتائج التي يستخلصها منها إدنجتن Eddington وجينز Jeans، فضلًا عن تلك التي يستخلصها رسل، والتي تسير في نفس الاتجاه.

وسنتحدَّث بمزيد من الإيجاز عن تأمُّلات جود الميتافيزيقية، وإن تكن تحتلُّ من كتبه مساحة أضخم كثيرًا؛ ففي كتاباته الأولى تتبدَّى نزعة تلفيقية عنيفة هوجاء إلى أقصى حد، أو ما يُمكن تسميته بحساء فلسفي جُمِعَت فيه اعتباطًا — ودون تمييز — أعشاب من جميع الأنواع، ففيها نجد تأمُّلًا جامحًا يفتقر إلى الشعور بالمسئولية؛ فهو يَلتقط بحماسة كل ما تقع عليه عينه، ويميل إليه الذوق الشائع بين الناس، ويلصق هذا كله ليكون منه مذهبًا عن العالم، والشيء الوحيد المهم هو الوصول إلى «مركب شامل». وهكذا يأخُذ جود بأفكار تنتمي إلى المذهب الحيوي والمذهب الحيوي الجديد والمذهب التطوري، وينتشي بفكرة «الدفعة الحيوية Étan Vital» والتطور الخالص عند برجسون، ويتحمس للقوة الحيوية، ومجرى الحياة والطفرات الجديدة، وإلى جانب العناصر القوية التي امتصها من مذهب برجسون، نجد أفكارًا من صمويل بطلر، ومن شو Shaw ودريش، ولويد مورجان، وألكسندر تسير في اتجاه مُماثل. وفضلًا عن ذلك فإن الميتافيزيقا وعلم الجمال المبنيَّين على فكرة الإدراك عند شوبنهور، ومذهب الكثرة عند جيمس، والتحليل النفسي عند فرويد، كلها تُساهم بخيوط في نسيج جود البارع، وتُضفي عليه ألوانًا زاهية لامعة، على حين تنسج فيه ظلال من اللون الرمادي عن طريق التحليل الجاف الهادئ للمعرفة على طريقة رسل ومور، وأخيرًا يتوج البناء كله — وليغتفر لنا القارئ تغيير الاستعارة — ويكمل بفكرة تشبه نظرية المُثُل الأفلاطونية.

وقد ازداد جود في الأيام الأخيرة اهتمامًا بالنقد الذاتي، وصاغ أفكاره على نحو أمتن، وأضفى عليها مزيدًا من الاتِّساق، ولا سيما في كتابه «المادة والحياة، والقيمة»، وهو يعرض في الكتاب — كما يدلُّ عنوانه — خطة للعالم مبنية على فكرة الكثرة (أو خطة ثلاثية، إذا شِئنا الدقة)، ويردُّ كل وجود إلى المبادئ الأصلية الثلاثة: المادة والحياة والقيم. هذه المبادئ لا يرد الواحد منها إلى الآخر، أو يفسر به، وإنما الواجب الاعتراف بها كيانات مستقلة، وكأنها كامنة في صناديق لا ينفذ إليها الماء، كل منها مُغلق بإحكام في وجه الآخرين. وهكذا فإن المادة هي المبدأ الذي يواجه الحياة، وهي المادة الخام التي يشق مجرى الحياة طريقه إليها، ويتغلغل فيها دون أن يستوعبها تمامًا. وكما أنه ليس من المُمكن ردُّ كل شيء واقعي إلى الوجود المادي، فكذلك لا يمكن إدراج المادة في الحياة تمامًا، فالحياة تدفُّق

وحركة، وكون وفساد، وتحول خلاق متجدِّد دوامًا؛ غير أن هذه ليست هي غايتها، بل إن هناك عالمًا ثالثًا وراء مجرى الحياة، يتوقَّف فيه القلق والحركة الأزلية للحياة، هو عالم البقاء والثبات والاكتمال، عالم القيم. وهنا نصل أخيرًا إلى الواقع الحقيقي، ويعلي جود من مكانة عالم القيم فوق المجالات الأخرى للوجود إلى حدٍّ لا يوجد معه معبر بين الاثنين؛ فهو يثبت القيم في عالم عالٍ للمثل الأفلاطونية (والواقع أنه أفلاطوني إلى حد بعيد طوال هذا الكتاب) ويرفض كل ما يوحى بأنها كامنة في الحياة؛ فالقيم صفات موضوعية، وهي ككلِّ شيء موضوعي، مُستقلة تمامًا عن تحقُّقها في فعل ذهني، وهي تظل في وجودها العالي، ولا تهبط إلينا حتى عندما نتحوَّل إليها في المعرفة أو التجربة. وهكذا تعود فكرة ازدواج المعرفة إلى الظهور من جديد، كما تعود الواقعية، التي تجد اكتمالها في مجال القيم هذا.

(١١) وليم أرنست جونسون William Ernest Johnson (١٨٥٨–١٩٣١م)

زميل في «كنجز كوليدج King's College» بكيمبردج، ومحاضر في جامعة كمبردج «في التربية من ١٨٩٣م إلى ١٨٩٨م، وفي علم الأخلاق من ١٨٩٦م إلى ١٩٠١م، ثم محاضر «سدجويك» في علم الأخلاق من ١٩٠٢م إلى ١٩٣١م».

مؤلَّفاته: «المنطق Logic» (الجزء الأول، ١٩٢١م، الجزء الثاني، ١٩٢٢م، الجزء الثالث، ١٩٢٤م. أما الجزء الرابع الذي كان يزمع تأليفه فلم يتم، وقد نشرت بعض أقسام منه عن «الاحتمال» في مجلة Mind، المجلد ٤١، ١٩٣٢م).

ليست لوليم إرنست جونسون — الذي اقتصرت أعماله الفلسفية على مجال المنطق — أية ارتباطات محددة بأية مدرسة فكرية (إذ قال عنه برود Broad): «إنه لم يكن تلميذًا لأية مدرسة، ولم يكن يطمع في أن يكون أستاذًا لأحد») وإنما سلك في أغلب الأحيان طريقه الخاص، ولا شك في أن كتابه «المنطق»، وهو كتاب طموح. ولكنه لم يتم، من أفضل الكتب الإنجليزية في ميدان البحث المنطقي، ومن الممكن أن يعزى إليه في فترة ما بعد الحرب الأولى تأثير يكاد يماثل تأثير منطق مل في أواسط القرن التاسع عشر، ومنطق برادلي وبوزانكيت في أواخره، على أنه ليس من السهل أن نحدد بدقة الموقف التاريخي لمنطقه؛ إذ إنه لم يبدأ من أية مسلمات محددة في الفلسفة العامة، بل اكتفى بخوض طريق البحث، وترك نفسه ينقاد حيثما أدى به ذلك الطريق، ولا جدال في أن هذه الدراسة غير المتقيدة، المرتكزة تمامًا على الأمر الواقع، للمشكلات المنطقية،

قد أفادت كتابه. ولكنها من جهة أخرى حالت دون اتخاذ أبحاثه وجهة واضحة وهدفًا محدد المعالم. وهكذا فإن عمل جونسون يمكن أن يُعَدَّ ملتقى طرق تتقابل فيه مسالك متعددة، أكثر مما يعد نقطة تحول في تاريخ المنطق الإنجليزي؛ فهو قد استمد الكثير من التراث الأرسطي الكلاسيكي في المنطق الصوري، بينما اتخذ مل نقطة بداية له فيما أسماه بالمنطق المادي، ولم يخل الأمر من تأثر بمنطق برادلي، وإن لم يأخذ عنه اتجاهه الهيجلي، والأهم من هذا كله أنه تأثر بعمق بالمنطق الرياضي عند رسل وهويتهد، وإن يكن قد قابله أيضًا بتحفظ نقدي، وظل متباعدًا عنه في نقاط أساسية، ويتضح ذلك — بأدلة خارجية خالصة — من كثرة استخدامه لغة الصيغ الرمزية، وبحثه — في مناقشة جامعة — لأسس الرياضة وعلاقتها بالمنطق، على أنه لم يقتصر على معالجة للمشكلات المنطقية الخالصة، وإنما وسَّع حدود دراسته بقدر الإمكان، بمناقشة مسائل في نظرية المعرفة والمنهج والفلسفة العامة، وبالدخول في مجادلات ميتافيزيقية أحيانًا. ولقد كان جونسون أستاذًا في دقة المصطلحات، وأدخل سلسلة من الألفاظ الجديدة الموفقة إلى حد بعيد، مستخدمًا تعبيرات منطقية محددة بدلًا من ألفاظ غامضة عتيقة (مثال ذلك أنه استخدم بدلًا من تصوري «الخاص والعام، أو الجزئي والكلي particular and general»، لفظين منطقيين أكثر تحددًا، هما «الأسمى (أو الفاعلي) والنعتي substantial and adjectival»، وبدلًا من «الذاتي والموضوعي subjective and objective» اعتاد أن يقول «المعرفي epistemic والتكويني constitutive»، وبدلًا من «الجوهر substance» استخدم «المتصل continuant» ... إلخ). ولكنه لم يلتزم دائمًا ما اشترطه على الألفاظ المنطقية من تحدد ووضوح غير مشروط، ولنذكر في هذا الصدد إحدى الطرائف، وهي أن جوزيف H. W. B. Joseph عندما تساءل: «ما الذي يعنيه جونسون بالقضية؟» اكتشف ما لا يقل عن عشرين معنى مختلفًا للكلمة (انظر مجلة Mind، المجلد ٣٦، ١٩٢٧م، والمجلد ٣٧ سنة ١٩٢٨م). كذلك كان يتميز بصفة كان فيها مشابهًا لكانْت، هي اهتمامه بإعداد المتقابلات بدقة، وإجراء تقسيمات بارعة، والقيام بتمييزات وتحديدات ... إلخ، وكان يهوى نحت ألفاظ فنية لها، وكان يفزع تمامًا من نشر الكتب (فحتى كتابه «المنطق» لم ينشر إلا بعد ضغط خارجي شديد). ولقد كان مفكرًا متركزًا حول نفسه إلى حد بعيد، لا يهتم بأعمال معاصريه، له طاقات هائلة ظلت حية نشطة إلى النهائية، رغم صراعه ضد المرض طوال حياته.

وليس في وسعنا — بعد هذه الملاحظات العامة — إلا أن نقدم لمحة موجزة لكتابه، مع كل ما كان يتميز به من امتلاء، فجونسون — مثل مل — يعرف المنطق بأنه تحليل

الفكر ونقده، على نحو لا هدف له سوى بلوغ الحقيقة، ولا يتعلق الأمر هنا بمضمون الفكر، وإنما بالموقف الذهني للمفكر أو بنشاطه، ويؤدي هذا التمييز بين الفكر والمفكر إلى معالجة المنطق من خلال وجهة نظر مزدوجة، الموضوعية والذاتية؛ فالأخيرة هي وجهة النظر الإبستمولوجية، التي تندرج بفضلها نظرية المعرفة في المنطق. أما الوجه الأول فهو المسمى بالتكويني، وهو المتعلق بمضمون المعرفة. ومن الممكن النظر إلى المضمون بدوره من وجهتي نظر: شكلية ومادية أو تجريبية. وهكذا نستطيع مثلًا أن نميز — داخل قضايا معترف بها — بين القضايا الشكلية، التي تصدق بفضل الفكر الخالص وحده، والقضايا التجريبية، التي تصدق نتيجة للتجربة الفعلية. وهنا ينبغي أن يلاحظ أنه لا توجد قضايا تقوم على التجربة وحدها، وإنما توجد فقط قضايا يمكن إثباتها بمساعدة التجربة. وهكذا ينقسم المنطق إلى جزء صوري وجزء مادي: الأول يعالج الموضوعات المألوفة للمنطق الصوري (وهذا ما فعله جونسون في الجزأين الأول والثاني من كتابه) ولكن مع خروج واضح عن الترتيب التقليدي وتغييرات هامة في المضمون؛ ففي البداية يبحث في القضية، بوصفها الوحدة التي يمكن بناء نسق المبادئ المنطقية بأسره على أساسها، وتحل نظرية القضية محل نظرية التصور والحكم (التصديق) المألوفة، وهو يعني بالقضية ما يمكن أن يحمل عليه الصواب والخطأ على نحو له معنى. وهكذا يبدأ جونسون — على خلاف معظم المناطقة المحدثين — من القضية لا من الحكم، ويعالج من وجهة النظر هذه عددًا كبيرًا من المشكلات المنطقية الصورية (كمشكلة السلب، وأسماء الأعلام وأسماء الفئات والتعداد والفئة والهوية والفروق الهامة بين القابل للتحدد determinable والمتحدد determinate، والصفة والاسم والمتصل continuant والحادث occurrent وقوانين الفكر والعلاقات ... إلخ)، وهو يضيف إلى ذلك — في الجزء الثاني — نظرية الاستدلال البرهاني، والاستدلال الاستنباطي والاستقرائي. فكل استدلال استنباطي يرتكز على مبدأين: التطبيقي applicative، والتضمني implicative، والمبدآن معًا يطبقان في القياس، وهو يعرض القياس أولًا في صورته الشكلية المألوفة (القياس الحملي)، ثم يمده في ضوء تصور الدالة function، وبذلك يدخله ضمن مشكلات النظريات المنطقية الرياضية، وهو هنا يبحث مسائل كالرمزية والدالة والعِظَم magnitude والرياضة البحتة وعلاقتها بالمنطق، والفرق بين المنطق الرياضي والمنطق قبل الرياضي، وكثيرًا ما تقترن هذه الأبحاث بنقد لنظريات رسل، وتلي ذلك نظرية الاستقراء، بوصفها العملية التي يتوصل فيها إلى نتيجة عامة عن طريق أمثلة خاصة تتخذ مقدمات، وهو يميز بين أربعة أنواع من الاستقراء: الحدسي والتخليصي summary والبرهاني والاحتمالي problematic،

ويواصل جونسون هنا، كما يفعل طوال الجزء الثالث، عمل مل، وينقد نظرياته. وليس من شك في أنه أحرز في نواح هامة تقدمًا تجاوز به المناهج والنتائج السابقة.

ويبحث الباب الثالث في «الأسس المنطقية للعلم»، وبذلك يبدأ القسم المادي من المنطق، فهو هنا يدخل تصورات أنتولوجية كالجوهر والعلية والمادة والذهن ويناقشها، وتصبح الحدود الفاصلة بين وجهتي نظر الأنتولوجيا ونظرية المعرفة غير واضحة، وسوف نختار من بين الموضوعات الكثيرة التي عالجها، موضوعًا دالًّا على طريقته الخاصة في البحث هو مشكلة الجوهر، فجونسون يحاول أن يحرر هذا التصور من مضموناته الميتافيزيقية، وأن يدعم بقدر الإمكان طابعه المنطقي البحت. وهكذا يستبدل بتصور الجوهر الميتافيزيقي الغامض تصورًا أكثر تحددًا بكثير، هو الاسم أو الفاعل substantive، ولا يشمل هذا الأخير ما يسمى عادةً بالجوهر فقط، بل يشمل أيضًا تصور العملية أو الحادث، وينبغي أن نفهم من كلمة الاسم أو الفاعل كل ما هو وجودي، ونستطيع أن نميز — داخل مقولة الوجود — بين مقولتين فرعيتين تبعًا لاستمرار الموجود أو توقفه. وهكذا نصل إلى التمييز الهام بين ما هو متصل continuant وما هو حادث occurrent، وهو يحدد «المتصل» على نحو أدق بأنه ما يظل باقيًا خلال جزء محدد أو غير محدد من الزمان، قد تتغير خلاله حالاته الداخلية وعلاقاته الخارجية إلى «متصلات» أخرى، أو تظل بلا تغير. وبهذا المعنى تكون طريقة وجود الذهن هي الوجود «المتصل». أما طريقة وجود ألم الضرس فهي الوجود الحادث، وكل ما له طابع العملية، ويشمل ذلك الحادث أيضًا، ينبغي أن يربط بمتصل واحد أو أكثر، حتى لو كانت الرابطة بين العمليتين، إلى جانب علاقاتهما المكانية-الزمانية الخالصة، هي دائمًا «المتصل» ذاته، وينطوي هذا التمييز الأساسي على سلسلة من المشكلات الأخرى في المنطق المادي. فلما كانت هناك متصلات فيزيائية (مادية) وأخرى نفسية، فإن هذا يثير مشكلة الوجود المادي والنفسي وعلاقاتهما المتبادلة، ولما كانت «المتصلات» ترتبط في علاقة علية بعضها ببعض. فهناك أيضًا مشكلة العلية، وينظر جونسون إلى مقولتَي الجوهر والعلية، لا على أنهما مقولتان مختلفتان، بل على أنهما عاملان لا ينفصلان لمقولة واحدة. فلا يمكن فهم إحداها بدون الأخرى. وفضلًا عن ذلك فهناك تمييز أساسي داخل العملية بين العلية الباطنة والظاهرة، فهو ينظر إلى تصور العلاقة الذي يكون وحدة «متصل واحد» على أنه يتحدد بعلية باطنية، أما الكثرة من «المتصلات» التي لا تقوم بينها هوية، والتي تنتمي كلها إلى مجال واحد من مجالات الواقع، فتتحدد بعلاقات علية ظاهرة، ولا حاجة بنا في هذا المقام إلى مزيد من التفصيل

لهذه الموضوعات كلها. ولكن من الواضح — مما تقدم — أن شروح جونسون، إذا ما قورنت بالصياغة الكلاسيكية لهذه المشكلة عند هيوم، تبدو شديدة التعقيد والتنوع، وأدق وأعمق منطقيًّا، رغم أن هذا كثيرًا ما يحدث على حساب ذلك الوضوح الذي يتميز به تفكير هيوم، والذي كان له طابع جذاب في بساطته، بالنسبة إلى جونسون.

وكان المفروض أن يبحث جونسون في الجزء الرابع مشكلة الاحتمال بنفس الطريقة الدقيقة الشاملة؛ غير أن جونسون لم يستطع أن يكمل إلا أقسامًا قليلة. وهكذا ظل الكل تمثالًا رائعًا ناقصًا، يشهد بقدرة عجيبة على التفكير. ولقد كان تأثيره حتى الآن كبيرًا. ولكنه قد لا يظهر بقوته الكاملة إلا في المستقبل.

وفي كتاب جونسون هذا تصل الأبحاث المنطقية الأصيلة الحالية إلى قمتها، وذلك في وجهها الذي لا تخرج فيه تمامًا عن التراث الماضي، كما يفعل المنطق الرمزي. ولكن هناك — بالإضافة إلى ذلك — إنتاجًا خصبًا هائلًا في ميدان المنطق. فهناك عدد لا حصر له من الكتب المدرسية والكتب الموجزة، والكتب المقررة في المعاهد، وكتب التمرينات، وكتب المنطق الأولي والمنطق العالي، والأبحاث الخاصة والتأليفات الشاملة، وهي تُبْنَى عادةً على أساس أرسطي. ولكنها في أحيان أقل تكون مبنية على أساس تجريبي أو هيجلي أو برجماتي أو غيره، والتفسير الممكن لهذه الوفرة، إلى جانب ما يمتاز به الإنجليز من موهبة طبيعية في هذه الدراسة، هو أن المنطق ما زال مادة هامة من مواد الامتحانات الجامعية، ونستطيع أن نختار، من بين المجموعة الكبيرة التي لم تصادفنا من قبل في مواضع أخرى، كتابًا واحدًا يستحق أكثر من كتب مماثلة متعددة أن يعد العرض الكلاسيكي للمنطق الأرسطي، ذلك هو كتاب «دروس وتمرينات في المنطق الصوري Studies and Exercises in Formal Logic» (١٨٨٤م، الطبعة الرابعة، ١٩٠٦م، نشرة جديدة، ١٩٢٨م) من تأليف جون نيفيل كينز John Neville Keynes (وُلد في ١٨٥٢م)،[٦٨] هذا الكتاب المدرسي الشائع الاستعمال، الذي استقر في إنجلترا طوال نصف قرن، يقدم إلينا معالجة دقيقة لمجال البحث المنطقي بأسره، من أرسطو حتى يومنا هذا، وفيه يظهر المنطق على أنه دراسة خاصة مستقلة تمامًا عن الفروع الأخرى للفلسفة، له مجال بحثه المحدد بوضوح، وقوة المنطق (وضعفه في الوقت ذاته) إنما تكون في تقدمه بخطى مؤكدة نحو مركز العلم الخاص، الذي يترك جانبًا — عن عمد — جميع المسائل المتعلقة بالمبادئ النهائية، وأخيرًا

[٦٨] وتوفِّي في ١٩٤٩م. (المترجم)

ينبغي أن نذكر هنا الكتاب الهام الذي ألفه الاقتصادي المشهور «جون ماينارد كينز John Maynard Keynes» (وُلد في ١٨٨٣م)،[٦٩] وهو ابن المفكر المنطقي الذي تحدثنا عنه قبله، في مشكلة الاحتمال («بحث جامع في الاحتمال A Treatise on Probability»، ١٩٢١م، ترجمه إلى الألمانية إيربان F. M. Urban في ١٩٢٦م)، هذا الكتاب يعد أنموذجًا رائعًا شاملًا للبحث في مشكلة خاصة، وهو يدرس المشكلة ويوضحها في جميع علاقاتها وجوانبها، مبديًا في ذلك علمًا غزيرًا وتمكنًا رائعًا من الموضوع.

ونستطيع — بعد هذا الاستطراد في المنطق — أن نعود مرةً أخرى إلى الواقعية الجديدة، وسوف نختار — من عدد كبير من الشخصيات الأقل أهمية — الأسماء الآتية لنتحدث عنها بإيجاز، ل. أ. ريد L. A. Reid (وُلد في ١٨٩٥م، أستاذ بكلية آرمسترونج، في نيو كاسل على نهر التين Newcastle upon Tyne) وهـ. هـ. برايس H. H. Price (وُلد في ١٨٩٩م، أستاذ المنطق بأكسفورد) وج. أ. تيرنر J. E. Turner (وُلد في ١٨٧٥م، محاضر في الفلسفة في جامعة ليفربول).

ففي كتاب «المعرفة والحقيقة Knowledge and Truth» يستعرض ريد نظرية المعرفة الواقعية الجديدة (الإنجليزية والأمريكية) بأكملها، ويحاول — مع نقده لها بطريقة معادية إلى حد ما — أن يصل إلى موقف خاص به حول طبيعة المعرفة والحقيقة والبطلان وعلاقاتهما، وهو يبين أن المعرفة والحقيقة ليسا أمرين مختلفين فيما بينهما اختلافًا كاملًا، وإنما هما يرتبطان سويًّا ارتباطًا وثيقًا، ويوضح كل منهما الآخر؛ فالمعرفة تتحدد بوصفها نشاطًا يدرك به الذهن شيئًا معطى؛ فهي إذن ليست حالة سكونية، تكتفي فيها الذات العارفة بمشاهدة صور حاضرة تعبر عن شيء خارج الذات أو تمثله أو تحاكيه، وإنما المعرفة قبل كل شيء تملك لزمام الواقع، وكل وظيفة معرفية تنطوي على علاقة مباشرة بين الذهن والواقع، حتى عندما تكون المعرفة — بما هي كذلك — باطلة، ففي المعرفة نحقق اتصالاً مباشرًا مع ما هو واقعي موضوعيًّا، ونشق طريقنا إليه. إن جاز هذا التعبير، ويطلق ريد على هذه الصفة اسم الصفة المتعدية transitive للمعرفة، والحقيقة مماثلة أساسًا للمعرفة. ولكن مع فارق هو أن إدراك الواقع يكون في حالة الحقيقة ناجحًا مطابقًا، على حين أن المعرفة قد تضل طريقها إلى موضوعها، وبقدر

[٦٩] وتوفِّي في ١٩٤٦م. (المترجم)

ما تكون المعرفة صحيحة، تكون هي إدراك واقع معقد أو جزء منه، على ما هو عليه واقعيًّا، ومن هذه التعريفات يتلو حل مشكلة الخطأ بسهولة؛ فالخطأ ترتيب أو تطبيق فاسد لوقائع وعلاقات فعلية، وحين يخطئ المرء فإنه يقوم بذلك الفعل المعرفي الذي يربط فيه محمول بمعطى، ويتكون من ذلك حكم لا يكون إدراكًا للواقعة المعقدة التي كانت ترتبط أصلًا بالمعطى. وقد بحث ريد إلى جانب التجربة النظرية في التجربة الجمالية، وذلك في الفصل الأخير من كتابه المذكور من قبل، وفي كتاب مستقل عن علم الجمال «دراسة في علم الجمال A Study in Aesthetics» (١٩٣١م) وفي التجربة الأخلاقية في «الأخلاق الإبداعية Creative Morality»، (١٩٣٧م).

وفي كتاب «الإدراك الحسي perception» (١٩٣٢م) عالج برايس Price المشكلة الرئيسية في نظرية المعرفة الواقعية الجديدة، وهي مشكلة الإدراك الحسي، هذا البحث — وإن لم يتقيد بأية نظرية محددة — يشترك في نواح كثيرة مع آراء مور ورسل وبرود، وهو يرمي إلى نوع من وصف ظاهرات (phenomenology) الإدراك الحسي؛ وبالتالي تطهير ظاهرة الإدراك الحسي من عدد من النظريات المربكة، وإظهار طبيعتها واضحة عن طريق الوصف البسيط والتحليل الدقيق، ويحاول هذا البحث، في قيامه بعملية التطهير هذه، أن يثبت عدم كفاية النظرية الواقعية الساذجة أولًا، وأن يفند قبل ذلك النظرية المسماة بالنظرية العلية في الإدراك الحسي، وهي أكثر النظريات الفلسفية شيوعًا وأشدها خطرًا، ويعني برايس بهذه الأخيرة، الرأي القائل إن الأشياء الخارجية هي علة المعطيات الحسية، وإن المعرفة الإدراكية الحسية إنما هي استدلال من معلول على علة، مثل هذه العلاقة بين المحسوسات والأشياء لا تتسق ونتائج البحث الفينومينولوجي؛ فهذا البحث يبين لنا أولًا — في حالة الإدراك الحسي — أن الأشياء المادية حاضرة أمام الحواس؛ وبالتالي أن العلاقة القائمة في هذه الحالة ينبغي أن توصف — حسب تعبير مور — بأنها مجرد علاقة «انتماء إلى belonging to». وهكذا يقوم برايس هنا ببعض التحليلات الوصفية العميقة، التي لم يأخذ في اعتباره فيها أبحاث المدرسة الفينومينولوجية الألمانية، وهي أبحاث لها أهميتها العظمى في هذا الصدد. وفي هذه التحليلات يعالج طبيعة المعطيات الحسية وطريقة وجودها، والوعي المدرك (الذي يميز فيه بين مستويين مختلفين، القبول acceptance والتأكيد assurance)، ويحدد بدقة علاقة المعطيات الحسية بالموضوعات الخارجية، وعلاقة مختلف المعطيات الحسية بعضها ببعض (وهو موضوع يحاول إيضاحه عن طريق تصور «الأسرة family»، كما يبحث في أصلها ... إلخ).

أما موقف تيرنر من نظرية المعرفة، كما يعرضه في كتاب «نظرية في الواقعية المباشرة، وعلاقة الواقعية بالمثالية A Theory of Direct Realism and the Relation of Realism to Idealism» (١٩٢٥م) فيقترب كثيرًا من نظرية ألكسندر، التي أدخل عليها بعض التصويبات البسيطة؛ فهو بدوره يمضي في الواقعية إلى آخر مداها؛ إذ يقول: إن الإحساسات تنتمي إلى العالم الفيزيائي للأشياء، فهي «في» الأشياء، أو أجزاء منها، ولا تغير يطرأ عليها بحدوث الإدراك الحسي، وهي واقعية فيزيائيًّا، حتى عندما تظهر في الفعل الإدراكي. ولكن ينبغي علينا أن نميز بين الإحساسات السوية والإحساسات غير السوية، ورغم أن طريقة وجودها لا تتأثر بذلك (على النحو الذي يستتبع النظر إلى الأولى على أنها واقعية، وإلى الثانية على أنها ظاهرة فحسب)، فإن هناك مع ذلك فارقًا أساسيًّا بينهما، هو أن الإحساسات السوية في هوية تامة مع الموجود واقعيًّا، بينما غير السوية في هوية ناقصة معه فقط، وأن الأولى تكشف على نحو جامع مطابق تمامًا، عن الواقع الذي تنبثق عنه، بينما الثانية لا تكشف عنه إلا جزئيًّا وعلى نحو غير مطابق، ورغم أن هذه الواقعية تنادي بأنها أشد تطرفًا من أي مذهب واقعي آخر تقريبًا، فإنها — إذا ما نظر إليها من منظور أوسع — تبدو مجرد مرحلة تمهيدية لميتافيزيقا مثالية على النمط الهيجلي، أو الأحرى الهيجلي الإنجليزي، ويقترب تيرنر من هذا الموقف في كتاب آخر، حاول فيه بلوغ وجهة نظر ميتافيزيقية خاصة به، وهي وجهة نظر تقترب من طريقة تفكير برادلي. ولكنها تغيرها وتشوهها من جهة، وتسيء تفسيرها وتزيفها من جهة أخرى.[٧٠]

ولقد أتيحت لنا من قبل فرص كثيرة لإدراك مدى صحة الرأي القائل: إن التفكير المثالي والواقعي لم يعودا — في الآونة الأخيرة — يسلكان طريقين منفصلين، بل تقابلا في كثير من الأحيان وحاولا التوفيق بين اختلافاتهما، ومزج الواحد منهما بالآخر؛ ولذلك فسوف نختم هذا الفصل بالكلام عن فيلسوف تجلى فيه ذلك بكل وضوح، هو إيونج A. C. Ewing (وُلد في ١٩٠٠م، وهو محاضر في علم الأخلاق بجامعة كمبردج)، ويُعَد إيونج من أقدر مفكري الجيل الجديد، وممن ينتظرهم مستقبل باهر، وإليه ندين حتى

[٧٠] انظر كتاب «الشخصية والواقع Personality and Reality» ١٩٣٦م، الذي ظهرت له تكملة بعنوان «طبيعة الألوهية The Nature of Deity» ١٩٢٧م، ولتيرنر كتب أخرى هي، «تكشف الألوهية The Revelation of Deity» ١٩٣١م، و«المظاهر الأساسية في تطوير الدين، دراسة فلسفية ونفسانية Essentials in the Development of Religion: A Philosophical and Psychological Study» ١٩٣٤م.

الآن بثلاثة كتب ممتازة (هي «بحث كانْت في العلية Kant's Treatment of Causality» ١٩٢٤م، و«أخلاق العقاب The Morality of Punishment» ١٩٢٩م، و«المثالية، دراسة نقدية Idealism, A Critical Survey» ١٩٣٤م، وهو يرتبط أساسًا بالواقعية الجديدة. ولكنه في الوقت ذاته «متعاطف بعمق» مع الحركة المثالية الجديدة. وقد قام في آخر كتبه المذكورة من قبل بنقد شامل عميق بناء لهذه الحركة، ولا سيما في جانبها النظري، والهدف الرئيسي للنقد هو التوفيق بين توترات المدرستين الفكريتين، وإدخال عناصر مثالية هامة في النظرية الواقعية الجديدة؛ ففي هذا الكتاب تعبير بليغ عن أهمية الدور الذي لعبته المدرسة المثالية الجديدة في الفلسفة الإنجليزية الحديثة، بقلم واحد من أذكى نقادها، ومنه يمكننا أن نرى بوضوح خاص مدى قوة تأثير هذه المدرسة في التفكير المعاصر، وإن تكن هي ذاتها قد اختفت تمامًا أو كادت وبورد إيونج في نقده ثلاثة أفضل رئيسية لها «قيمة لا تقدر»، حققها رد الفعل الواقعي على المثالية: (١) فهو أولًا قد بين أن الطابع الصحيح للمعرفة هو اهتداء وكشف أكثر منه توليد وإنتاج. هذه الحقيقة، التي طالما أضفت عليها النظرية المثالية في المعرفة طابعًا من الغموض، لا تسوغ لنا — مع ذلك — أن نفترض منطقيًّا أن الموضوع مستقل عن الذات العارفة استقلالًا كاملًا، فرغم أن الحجج المثالية لإثبات الطابع الذهني للواقع أو اعتماد الواقع على الذهن غير صحيحة، وأن مشكلة المعرفة يمكن أن تحل بمنهج الواقعية وحده؛ فمن الممكن أن نجمع إليه نوعًا من المثالية المنهجية. وهذا يستتبع (٢) أن النظرية القائلة بأن العالم الفيزيائي (أو المادي) يوجد مستقلًّا عن أية تجربة لا يمكن إثباتها بدقة، وهي تتعرض لصعوبات متعددة. ولكنها على الأقل تخضع للبحث الفلسفي المفيد. وقد أجريت بالفعل أبحاث كهذه، كانت لها فائدة جزيلة بالنسبة إلى مشكلة الإدراك الحسي. ولكن الأهم من ذلك (٣) هو مطلب تحليل المشكلات بدقة وحرص، وهو مطلق طالما تجاهله المفكرون المثاليون؛ لأن تحمسهم للوصل إلى مركبات شاملة جعلهم يندفعون بتعجل إلى إيجاد حل لمشكلة العالم بأسرها؛ فمن المفيد تمهيد الطريق لحل المشكلات الميتافيزيقية الكبرى بالتحليل المفصل الدقيق للمشكلات الخاصة. ولقد رأينا خلال هذا الفصل إلى أي حد حققت أعمال الواقعيين الجدد هذا المطلب، ولا يمكننا أن نتعرض هنا للنتائج الأخرى التي يؤدي إليها نقد إيونج للمثالية، وحسبنا أن نشير إلى أن هذه النتائج تسير — أساسًا — في طريق الواقعية الجديدة؛ غير أن تفكير إيونج يتجنب كل صيغ متطرفة، ويحاول الوصول إلى نوع من الموقف الوسط بين الفريقين المتنازعين.

الفصل الخامس

المنطق الرياضي

المقصود هنا «بالمنطق الرياضي:[1] مختلف المحاولات التي بُذِلَت لتجديد المنطق الصوري والتحليلي، مستوحية روح الرياضة، ومستخدمة المصطلحات والمناهج الرياضية، وتتزايد

[1] لا توجد إلا اختلافات طفيفة في المعنى بين تعبيرات، المنطق الخالص، والرمزي، واللوغاريتمي، والجبري أو المنطق الرياضي Logistics أو علم الرمزيات Symbolics أو الحساب المنطقي Logical Calculus؛ ولذا فسوف ننظر إليها هنا على أنها مترادفة، ويود المؤلف أن يذكر صراحةً، فيما يتعلق بهذا الفصل، أنه يشعر بابتعاده الشديد عن الموضوع الذي يتناوله؛ ومن ثَم فهو شاعر تمامًا بالنقص في طريقة معالجته له، والواقع أن الفهم الكامل للموضوع يقتضي دراسة وإلمامًا بالرياضيات لم يتوافرا للمؤلف؛ ولهذا السبب بوجه خاص — إلى جانب أسباب أخرى — لم يحاول المؤلف القيام باختبار مفصل للمشكلات، وإنما قام باستعراض هذا الميدان في اتجاهه العام فقط. ولقد رجع المؤلف إلى الكتابات التي كانت مصادر أصلية للحركة، بقدر ما استطاع فهمها. ولكن ينبغي أن يذكر صراحةً أن هذا الفصل، على عكس الأجزاء الأخرى من هذا الكتاب، يعتمد معظمه على مصادر من الدرجة الثانية؛ أي على شروح وتعليقات. ولقد كان للمؤلفات الآتية فائدة خاصة في هذا الصدد، ليويس، عرض عام للمنطق الرمزي C. I. Lewis: A Survey of Symbolic Logic، ١٩١٨م، ليويس ولانجفورد، المنطق الرمزي C. I. Lewis and C. H. Langford: Symbolic Logic، ١٩٣٢م، ستبنج، مقدمة حديثة للمنطق L. S. Stebbing: A Modern Intr. to Logic، ١٩٣٠م (الطبعة الثانية ١٩٣٣م)، سالوما، المثالية والواقعية في الفلسفة الإنجليزية الحاضرة J. E. Salomaa: Idealismus und Realismus in der Englischen Phil. der Gegenwart، ١٩٢٩م (ولا سيما ص١٦٣–١٨٨)، رالف إيتون، المنطق العام Ralph E. Eaton: General Logic، ١٩٣١م، كارناب، الموجز في المنطق الرياضي R. Carnap: Abriss der Logistik، ١٩٢٩م فن، المنطق الرمزي J. Venn: Symbolic Logic، ١٨٨١م (ولا سيما المقدمة)، ريفرت، المنطق J. B. Rieffert: Logik، ١٩٢٥م (في كتاب ديسوير، المرشد في الفلسفة Dessoir: Lehrbuch der Phil.)، («دوبيسلاف، فلسفة الرياضة في الوقت الحاضر، W. Dubislav: Die Phil der Mathematikin der Gegenwart» ١٩٣٢م (في سلسلة الأبحاث الفلسفية Philos. Forschungsberichte) رقم ١٣)، هذا فضلًا عن المقالات المتعلقة بالموضوع في الطبعة الأخيرة (الرابعة عشرة) لدائرة المعارف البريطانية. وهناك قوائم كاملة بالمراجع في كتابي ليويس وستبنج.

هذه الحركة أهمية طوال الفترة التي نعرض لها بالبحث. ولقد كانت التمهيدات الأولى التي ترمي إلى إقامة (أو إعادة قيام) منطق رياضي في وسط القرن الماضي، بل وقبل ذلك أحيانًا، وكذلك التطور التالي الذي اتخذ شكلًا أصرح في بداية هذا القرن، كانت هذه كلها مستمدة من أعمال مفكرين إنجليز، وحتى في يومنا هذا، عندما أصبحت الحركة دولية، ما زال للإنجليز فيها نصيب عظيم الأهمية، ونحن إذ نقتصر على استطلاع سطحي إلى حد بعيد، في صورة عرض تاريخي موجز لهذا الموضوع ذي التفرعات المتعددة، ندرك تمامًا أننا لا نولي أهميته حق قدرها، وعذرنا الوحيد في هذا البحث الخاطف للموضوع أن الأمر في هذه الحالة متعلق ببحث متخصص إلى أبعد حد، ليس له ارتباط وثيق بحركة الفلسفة في مجموعها، وما زالت أهميته ودلالته الفلسفية موضوع جدل كثير حتى يومنا هذا. وليس في وسعنا أن نقبل زعم المفرطين في التحمس للمنطق الرياضي، القائل: إن هذا هو الميدان الذي ينبغي أن تتحدد فيه مهمة الفلسفة بما هي كذلك، والذي ينبغي أن يتقرر مصيرها ذاته فيه، كما لا نستطيع أن نعترف بأن الكلمة الأخيرة في المنطق قد قيلت، مهما كان مقدار التغير والإصلاح الذي أدخله المناطقة الرياضيون على هذا العلم، بل إن ما فعلوه إنما كان بناء فرع جديد على الجذع الرئيسي لشجرة العلم المنطقي، وهو فرع حافل بالأهمية بعيد المدى. ولكنه يستمد غذاءه من تربة الرياضة أكثر مما يستمده من تربة الفلسفة، ومما يدل على أن هذا المبحث الجديد أقرب إلى روح الرياضة منه إلى الفلسفة، أنه نشأ في البداية بفضل اتجاهات ومناقشات رياضية، وأن الذين ثبتوا دعائمه ونموه كانوا باحثين رياضيين. وعلى ذلك فإننا إذا رفضنا المزاعم المتطرفة للمنطق الرياضي، وجعلنا لأهميته الفلسفية حدودها الصحيحة، فما ذلك إلا من أجل المزيد من التأييد وتأكيد فضله في ميدانه الخاص».

وإذن فالأمر الذي ينبغي أن يُتَّفق عليه هو أن المنطق الرياضي ليس له بعد أي حق في المطالبة بأن يتخذ من الفلسفة كلها مجالًا خاصًّا له، أو حتى باتخاذ المنطق كله مجالًا كهذا، وأنه يحتل مكانة محددة تمامًا، يمكن تعيينها بدقة، في إطار المذهب المنطقي، وأن بقية فروع المنطق، فضلًا عن المباحث الفلسفية الأخرى، لها كل الحق في الوقوف إلى جواره، والواقع أننا ما كنا لنحتاج إلى ذكر حقيقة واضحة كهذه، لولا أن المبحث الجديد قد ذهب به الغرور أحيانًا إلى حد أنه تخيل نفسه قادرًا على إدارة شئون الفلسفة بأسرها، بوصفه وريثها الوحيد، وعلى أن يضرب عرض الحائط بكل ما حققته الفلسفة من قبل، كما أن موقفه مما أنجز من قبل في مجال المنطق لا يختلف عن ذلك كثيرًا؛ فقد كان المناطقة الرياضيون — وهم في سَوْرة حماسة الكشف — ميالين

إلى قطع الجسور وإغفال الارتباطات التاريخية التي تجمع بين مبحثهم وبين المنطق التقليدي. وهكذا عرضوا منطقهم على أنه هو المقابل والضد التام للتراث الأرسطي، الذي كان من المهام الرئيسية للمنطق الجديد القضاء عليه. وينبغي أن نقرر — مقابل ذلك — حقيقة أصبحت في الآونة الأخيرة تلقى اعترافًا متزايدًا حتى في أوساط المناطقة الرياضيين أنفسهم، وهي أن منطق أرسطو الصوري هو في واقع الأمر السلف الأول لمنطقهم الجديد، الذي لا يكفي أن يقال عنه: إنه لا يتعارض مع منطق أرسطو، بل إنه كان أساسًا أول تحقيق لمغزاه العميق. ولقد كان ريل Riehl على حق حين قال: «وهكذا فإن أرسطو هو أول مؤسس للمنطق اللوغار ينتمي أو الرياضي؛ أي الحساب المنطقي»، وبنفس هذا المعنى كتبت الآنسة ستبنج Stebbing، وهي من أخريات ممثلي هذه المدرسة، تقول إن «نظرية القياس عند أرسطو هي أول محاولة تبذل للبرهنة على المبدأ الصوري للاستنباط»، فالمثل الأعلى للصورة المنطقية الخالصة هو هدف المنطق الأرسطي والمنطق الرياضي معًا، وكل منهما لا يتميز عن الآخر إلا بدرجة اقترابه من هذا الهدف.

وهكذا لا يمكن وضع حد فاصل قاطع بين المنطق «القديم» و«الحديث»، فمصدر الأخير هو الأول، أي إن ذلك العلم الشكلي الخالص، علم الترتيب أو النظام Science of Order (كما يمكن أن يسمى المنطق الرياضي) مستمد من تحليل الفكر ونقده عن طريق التعميم والتجريد المستمرين، وتحول المنطق الكلاسيكي إلى منطق رياضي لا يعني إلا اكتمال عملية التعميم وازدياد الشكلية هذه، وهي العملية التي تؤدي إلى صورة خالصة خلت من كل محتوى ومن كل موضوع عيني. ولقد كان من المحتم أن يؤدي استهداف هذه الغاية إلى ارتماء المنطق في أحضان ذلك العلم الذي تحقق فيه المثل الأعلى للصورة الخالصة على أكمل وجه؛ أي الرياضة، وبالعكس فإن الرياضة عندما بدأت تتنبه إلى مبادئها الأساسية الخاصة، تعين عليها أن تلجأ إلى هذا المنطق الذي أتاح لها إدراك طبيعتها الأساسية الخاصة. وكانت النتيجة تعاطفًا وثيقًا بين العلمين، مؤديًا من جهة إلى صبغ الرياضة بصبغة منطقية. ومن جهة أخرى إلى صبغ المنطق بصبغة رياضية؛ غير أن هذا كله كان موجودًا بصورة ضمنية في برنامج أرسطو، وإن لم يكن هذا الأخير قد عبر عنه صراحةً، ولم ينفذه بطريقة منهجية إلا جزئيًّا، وإنا لنجد في أرسطو ذاته سمة أساسية من سمات المنطق الجديد، هي استخدام الرموز بدلًا من الحدود اللفظية، بحيث إنه لا شيء جديد، من حيث المبدأ، في المنطق الرياضي، حتى في اتجاهه الرمزي، والجديد فقط هو ذلك الشمول والنظام الصارم الذي طبقت به الرموز المستمدة من الرياضة (ولا سيما الجبر)، أو المشابهة للرموز الرياضية.

ورغم ذلك فإن المنطق الجديد يعني — من وجهة النظر الصورية — تقدمًا ملحوظًا متميزًا عن المنطق الكلاسيكي، وهو يعني أن المثل الأعلى الأساسي للمنطق قد تحقق فيه على نحو أفضل، وأن نطاقه قد امتد امتدادًا هائلًا، ومناهجه قد روجعت من أساسها، ووسائل التعبير فيه قد أُصْلِحَت إصلاحًا تامًّا، ويتضح نقص المنطق الأرسطي — من وجهة نظر المنطق الرياضي — في النقاط الآتية: (١) اقتصاره على طريقة واحدة في الاستنباط، هي القياس، (٢) إخفاقه في وضع نظام رمزي كاف للتعبير عن العلاقات المنطقية، (٣) تحليله غير السليم لهذه العلاقات (انظر مقال آنسة ستبنج في دائرة المعارف البريطانية، الطبعة الرابعة عشرة، المجلد ١٤، ص٣٣١).

فالمنطلق القياسي التقليدي لا يمثل إلا جزءًا صغيرًا نسبيًّا من الميدان الذي يبحثه المنطق الرياضي. ولقد أدى كشف أنماط غير قياسية للاستدلال الاستنباطي إلى فتح المجال أمام البحث المنطقي لاستطلاع إمكانيات جديدة لم تَدُرْ من قبل بخلد أحد، وحدثت نفس النتيجة بعد كشف وتحليل عدد كبير متنوع من الفئات والأنماط والقضايا والدالات المنطقية، التي تشترك في الاستدلال الاستنباطي، ويمكن الإشارة إليها برموز تصورية دقيقة، بحيث تتبع نوعًا من الحساب شبه المنطقي. ولكن هذا كله لا يمثل — كما قلنا من قبل — اختلافًا أساسيًّا عن المنطق التقليدي الشائع، سواء في الموضوع وفي المناهج وفي الغاية والهدف، وإنما الفرق بينهما في درجة الاقتراب فقط؛ أي في ازدياد اقتراب المنطق الجديد من مبدأ الصورية المثلى، الذي هو المبدأ الموجه لعلم المنطق في جميع أطواره.

ونستطيع الآن أن نقدم تعريفًا للمنطق الرياضي، عن طريق تحديد خصائصه الرئيسية التالية، التي أشار إليها «ليويس»: (١) إن موضوعه هو موضوع المنطق أيًّا كانت صورته؛ أي إنه هو مبادئ العملية العقلية أو الفكرية الواعية بوجه عام، في مقابل المبادئ التي تنتمي فقط إلى فرع خاص معين لهذه العملية العقلية، (٢) وإن أدواته رموز يدل كل منها على تصور واحد بسيط نسبيًّا وواضح تمامًا، بحيث يكون الهدف هو استبعاد كل لغة غير رمزية، (٣) وإن الرموز تتضمن بعض المتغيرات التي لها نطاق من المعنى متحدد تمامًا، (٤) وإن كل نظام للمنطق الرمزي يعرض بطريقة استنباطية؛ أي إن جميع نظرياته تستمد من عدد قليل نسبيًّا من المبادئ الأولى، التي يعبر عنها بالرموز، عن طريق عمليات مصوغة بدقة، أو على الأقل قابلة لأن تصاغ بدقة.

وهناك اختلاف كبير في الرأي حول القيمة الفلسفية والقيمة العامة للمنطق الرياضي، ويتراوح هذا الاختلاف بين التقدير الذاتي المبالغ فيه إلى حدٍّ مُستهجَن — من جهة —

وبين الرفض التام من جهة أخرى، والأمر المؤكد أن المنطق الرياضي ليس موضوعًا يمكن أن يدرسه أي شخص؛ فهو يقتضي موهبة خاصة، رياضية في أساسها، وتمكنًا تامًّا من مناهج الرياضة وأسلوبها الفني ورموزها، وقدرًا كبيرًا من التدريب قبل كل شيء. وليس من السهل الحصول على حكم موضوعي عليه، لا من بين صفوف المتحمِّسين له، ولا من بين الواقفين بمعزل عنه؛ إذ لا يستطيع الأخيرُون الغوص في أسراره، بينما يعاني مُعظم الأولين من شعور مرَضي بالسُّمو. وعلى أية حال فإن لدينا في الأعمال الرائدة الخلاقة (التي قام بها فريجه وبيانو ورسل وهويتهد مثلًا) قممًا شامخة في التفكير الصوري المحض، لن يكاد يتسنَّى لأحد أن يتجاوَزها؛ فالعقل (ratio) يحتفل في هذه الأعمال، مثلما يحتفل في الرياضة، بأرفع انتصاراته، كما أن روح الدقَّة العلمية الصارمة تصل هنا إلى أرفع مستوياتها؛ غير أن هذه الروح قد انفصلت تمامًا عن كل جسد، وهدمت من خلفها كل جسر يربطها بالحياة وبالتجربة العينية. وهكذا نجد هنا أيضًا ما يُذكرنا بتعليق برادلي على تلك «الثلَّة التي ليست من هذا العالم، وهي ثلة من مقولات لا حياة فيها»، أو بصيحة الاحتجاج العالية التي هتف بها «فند لبنت» عندما نظر إلى الحساب المنطقي، فوصفه بأنه «أرض فسيحة للتمرين على أداء ألعاب تقتضي براعة عظيمة»،[٢] ولسنا نود أن نقبل هذا الحكم الأخير، وإن يكن ينطوي قطعًا على شيء من الصحة؛ ذلك لأننا لا نستطيع أن ننكر أننا هنا إزاء عمل علمي جاد بحق، توصل إلى تحقيق نتائج لا يستهان بها، بالإضافة طبعًا إلى أنه ينطوي على قدر كبير من القدرة على التلاعب العقلي وأداء حركات رشيقة بالتصورات الفكرية، والتمتع بلعبة المنطق وبالتمرينات الشكلية الخالصة؛ فقد تمكن المنطق الرياضي من أن يعالج بنجاح، ويقدم حلًا جزئيًّا لعدد من المشكلات التي ظل المنطق قبل ذلك يبحثها دون جدوى، أو التي لم تدخل أبدًا في نطاق بحثه، ولم يثبت المنطق الرياضي عدم كفايته إلا عندما بحث في مشكلات فلسفية على التخصيص؛ ذلك لأننا لا نستطيع أن نقبل القول إن في وسعه أن يغتصب لنفسه مكانة الفلسفة؛ فالمنطق قد اعتزل في جزيرة نائية قصية، وأعلن سيادته عليها. ولكن ليس ثمة طريق يعود من هذه الجزيرة إلى المسالك المألوفة للحياة اليومية والفكر الشائع، فذلك المنطق «نظرية شاحبة» ولا يمكن «لشجرة الحياة الذهبية» أن «تخضر» في أرضه. ومن الجدير بالملاحظة أيضًا

[٢] انظر كتاب فند لبنت، المرشد في تاريخ الفلسفة Lehrbuch der Geschichte der Philosophie الطبعة الخامسة، ١٩١٠م، ص٣٦.

أن بعضًا من أكثر مفكري هذه المدرسة أصالةً، مثل رسل وهويتهد، قد تحولوا في الآونة الأخيرة عن المنطق الرياضي وعادوا إلى طرق التفلسف الأكثر شيوعًا. وقد يكون لنا أن نستدل من هذا على أن هذا المنطق يستنفد أغراضه بسرعة، ولا يمكنه أن يرضينا على نحو دائم أصيل.

وسنحاول الآن تقديم عرض موجز للتطور التاريخي للمنطق الرياضي، مع الإشارة بوجه خاص إلى جزئه المرتبط بأعمال المفكرين الإنجليز.

ورغم أن المنطق الرياضي — كما قلنا — خليفة للمنطق والتحليل الصوري عند أرسطو؛ فقد كان ليبنتز أول فيلسوف يعلن برنامجه صراحةً وعن وعي، ويحدد معالم موضوعه بوضوح؛ فقد صرح بالحاجة إلى لغة علمية كتابية شاملة characteristica universalis، تستخدم العلامات الرمزية بدلًا من الكلمات، وإلى حساب عقلي calculus ratiocinator يسير بمعاونة هذه الرموز بطريقة شبه رياضية، كما أن فكرة الرياضة الشاملة mathesis universalis التي تستخدم أساسًا لعلم عام scientia generalis؛ أعني منهجًا علميًّا شاملًا يتخذ من الرياضة أساسًا له. هذه الفكرة تعبر عن الارتباط الوثيق بين التفكير الرياضي وبين الفلسفة العلمية، ولم ينفذ ليبنتز نفسه سوى جزء بسيط من برنامجه، غير أن عبقريته قد استعرضت مجال المنطق الرمزي بأكمله وبكل إمكانياته، وتوصلت إلى أساسياته، وإنا لنجد لدى ليبنتز بالفعل كل الجذور التي تعلقت بها الأبحاث التالية وتفرعت عنها. ولقد بذلت في القرن الثامن عشر محاولات متعددة تسير في هذا الاتجاه ذاته. فهناك مثلًا محاولات لامبرت Lambert وهولاند Holland وبلوكيه Plocquet وكاستيون Castillon. ولكن هذه المحاولات لم تحقق تقدمًا ملحوظًا بالنسبة إلى ليبنتز، ولم تعد طرق التفكير المنطقية الرياضية إلى الظهور بوضوح إلا في القرن التاسع عشر، وأتت القوة الدافعة لدراسة هذا المنطق في صورته المتجددة الأدق، من جانب إنجلترا هذه المرة؛ ففي النصف الأول من هذه الفترة لم يكن الكُتَّاب الإنجليز روادًا فحسب، في بناء النظريات المنطقية الرياضية، بل ظلوا أيضًا — طوال عدة عشرات من السنين — الوحيدين المشتغلين في هذا الميدان.

ونستطيع أن نقول: إن أول محاولة بذلت في هذه الفترة لإقامة المنطق على أساس جديد، هي محاولة جورج بنتام George Bentham (١٨٠٠–١٨٨٤م) ابن أخي جريمي بنتام، والذي اشتهر أيضًا بوصفه عالمًا في النبات؛ فقد نشر عام ١٨٣٧م كتابًا بعنوان «عرض عام لمذهب جديد في المنطق Outline of a New System of Logic». وكانت

النقطة الأساسية في هذا الكتاب، مثلما كانت في جهود أخرى مماثلة بُذِلَت لصبغ المنطق بصبغة عصرية، هي تصحيح النظرية التقليدية المعروفة باسم «كم المحمول»، وازدادت شهرة هذا المبدأ بفضل أعمال «السير وليام هاملتن»، الذي كان على رأس المدرسة الاسكتلندية (انظر من قبل، [الباب الأول: المدارس الفكرية المتقدمة – الفصل الأول: المدرسة الاسكتلندية] وما يليها)، والذي أعطى كتابه «محاضرات في الميتافيزيقا والمنطق Lectures on Metaphysics and Logic» قوة دافعة كبيرة للمنطق الجديد، وإن لم يكن من الممكن إدراجه، ضمن ممثليه المعترف بهم؛ فقد حاول هاملتن، دون أن يعلم شيئًا عن عمل بنتام السابق في هذا المجال، أن يبين أن محمول القضية أو الحكم يمكن تحديده كميًّا على نفس النحو الذي سبق تحديد الموضوع وحده عليه. وبهذه الطريقة يمكن التعبير عن القضايا المنطقية في صورة معادلات، وقد أبدى هاملتن تفضيلًا للمعادلات على الأشكال الهندسية والرموز الجبرية. وكانت الاستدلالات المستخلصة بالطريقة الجديدة، توحي بحسابات بوساطة مقادير معينة محددة بدقة، وتعيد إلى الذهن بطبيعة الحال عمليات الرياضة، التي بدأت تدخل في اختصاص المنطق نتيجة لذلك، والواقع أن أهمية هاملتن بالنسبة إلى التطور التالي للمنطق تقتصر على القوة الدافعة التي أعطاها في هذا الصدد، والتي كانت — إذا تحرينا الدقة — تفتقر إلى الأصالة؛ إذ يمكن تتبعها حتى ليبنتز على الأقل. ولقد اكتشف هاملتن سنة ١٨٣٣م مبدأ كم المحمول، الذي طالما أثير جدل طويل عقيم حول البحث عن صاحب الفضل الأسبق فيه، ثم حدد هاملتن صورته النهائية، ودرسه علنًا لتلاميذه في سنة ١٨٤٠م على أكثر تقدير (انظر التذييل السادس في كتابه «محاضرات في المنطق» المجلد الثاني، ص٢٥١–٣٢٣). وقد واصل توماس سبنسر بينز Thomas Spencer Baynes (١٨٢٣–١٨٨٧م)، وهو تلميذ ومساعد لهاملتن، نفس الاتجاه الفكري وسار فيه أبعد من ذلك، ونشر قبل ظهور محاضرات هاملتن في المنطق بوقت طويل كتابه «بحث في التحليل الجديد للصور المنطقية Essays on the New Analytic of Logical Forms» (١٨٥٠م)، وقبل ذلك أيضًا، كان وليام تومسون William Thomson (١٨١٩–١٨٩٠م. وقد أصبح فيما بعد رئيس أساقفة يورك) قد عرض موقف هاملتن بطريقة منهجية في كتابه «عرض عام لقوانين الفكر Outline of the Laws of Thought» (١٨٤٢م، الطبعة السادسة ١٨٦٠م).

غير أن هذه الكتابات المنطقية وغيرها مما ظهر في أواسط القرن التاسع عشر لم تكن إلا مناوشات تمهيدية، والفضل الأكبر في السير بالمنطق الجديد إلى نقطة انطلاق حاسمة، يرجع إلى العاملين الرياضيين: «دي مورجان» و«بول»، ولا سيما إلى الأخير.

ولقد كان أوجستس دي مورجان Augustus De Morgan (١٨٠٦–١٨٧١م) أستاذ للرياضة بجامعة لندن، هو مؤلف الكتابات الآتية المتعلقة بموضوعنا هذا (بالإضافة إلى عدد من المؤلفات في الرياضة البحتة)، المنطق الصوري، أو حساب الاستدلال الضروري والاحتمالي Formal Logic: or The Calculus of Inferance, Necessary and Probable، ١٨٤٧م، و«برنامج لمذهب مقترح في المنطق Syllabus of a Proposed System of Logic» ١٨٦٠م، فضلًا عن سلسلة من الأبحاث الهامة في المنطق، ظهرت في «في أعمال الجمعية الفلسفية بكمبردج» بين عام ١٨٤٦م و١٨٦٣م. ولقد اهتم دي مورجان — مثل هاملتن — بكم المحمول. ولكن مقدرته الرياضية كانت أعظم من مقدرة هاملتن، ويدين تطور المنطق الرياضي له — في نواح متعددة — بأكثر مما يدين به لأي من السابقين عليه. ولكن موقفه العام كان لا يزال ينتمي إلى مجال المنطق الأرسطي على العموم؛ إذ إن هذا المنطق هو الذي أعطى أبحاثه نقطة بدايتها، وهو الذي اتجهت جهود دي مورجان إلى تعديله في نواح هامة، بحيث دخل المجال الجديد بشيء من التردد، ولم يتابع الكثير من إصلاحاته بما فيه الكفاية؛ غير أنه تقدم مرحلة مؤكدة في الطريق إلى صبغ المنطق بصبغة رمزية؛ وبالتالي إلى تقريب المنطق من الرياضة. ولقد حاول أن يتغلب على اعتراضات المناطقة السابقين على إدخال المناهج الرياضية، وأن يبرر تطبيق هذه المناهج على العمليات المنطقية، واكتشف صورًا جديدة للقياس، وفئات جديدة للقضايا، وعرض تحليلًا عميقًا للرابطة (فعل الكينونة)، التي أوضح أن استخدامها فيما مضى كان ناقصًا من الوجهة المنطقية، والتي عبر عنها بعدد متباين من الرموز، تبعًا للعلاقة التي تقيمها أو الوظيفة التي تؤديها، والواقع أن أبعد نقطة ذهب إليها دي مورجان في استباقه للتطورات التالية، كانت نظريته في العلاقات فقد ميز مثلًا بين العلاقات المتعدية transitive، والعلاقات القابلة للانعكاس (أو التماثلية) convertible والعلاقات المتضايفة correlative، وهو تمييز لم تتضح خصوبته الهائلة إلا بعد ذلك بوقت طويل، ولقد وضع دي مورجان — بإدراكه أهمية تصور العلاقة — حجر الأساس في منطق العلاقات الذي أُدْخِلَت عليه تطورات واسعة فيما بعد، على يد رسل وآخرين.

والأهم من دي مورجان هو معاصره جورج بول (١٨١٥–١٨٦٤م)، أستاذ الرياضة «بكوينز كوليدج Queen's College» في كورك. ولقد ظهرت أبحاث الرجلين في وقت واحد تقريبًا، بل لقد تصادف أن نشر أول كتاب يهمنا لجورج بول، وهو «التحليل الرياضي للمنطق The Mathematical Analysis of Logic» في نفس اليوم الذي نشر فيه كتاب

دي مورجان «المنطق الصوري»، ويستطيع القارئ أن يجد عرضًا مقارنًا دقيقًا لكتابات بول في كتاب ليويس «عرض عام للمنطق الرمزي»، ص٣٨٩ وما يليها، وسنكتفي هنا بالكلام عن أهمها، وهو «بحث في قوانين الفكر An Investigation of the Laws of Thought» (١٨٥٤م). وقد أعيد نشره أيضًا بوصفه المجلد الثاني في «مجموعة المؤلفات Collected Works» (نشره جوردين Jourdian في ١٩١٦م)، وإذا كنا قد اعترفنا بأن ليبنتز كان أول من اكتشف المنطق الرياضي، فإن الاتفاق منعقد على أن بول هو الثاني، وأنه يستحق مزيدًا من الثناء؛ لأنه شيد هذا العلم بطريقة منهجية شاملة نسبيًّا، بفضل مقدرته الذهنية الخاصة، دون أن يستعين في ذلك بأية معرفة لما قام به الآخرون من قبل، ولما كان رياضيًّا من البداية إلى النهاية، فإنه لم يهتم كثيرًا بالمنطق في معناه العام. وهكذا فإن قيود المذهب التقليدي لم تحُلْ بينه وبين إنشاء المبحث الجديد، أو على الأقل كانت في حالته عقبة أقل أهمية بكثير مما كانت في حالة أي من السابقين عليه، ويمكن القول: إن بول كان أول من نجح حقيقةً في أن ينقل إلى مجال المنطق، على نطاق واسع، التدوين الجبري وعمليات الحساب الرياضية، وكان أول من اصطنع حسابًا كاملًا دقيقًا، وأول من طبق لغة رمزية تصلح فعلًا للاستخدام، ومعروضة بطريقة منهجية. ولقد أصبح هذا أنموذجًا لكل المشتغلين الذين أتوا من بعده في هذا الميدان، والذين ارتبطت جهودهم جميعًا بعمله ارتباطًا يتفاوت وثوقًا. ولقد اختار بول — من بين العلوم الرياضية — علم الجبر؛ لكي يستخدم مناهجه وعلاماته في خدمة المنطق، وبذلك فإننا إذا غضضنا النظر عن العمل الذي سبق إليه ليبنتز في هذا الميدان أيضًا؛ فمن الواجب أن ننظر إلى بول على أنه مؤسس ما يسمى بالجبر المنطقي؛ ذلك الفرع الخاص للمنطق الرياضي الذي بلغت أبحاثه القمة على يد شرودر Schroeder. وهكذا امتزجت الرياضة والمنطق — بفضل أعمال بول — امتزاجًا وثيقًا، وكل ما في الأمر أنه أخطأ تقدير العلاقة بينهما بحيث نظر إلى الرياضة على أنها هي العلم الأصلي، والمنطق على أنه هو الفرعي، مع أن الأبحاث التالية أثبتت أن العكس هو الصحيح. ولقد رأى بول أن المبادئ العليا للفكر رياضية الصورة، وعرضها في صورة معادلات برموز جبرية (كقانوني التناقض والوسط المرفوع مثلًا). وهكذا فإن أهمية بول ترتكز على صبغه المنطق بصبغة رياضية (أو جبرية) دقيقة، واليوم وبعد أن حلت محل نظامه نظم أخرى أحدث وأدق وأحكم بناءً، لم يعد لعمله إلا أهمية تاريخية. ولكن ليس من شك في أنه يمثل نقطة التحول الرئيسية في تاريخ المنطق الرياضي.

أما أعمال المفكر الذي سنبحثه بعد هذا، فكانت أهميتها من حيث هي أعمال رائدة في ميدان المنطق الرياضي تقل عن أهمية أعمال بول؛ غير أنه أضفى عليها خصبًا وأحرز بها مزيدًا من التقدم في نفس الاتجاه؛ ذلك لأن وليم ستانلي جيفونز William Stanley Jevons (١٨٣٥–١٨٨٢م)، وكان من ١٨٦٦م إلى ١٨٧٦م أستاذًا للفلسفة والاقتصاد السياسي في كلية أوينز Owens بمانشستر، ومن ١٨٧٦م إلى ١٨٨٠م أستاذًا للاقتصاد السياسي في يونيفرستي كوليدج – الكلية الجامعية بلندن) كان ذا ذهن رحب متعدد الآفاق. وقد ساهم بدور هام في جميع فروع الدراسة العلمية التي كان مهتمًّا بها، إلى جانب عمله في المنطق. ولقد كان جيفونز من أهم المفكرين الاقتصاديين الإنجليز في القرن التاسع عشر، وعرض نظرية كانت الفكرة المركزية فيها هي مبدأ المنفعة، وبذلك كانت متفقة في خطوطها العامة مع مذهب المنفعة عند بنتام؛ ومع ذلك فقد كانت هذه الأبحاث بدورها مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بعمله في المنطق والرياضة؛ إذ إنه طبق المناهج الرياضية والإحصائية على الاقتصاد على نحو أشمل وأنجح مما حدث من قبل بكثير. ولقد كان هدفه هو تحويل النظرية الاقتصادية — بمساعدة الرياضة — إلى علم دقيق (انظر بحثه، «نظرية رياضية عامة في الاقتصاد السياسي A General Mathematical Theory of Political Economy» ١٨٦٢م، ومؤلفه الكبير «نظرية الاقتصاد السياسي The Theory of Political Economy» ١٨٧١م)، وحتى في ميدان التحليل النظري الأكثر تجريدًا، كان نطاق اهتمامه أوسع كثيرًا من نطاق اهتمام بول؛ فقد عالج — إلى جانب المنطق بمعناه الضيق — نظرية المعرفة ونظرية الإحصاء وفكرة الاحتمال، والأهم من ذلك كله: مشكلة مناهج البحث العلمي، التي كان بحثه لها (ولا سيما في كتاب «مبادئ العلم The Principles of Science» ١٨٧٤م) لا يقل دقة عن بحث هيوول Whewell ومل من قبله، وبيرسن من بعده. أما كتاباته المنطقية الباقية فهي: «المنطق الخالص أو منطق الكيف بمعزل عن الكم Pure Logic, or The Logic of Quality Apart from Quantity»، ١٨٦٤م، و«استبدال المتماثلات The Substitution of Similars»، ١٨٦٩م و«دروس أولية في المنطق Elementary Lessons in Logic» ١٨٧٠م و«دراسات في المنطق الاستنباطي Studies in Deductive Logic» ١٨٨٠م، و«المنطق الخالص ومؤلفات فرعية أخرى Pure Logic and Other Minor Works»، ١٨٩٠م (نشره بعد وفاته ر. آدامسون و هـ. أ. جيفونز).

وفيما يتعلق ببحث جيفونز في المنطق الجبري؛ فقد كان تلميذًا لبول، الذي أخذ عنه نقطة بدايته؛ غير أنه تجاوز أستاذه في نقاط معينة، فعدل نظامه على أوجه تمثل تقدمًا

مؤكدًا في نواح متعددة. إن لم يكن في جميع النواحي. وهكذا كان جيفونز مقتنعًا بأن العلم الأساسي ليس الجبر بل المنطق، ورغم أنه هو ذاته قد استخدم طريقة التدوين الجبري؛ فقد حرص على أن يأخذ العلاقات المنطقية الخاصة بعين الاعتبار، وألا يتناول الرموز الرياضية كما هي فحسب، بل أن يضفي عليها طابعًا له ارتباط خاص بالمنطق. ولقد أدرك أن تطبيق العلامات الجبرية على العلاقات المنطقية ينبغي ألا يتحدد من وجهة نظر الرياضة وحدها، وأن علم الفكر يخضع لقوانين وشروط غير قوانين العدد وشروطه (ومع ذلك فإن إدراكه لهذه الحقيقة لم ينقل دائمًا إلى حيز التنفيذ العملي). وهكذا رأى أن المنطق لا يخضع للجبر، وإنما العكس هو الصحيح، وعبر عن وجهة نظره هذه بأن اقترح معالجة الجبر على أنه منطق كامل النمو فحسب. ومن جهة أخرى ذهب جيفونز في تطبيقه للعمليات الحسابية على المنطق إلى حد أنه اخترع «آلة منطقية»، يمكن بوساطتها استخلاص النتيجة الصحيحة من المقدمات المعطاة بطريقة آلية خالصة (وقد وردت صورة لها في كتاب «مبادئ العلم»). وقد أحرز تقدمًا آخر على بول، يتمثل في التبسيط الذي أدخله على نظام العلاقات (الذي أطلق عليه اسم «الأبجدية المنطقية») والحساب، وبفضل هذا التبسيط تخلص من التعقيد الذي تميز به نظام بول، وجعل العملية كلها أسهل فهمًا وتطبيقًا. وقد انتفعت الدراسات الأخرى من هذا التبسيط، وأصبحت تستخدم نظام جيفونز أكثر مما تستخدم نظام بول. وفضلًا عن ذلك فقد مضى جيفونز أبعد من السابقين عليه كثيرًا في نظرية كم المحمول، وفي تحويل كل حكم أو قضية منطقية إلى معادلة دقيقة. وقد عاب، مثلهم، على المنطق الأرسطي ضيق مداه، وأوضح ضآلة الدور الذي يلعبه القياس ضمن الأشكال الممكنة الأخرى العديدة للاستدلال الاستنباطي. وهكذا وضع محل نظرية القياس نظرية أخرى في عملية الاستدلال كانت أكثر عمومية وأساسية منها بكثير، أسماها بمبدأ استبدال المتماثلات Substitution of Similars، وأثار بها اهتمامًا كبيرًا، ونص هذا المبدأ، في أبسط صوره، كما يلي: «إن ما يصح على شيء يصح بالمثل على ما يماثله.»[٣] ومعنى ذلك أن الاستدلال — في أعم صوره — يتألف من استبدال حد بحد آخر في هوية معه، وجميع القضايا المنطقية تقرير لهوية، أو ينبغي أن تُرَدَّ إلى مثل هذا التعبير، وصورتها الأساسية هي التي تعبر عنها المعادلة أ = ب. وهذه الصورة كامنة حتى في القضايا التي لا تقرر إلا هوية جزئية أو محدودة على نحو ما. ولقد أدت

[٣] «استبدال المتشابهات»، ١٨٦٩م.

هذه النظرية إلى مناقشة حادة لإمكان استخدام علامة التساوي الرياضية بمعنى الرابطة المنطقية. وفي هذه المناقشة اعترف جيفونز بأن هذه العلامة لا يمكن أن تؤخذ بوظيفتها الرياضية فحسب، وإنما ينبغي أن تفسر تبعًا للعلاقات الخاصة في المنطق، وإلى جانب هذا كله، كان جيفونز بالنسبة إلى معاصريه زعيم المعارضة التي وقفت في وجه المنطق التقليدي والمنطق التجريبي عند «مل» معًا. وقد حارب هذين الاتجاهين بعنف، بينما واصل في ميدان المنطق الرياضي اتجاه التطور المؤدي من بول إلى شوردر.

ونستطيع أن نذكر في هذا المقام أيضًا الأعمال المنطقية شبه المعاصرة، للمفكر جون فن John Venn (١٨٣٤–١٩٢٣م)، التي ورد بعضها في عدد من المقالات في مجلات دورية (يُرْجَع فيها إلى كتاب ليويس المذكور من قبل، ص٤٠٥) ولكن معظمها جاء في الكتب الثلاثة الآتية، «منطق الصدفة The Logic of Chance» ١٨٦٦م، «المنطق الرمزي Symbolic Logic» ١٨٨١م، و«مبادئ المنطق التجريبي أو الاستقرائي The Principles of Empirical or Inductive Logic» ١٨٨٩م، وأهم هذه الكتب هو الثاني، وفيه اضطلع فن — مثل جيفونز — بمهمة إصلاح عيوب نظام بول، وقطع شوطًا أبعد مما قطعه الاثنان في بحثه عن وسائل جديدة للوصول إلى لغة رمزية يمكن استخدامها استخدامًا فعليًّا. وينبغي أن يلاحظ في هذا الصدد أن المنطق الرياضي، كما شكا فن نفسه، كان لا يزال خاضعًا لسيطرة كثرة مخيفة من العلامات (الرموز) ونظم العلامات المتباينة، وكان لا بد لحل هذه المشكلة من الانتظار حتى يظهر كتاب «المبادئ الرياضية»، وإن تكن فوضى الرموز لم تختف نهائيًّا ليحل محلها النظام حتى يومنا هذا، على أن فن قد أوضح مدى الفوضى التي كانت ضاربة أطنابها في أيامه، بأن أورد ما لا يقل عن خمس وعشرين صيغة رمزية للتعبير عن نوع واحد من الحكم (انظر «المنطق الرمزي»، ص٤٠٧)، ومن النقاط الهامة في نظرية فن أنه يعارض إلغاء الحدود بين المنطق والرياضة، ويعود إلى التمييز بوضوح بين مجال كل منهما، وهو لا يخضع أحدهما للآخر، وإنما يعترف بأن لكل منهما خصائص تركيبية وقوانين خاصة به، وهو يهدف إلى حفظ المنطق من خطر الاصطباغ بصبغة رياضية، ويمضي في الوقت نفسه في صبغه بالصبغة الرمزية (عن طريق رموز مستمدة من الرياضة إلى آخر الأمر)، وهو يؤكد مرارًا أن جميع أبحاثه ترتكز على أسس منطقية بحتة، وأن الحساب المنطقي الذي استخدمه، هو ذاته مستقل تمامًا عن مناهج الحساب الرياضية، وهو ينظر إلى المنطق الرمزي والرياضي على أنهما فرعان للغة رمزية واحدة، بينهما قلة من القوانين المشتركة؛ غير أن «الرمزيات» الرياضية قد تقدمت حتى الآن أبعد من الرمزيات المنطقية بكثير، وهو يقف موقف المعارضة من

الرأي السائد عندئذ؛ إذ أكد أن المنطق الرياضي لم يحل محل المنطق التقليدي أو يقض على تأثيره بحال، بل ظلت لهذا المنطق الأخير قيمته التعليمية (التي كان فن يعلي من قدرها فعلًا)، كما أن له مزايا أخرى تبرر وجوده مستقلًّا. وقد نظر إلى المنطق الجديد على أنه مجرد تقدم جديد أحرز بعد المنطق القديم في طريق التعميم المتزايد، كما ينبغي أن يلاحظ أخيرًا أن فن، رغم أنه كان ينظر إلى الرموز المؤلفة من حروف على أنها هي الأفضل في العمليات المنطقية، قد أدخل إلى جانبها نوعًا ثانيًا من التعبير الرمزي كان جديدًا على المنطق الرياضي، هو التعبير بالرسم أو الأشكال، مستخدمًا أشكالًا هندسية كالدوائر والبيضاويات، وتمثل الأشكال التي رسمها فن، والتي أحرزت قدرًا من الشهرة، علاقات الفئات المنطقية كما بحثت في الجبر الذي وضعه بول، وذلك الذي وضعه شرودر فيما بعد، والمبدأ الذي تقوم عليه هذه الأشكال هو التعبير عن الفئات بموضوعات ترتبط على نحو يتسنى معه إيضاح جميع العلاقات الممكنة بين الفئات في نفس الشكل.

والواقع أن منطق فن يقف بمعزل عن الخط العام للتطور في نواح كثيرة، ويسلك في بعض الأحيان طريقًا خاصًّا به، على أن الرياضي والفيلسوف الأمريكي تشارلس ساندرز بيرس Charles Sanders Peirce، وهو من أهم مفكري العالم الجديد، كان في دراساته المتعددة أقوى ممثل — بعد جيفونز — لحركة صبغ المنطق بصبغة جبرية، وهي الحركة التي بدأها بول، وجعل منها فرعًا خاصًّا في التاريخ العام للنظم الرمزية. كذلك قطع باحثون آخرون أشواطًا أخرى أدخلوا بها تنوعات وتعديلات جديدة على هذا الفرع، نذكر منهم ألكسندر ماكفرين A. Macfarlane وروبرت جراسمان R. Grassman، وهيو ماكول Hugh Maccoll ومسز لاد-فرانكلين Mrs. C. Ladd-Franklin، وغيرهم، واتخذت هذه الأبحاث أخيرًا صورتها الكلاسيكية الكاملة في أعمال إرنست شرودر Ernst Schroeder ولا سيما في بحثه الجامع ذي المجلدات الثلاثة، «محاضرات في الجبر المنطقي Vorlesungen Über die Algebra der Logik» (من ١٨٩٠م إلى ١٨٩٥م).

وقد سار التطور في خط ثان، يمكن تتبع أصله هو الآخر إلى ليبنتز في فكرة «الرياضة الشاملة»، ويؤدي هذا الخط إلى الأعمال الهامة التي قام بها الألماني فريجه Frege والإيطالي بيانو Peano، وهي الأعمال التي تكون أساسًا للمنطق الرياضي في صورته الحديثة، كما تؤدي إلى الصياغة الكلاسيكية لهذا المبحث بأسره على يد رسل وهويتهد. وقد سار هذا التطور في البداية في طرق رياضية تمامًا، وتأثر بقوة بكشف النظم اللاإقليدية في الهندسة، ووجد فيها تشجيعًا كبيرًا، وهو يرتبط ارتباطًا وثيقًا بكشوف جديدة هامة

في مجال الرياضة في أيامنا هذه، مثل نظرية الرباعيات Quaternions عند الرياضي الأيرلندي السير و. ر. هاملتن W. R. Hamilton، والنظرية المسماة بنظرية الامتداد Theory of Extension عند جراسمان H. Grassman، ونظرية المجاميع Aggregates عند كانتور G. Cantor ونظرية العدد عند ديدكند R. Dedekind. وقد حدث هذا التطور نتيجة التفكير في أسس الرياضة وطبيعتها الأساسية، وأدى إلى الاعتراف بالطابع المنطقي للتصورات والبديهيات الرياضية، وكان الأسبق زمنيًّا هو عمل فريجه؛ ذلك لأن كتابه «كتابة التصورات، لغة صورية للتفكير الخالص تحاكي الحساب Begriffsschrift, Eine der Arithmetischen Nachgebildete Formelsprache des Reinen Denkens» هذا الكتاب ظهر في وقت متقدم جدًا، هو سنة ١٨٧٩م، ثم ظهر بعد خمس سنوات كتاب «أسس علم الحساب، بحث منطقي رياضي في تصور العدد Die Grundlagen der Arithmetik, Eine Logisch–Mathematische Untersuchung Über den Begriff der Zahl» غير أن الكتابة الرمزية التي عرضها في هذين المؤلفين بلغت من صعوبة الفهم وغموضه حدًّا جعلها تظل باقية دون أن يكاد يلاحظها أحد من الباحثين المعاصرين، ولم يتنبه إليها أحد سوى رسل بعد سنوات عديدة، إذ أعاد اكتشاف فريجه في ١٩٠١م، وأدرك المغزى العميق لعمله، الذي لم يبدأ بالتالي في إفادة الباحثين إلا بعد أن كان رسل قد سلك طريقًا مشابهًا لطريق فريجه، وإن كان قد اهتدى إليه مستقلًّا عن كتابات هذا الأخير. ولقد كان فريجه أول من نجح في الإتيان بنوع منطقي رياضي من الحساب، وفي استخلاص الحساب من مقدمات منطقية بحتة. وقد أوضح أن التصورات الأساسية للرياضة ينبغي ردها إلى قوانين الفكر الرئيسية، وأن الرياضة بالتالي ينبغي أن تتخذ من المنطق أساسًا لها، وعن طريق هذا الكشف وغيره من الكشوف الرئيسية أصبح المنطق الرمزي شاعرًا بذاته، وأصبح أكثر تنبهًا إلى الغاية التي اتجهت جهوده السابقة إلى تحقيقها.

ولقد كان كتاب فريجه الثاني يمثل مرحلة جديدة في تطور المنطق الرياضي. ولكن لما كان هذا الكتاب — كما لاحظنا من قبل — قد ظل غير معروف على الإطلاق تقريبًا، ولم يمارس أي تأثير، فإن الفضل — من الوجهة التاريخية — في فتح صفحة جديدة في هذا العلم ينبغي أن يعزى إلى مؤلف آخر ظهر بعد أحد عشر عامًا، هو الكتاب المعروف، «تدوين الصيغ الرياضية Formulaire De Mathematiques» تأليف ج. بيانو ومعاونيه الإيطاليين (وقد ظهر الكتاب في خمسة مجلدات، فيما بين عامي ١٨٩٥م و١٩٠٨م)، ولن

أحاول هنا أن أصف هذا الكتاب. ولكنه هو الذي أثر مباشرةً في رسل، بحيث جعله يحول تفكيره إلى المشكلات المنطقية الرياضية. وهكذا أصبح مصدرًا لذلك النظام في المنطق الرياضي الذي كانت كل التيارات السابقة بمثابة روافد بالنسبة إليه، والذي يظهر فيه هذا الفرع في أكمل تركيب له، وفي صورة يمكننا أن نسميها بصورته الثابتة، وأعني به نظام رسل وهويتهد. وقد عرض هذا النظام في المجلدات الثلاثة من كتابهما «المبادئ الرياضية Principia Mathematica» (١٩١٠–١٩١٣م)، وهو عمل فكري فريد في عظمته، فتح عهدًا جديدًا في ميدانه، واكتملت فيه وأثمرت كل الجهود التي بذلها السابقون عليهما، والذين يمكن تتبعهم حتى ليبنتز، والواقع أن هذا النظام هو أكمل وأشمل وأنضج وأحكم نظام أنتجته الحركة بأسرها. ومن الممكن أن تشبه مكانته في الحركة بمكانة كتاب «نقد العقل الخالص» في الحركة المثالية، وذلك سواء من حيث علاقته بالمفكرين السابقين عليهم والذين أكملهم، ومن حيث الدور الذي قدر له أن يؤديه في المستقبل، ولو كان للفظ «الكلاسيكي» ما يبرره حين يستخدم في وصف كتب معينة. فلا بد أن يكون كتاب رسل وهويتهد ضمنها، ولما كنا قد عرضنا له من قبل بالقدر اللازم في هذا الصدد، وذلك عند مناقشة فلسفتي هذين المفكرين، فإن العودة إلى الكلام عنه في هذا السياق أمر لا ضرورة له، وسوف نكتفي هنا باقتباس الفقرة الهامة التي استهل بها المؤلفان كتابهما: «إن البحث الرياضي[٤] لمبادئ الرياضة، الذي هو موضوع هذا الكتاب، قد نشأ عن طريق الربط بين دراستين مختلفتين، كلتاهما حديثة في أساسها إلى حد بعيد؛ إذ نجد من جهة أعمال المحللين وعلماء الهندسة، والتي ترمي إلى صياغة بديهياتهم وتنظيمها منهجيًّا، وعمل كانتور Cantor وغيره في مسائل مثل نظرية المجموعات Aggregates، ونجد من جهة أخرى المنطق الرمزي، الذي مر أولًا بفترة النمو الضرورية، ثم اكتسب الآن — بفضل بيانو وأتباعه — القدرة على التكيف الفني والشمول المنطقي، اللذين لا غناء عنهما لأية أداة رياضية إذا شاءت معالجة ما كان يعد من قبل بدايات للرياضة. ومن الجمع بين هاتين الدراستين تظهر نتيجتان، هما: (١) أن ما كان يعد بديهيات من الوجهة الشكلية، وبطريقة ضمنية أو صريحة، اتضح أنه إما غير ضروري وإما قابل للبرهنة عليه، (٢) أن نفس المناهج التي يمكن البرهنة بها على البديهيات المزعومة سوف تعود بنتائج قيمة في المجالات التي كانت تعد من قبل مستعصية على المعرفة البشرية، كمجال العدد اللامتناهي.

[٤] هكذا في النص وأرجح أنها «المنطقي». (المترجم)

وهكذا يتسع نطاق الرياضة بإضافة موضوعات جديدة إليها، وبالامتداد — رجوعًا — إلى مجالات كانت من قبل متروكة للفلسفة»، (مقدمة لكتاب «المبادئ الرياضية»، المجلد الأول، ص٥ من المقدمة).

وليس من الممكن القول: إن نظمًا أخرى قد تجاوزت اليوم نظام رسل وهويتهد، وإن يكن العمل على التوسع في المنطق الرياضي قد سار منذ نشر هذا الكتاب بهمة أكثر من أي وقت مضى؛ ذلك لأن هذا العمل — حيثما أدى — يقف طوال مراحله تحت راية هذا النظام وينطبع بطابعه الواضح. وهكذا سنكتفي بأن نوضح بإيجاز التطورات التالية للحركة في إنجلترا. وينبغي التنويه خاصةً بمفكرين واصَلَ كلٌّ منهما — على طريقته الخاصة — عمل رسل وهويتهد، مع إدخال بعض التعديلات عليه والإضافات إليه، هما فتجنشتين ورامزي. أما لودفيج فتجنشتين Ludwig Wittgenstein فهو مفكر نمسوي المولد، أقام في إنجلترا منذ بضع سنوات، وشغل إحدى وظائف تدريس الفلسفة بجامعة كمبردج. وقد نشر في ١٩٢٢م كتابه «بحث منطقي فلسفي Tractatus Logico-Philosophicus»[٥] وهو كتاب أثار ضجة في الأوساط الفلسفية عند ظهوره، ووصفه رسل نفسه في مقدمة صدره بها بأنه حدث هام في عالم الفلسفة، هذا الكتاب، بالنسبة إلى القارئ العادي، لغز من الألغاز، لا يتكشف معناه إلا لأخلص المطلعين على أسراره، ويتضمن — كما يبدو لنا — مزيجًا غريبًا كل الغرابة من التفكير الرياضي والمنطقي ومن الصوفية الغامضة، ويبحث الكتاب أولًا في التركيب المنطقي للقضايا، وطبيعة الاستدلال الرياضي، ثم ينتقل إلى نظرية المعرفة، ومبادئ الفيزياء ومشكلات في الأخلاق، وينتهي به المطاف أخيرًا في أرض التصوف. وهكذا يطبق نتائج المنطق الرمزي على فروع ومشكلات مختلفة في الفلسفة التقليدية، ويحاول أن يوضح كيف أن أصل هذه المشكلات وحلولها يرجع إلى الجهل بالمناهج الرمزية، وإلى سوء استخدام اللغة. وبهذا يطالب الكتاب بإلحاح بلغة كاملة من الوجهة المنطقية، ويرفض زعم المناهج اللغوية المعتادة بأنها قادرة على معالجة مشكلات الفلسفة. ولقد اعترف فتجنشتين ذاته بأنه «يدين لأعمال فريجه العظيمة، ولكتابات صديقه رسل، بالفضل الأكبر في حفز أفكاره على الظهور».[٦]

---

[٥] نشر أولًا في ١٩٣١م في مجموعة أستالد Ostwald المسماة: «بحوليات الفلسفة الطبيعية Annalen der Naturphilosophie»، وتحوي الطبعة الإنجليزية لعام ١٩٢٢م نصًّا ألمانيًّا وإنجليزيًّا معًا.

[٦] بحث فلسفي، ١٩٢٢م، ص٢٨ و٢٩.

وهو يعبر عن طبيعة الحقيقة الرياضية على نحو أكثر صرامة من أي تعبير سابق عنها، فيعرفها بأنها «تحصيل حاصل tautological»؛ أي بأنها صحيحة بناءً على صورتها وحدها، وبالمثل ينبغي أن ينظر إلى الحقيقة الرياضية على أنها تحصيل حاصل، بحيث إن القضايا المنطقية والرياضية معًا لا تعدو أن تكون قضايا تحصيل حاصل محض. وهناك نقطة أخرى ينبغي الإشارة إلى أهميتها؛ ذلك لأن نظام رسل الاستنباطي، الذي أخذ على عاتقه إثبات هوية الرياضة البحتة والمنطق الخالص عن طريق استخلاص بديهيات الرياضة من عدد بسيط من القوانين المنطقية الأولية، قد توقف عند بديهيات معينة (مثل البديهية المسماة ببديهية القابلية للرد reducibility، وبديهية اللانهائية)، لم يتمكن من إثبات ذات طابع منطقي دقيق. ولقد كان من الخدمات التي أداها فتجنشتين أنه أشار إلى طريق للتغلب على هذه الصعوبات في نظام رسل، وبذلك ساهم بدور ملحوظ في عملية رد الرياضة إلى المنطق دون باق، وبالإضافة إلى هذا كله، فإن لفتجنشتين تأثيرًا بالغ الأهمية في مدرسة التفكير الفلسفي المتركزة في كمبردج، رغم أنه ليس من السهل تحديد مظاهر هذا التأثير في كتابات أفراد هذه المدرسة.

ويتمثل نفس هذا الاتجاه الفكري أيضًا عند فرانك بلمتن رامزي Frank Plumpton Ramsey (١٩٠٣–١٩٢٩م)، وهو رياضي شاب من كمبردج، يمثل المنطق الرياضي في آخر مراحله، وكان من الممكن انتظار أعمال باهرة من عبقريته الفذة، لو لم يعالجه الموت المبكر. وقد جمعت له أبحاث جزئية، بعضها سبق نشره وبعضها لم يسبق، ونشرها بريثويت R. B. Braithwaite بعنوان «أسس الرياضة وأبحاث منطقية أخرى The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays» (١٩٣١م). ولقد كان رامزي متأثرًا بفتجنشتين إلى حد بعيد، وكان عمله في رأي رسل، الذي كتب تقديرًا مفصلًا له (في مجلة Mind، المجلد ٤٠، ١٩٣١م، ص٤٧٦–٤٨٢) يمثل أهم مساهمة في المنطق الرياضي منذ ظهور كتاب «بحث منطقي فلسفي» لفتجنشتين. وقد أخذ رامزي على عاتقه — بوجه خاص — أن يعيد بناء النظام الوارد في كتاب «المبادئ الرياضية»، على نحو يبدأ بإلغاء مبدأ «القابلية للرد»، وبذلك يشيد نظامًا استنباطيًّا تام للدقة، ويشمل كل فرع للرياضة، ويتسنى له أن يكشف عن هويتها الكاملة مع المنطق بوصفه علم الصورة الخالصة.

ويكون ممثلو المنطق الرياضي اليوم جماعة واضحة المعالم، ويحتلون مركزًا يزداد اتساعًا على الدوام في الحياة الفلسفية بإنجلترا، وحسب المرء أن يقلب صفحات مجلات فلسفية متخصصة معينة خلال السنوات القلائل الأخيرة ليقتنع بنشاطهم الجم؛ ذلك

لأن هذه المجلات تظل طوال صفحات كاملة محتشدة بصيغ رمزية، وكثيرًا ما تكون أقرب إلى الكتب المدرسية الرياضية منها إلى الكتب الفلسفية، وسوف نكتفي بذكر عدد من الأسماء الأخرى، التي برز أصحابها خلال السنوات القلائل الأخيرة، والذين ينتمي معظمهم إلى الجيل الجديد؛ فمنهم بريثويت R. B. Braithwaite (في «كنجز كوليدج» — كلية الملك — بكمبردج) وهيث A. C. Heath («يونيفرستي كوليدج» — الكلية الجامعية — في ويلز سوانسي)، وميس C. A. Mace (كلية بدفورد، بلندن) وج. رايل G. Ryle (في «كريست تشيرتش Christ Church») وجون وزدم John Wisdom (بجامعة كمبردج) ودنكان جونس A. E. Duncan-Jones (بجامعة برمنجهام، والمشرف على تحرير مجلة Analysis، وماكس بلاك Max Blak (بجامعة لندن)، وكذلك برود C. D. Broad الذي تحدثنا عنه في موضع سابق. وهناك أخيرًا شخصيتان لا يكفينا أن نقتصر عن ذكر اسميهما، الأولى هي سوزان ستبنج L. Susan Stebbing (وُلدت في ١٨٨٦م،[٧] وهي أستاذة الفلسفة في كلية بدفورد بجامعة لندن) ففي كتابها الهام والواسع التأثير، «مقدمة حديثة للمنطق A Modern Intr. to Logic» (١٩٣٠م، الطبعة الثانية مزيدة ومعدلة، ١٩٣٣م) وفي أبحاث أخرى، عملت على تقديم صورة شاملة للمبحث الجديد، قصد منها تلبية حاجات الطلاب، أكثر مما عملت على المساهمة بطريقة بنَّاءة في تطوره، وهي ترتبط في علاقة وثيقة بحلقة كمبردج الفلسفية، وتتغلغل أبحاثها في مجال المنطق الرياضي عند رسل وهويتهد، وإن تكن أيضًا مدينة في المنهج لمفكرين مثل «مور» و«برود»، ومدينة بوجه خاص، في مضمون أعمالها، للعرض الذي قدمه جونسون W. E. Johnson للمنطق. ولكنها تختلف عن معظم أنصار المنطق الرياضي في أن معارضتها للاتجاهات المنطقية السابقة أخف حدة بكثير. وعلى حين أنها تحمل بشدة على كل منطق ميتافيزيقي وبرجماتي، فإنها تحاول أن تعطي المنطق الأرسطي التقليدي حقه كاملًا، وتقف مثل هذا الموقف — في نواح معينة — من المنطق التجريبي عند مل، وهي تؤكد أن هناك ارتباطًا وثيقًا في المضمون، واتصالًا تاريخيًّا بين نظرية أرسطو وبين نظرية المنطق الرمزي، ولا تنزع أبدًا إلى قطع جميع الجسور التي تصل الماضي بالحاضر، وإنه لمما يدعو إلى الدهشة حقًّا أن نرى في عملها مدى تعمق ذهن امرأة في أسرار الحساب المنطقي، ومدى تمكنها من مناهج هذا العلم الشاق وصيغه، وتقف الآنسة ستبنج اليوم في الصف الأول من ممثلي

---

[٧] وتوفيت في ١٩٤٣م. (المترجم)

المنطق الرياضي وتلاميذه الأحدث عهدًا، ولها اليوم تأثير قوي في المجرى الذي يسير فيه هذا البحث.

أما المرحلة الأخيرة في تطور المنطق الرياضي فيمثلها كتاب «اللغة والحقيقة والمنطق Language, Truth and Logic»، من تأليف ألفرد آير Alferd J. Ayer؛ ففي هذا الكتاب تتلاقى وتتشابك أفكار رئيسية مستمدة من نظم واتجاهات متباينة، وتؤدي إلى تفرع جديد للمنطق الرياضي ليس له نظير من قبل، وتتأثر نظرية آير — كغيرها — بنظام رسل وهويتهد كما عرضه فتجنشتين. ولكن آير — إلى جانب ذلك — يستعين في نقاط هامة بالمذهب التجريبي القديم عند باركلي وهيوم، كما يرتبط في علاقة وثيقة بنظريات «حلقة فيينا Circle Vienna» كما تتمثل بوجه خاص لدى شليك M. Schlick وكارناب R. Carnap، فلأول مرة يندمج المذهب المسمى «بالوضعية المنطقية»، الذي نادى به هؤلاء المفكرون، في المنطق الرياضي الإنجليزي صراحةً وبوضوح، على نحو ينطوي على دلالة حافلة بالإمكانيات بالنسبة إلى المستقبل، ويتضح ذلك أولًا في الادعاء الذي يعلن فيه بزهو أنه قد تم التوصل إلى حلول نهائية لمشكلات الفلسفة بقدر ما هي مشكلات حقيقية، فآير يعتقد باطمئنان كامل لا يعكر صفوه شيء، أن المنهج التحليلي سيميز على نحو قاطع بين الغث والسمين؛ إذ يكشف النقاب عن «أشباه المشكلات pseudo-problems» ويظهر المشكلات الأصيلة، عن طريق تعريفات دقيقة رياضيًّا وملزمة للعقل. ولكن آير يدرج ضمن فئة «الغث» كل ما ظهر في تاريخ الفلسفة حتى يومنا هذا تقريبًا، بل يدرج فيها جميع المناقشات التي لا تنتهي والمجادلات العقيمة حول المشكلات الميتافيزيقية واللاهوتية والأخلاقية. فلا بد — بالنسبة إلى المستقبل — من أن تبتر هذه الموضوعات من البحث الفلسفي، وبذا يوضع حد لذلك الجدل المستمر بين المدارس والاتجاهات، الذي انشغل تاريخ الفلسفة بأكمله حتى الآن به وحده تقريبًا، فإما أن تكون المسائل موضوع الخلاف منطقية، وعندئذٍ تقبل إجابة واضحة لا ليس فيها ولا غموض، وإما أن تكون لا منطقية، وعندئذٍ تستبعد بوصفها ميتافيزيقية؛ ذلك لأن جميع التأكيدات الميتافيزيقية من قبيل اللغو nonsensical؛ وبالتالي لا تهم الفيلسوف الذي يطلب الحقيقة والوضوح، والفلسفة الحقة (كما ينادي فتجنشتين أيضًا)، ليست تعاليم بقدر ما هي فاعلية ونشاط ... وهي تتعلق بالطريقة التي تتحدث بها عن الأشياء، ووظيفتها هي «استخلاص نتائج استعمالاتنا اللغوية». وهذه الوظيفة تؤدي عن طريق وسيط هو التحليل المنطقي. وهذا بدوره يتم بصياغة التعريفات. وهكذا نصل إلى الرأي القائل إن جميع القضايا الفلسفية قضايا لغوية، وإن للاصطلاح هنا أهمية حاسمة؛ فالمبادئ المنطقية اصطلاحات لغوية.

ولو استبعدت جميع القضايا الميتافيزيقية بوصفها لغوًا أو بلا معنى، لبقيت القضايا ذات المعنى وحدها، بوصفها الموضوع الوحيد الجدير بالبحث الفلسفي؛ غير أن جميع القضايا ذات المعنى تندرج تحت فئتين؛ فهي إما تحصيل حاصل بحت وإما فروض تجريبية. أما الأولى فلا تمدنا بمعرفة للوقائع، بل هي «غير وقائعية non-factuel»؛ أي إنها أولية وتحليلية فحسب، وكلها تحصيل حاصل، وأما الثانية فتتعلق بالوقائع (فهي وقائعية factual) وتركيبية؛ غير أن القضية التركيبية لا يكون لها معنى إلا إذا كانت قابلة للتحقيق تجريبيًّا. وهذا معناه أن يقينها لا يزيد أبدًا عن أن يكون يقينًا مشروطًا، على حين أن القضايا التحليلية ضرورية ويقينية. وهكذا تكون القضية تحليلية إذا كانت تتوقف فقط على تعريفات الرموز التي تحويها، ولا يهم أن تكون صحيحة أو غير صحيحة، وتكون تركيبية إذا كانت صحتها أو عدم صحتها متوقفة على وقائع التجربة. ومن الواضح أن المرء يستطيع أن يلمح، في كل الآراء التي سبقت هنا، آثارًا لتمييز هيوم الأساسي بين «علاقات الأفكار relations of ideas» و«الأمور الواقعة matters of fact» — وهذا أمر اعترف به آير صراحةً — بحيث تعد هذه الآراء تجديدًا فلسفيًّا لهذا التمييز؛ غير أن المذهب التجريبي قد بعث في تعاليم آير على أنحاء أخرى أيضًا؛ أعني في الموقف الظاهري phenomenalist المتطرف الذي يقفه من المشكلات التجريبية؛ إذ يسعى مثلًا إلى حل مشكلة الإدراك الحسي والذات وما يشبهها من وجهة نظر ظاهرية phenomenalist بحتة. وهكذا فإن المنطق الرياضي الإنجليزي، في آخر مرحلة له، يدمج في ذاته الوضعية المنطقية لحلقة فيينا، وعناصر هامة من المذهب التجريبي الكلاسيكي الإنجليزي، ويصل إلى مركب جديد، للمستقبل وحده أن يقرر مدى أهميته.

الفصل السادس

فلسفة العلم الطبيعي

لم تكن العلاقات بين الفلسفة والعلم أوثق في أي بلد مما كانت في إنجلترا؛ فمنذ ازدهار العلوم الدقيقة في القرن السابع عشر، حدثت عملية لا تكاد تنقطع، من الإخصاب المتبادل بين هذين المجالين. وليس من الصعب أن يثبت المرء، في بحث تاريخي، مدى الاتصال في هذه العملية، وعندئذٍ يتضح أن الفلسفة قد أخذت أكثر بكثير مما أعطت، على حين أن العلم كان معطيًا أكثر منه آخذًا. ولقد أتيحت لنا أكثر من مرة — في بحثنا للفترات السابقة — فرصة ملاحظة علاقة التأثير المتبادل هذه فيما يختص بالقرن التاسع عشر، كما أن الفصل الخاص بالاتجاه التطوري الطبيعي يمثل كله دليلًا متصلًا على نوع فريد من هذا التبادل الحي بين الباحث العلمي والمفكر النظري؛ ففي ذلك الوقت (بل وقبل ذلك أيضًا. ولكن في حالات منفصلة)، تجلت ظاهرتان تمثلان الحياة العقلية في إنجلترا أصدق تمثيل، هما — من جهة — قيام الباحث في الطبيعة بتكوين فلسفة. ومن جهة أخرى ممارسة الفيلسوف للبحث العلمي، أو على الأقل اهتمامه الشديد به، ولهاتين الظاهرتين اليوم ممثلون كثيرون، بل أكثر من أي وقت مضى، بل إن هذه الشخصيات في الواقع هي التي تمثل الوضع الراهن تمثيلًا صادقًا. ولقد انصبَّ بحثنا أساسًا، في الفصل الرابع من هذا الباب من الكتاب، على ممثلي هذا النمط الأخير (أعني الفيلسوف ذا الاتجاه العلمي). أما في هذا الفصل، فسوف نجمع بين عدد من العلماء الذين يمثلون النمط الأول، بينما سنغفل الإشارة إلى عدد كبير منهم، ولن ينصبَّ اهتمامنا هنا على الباحثين المتخصصين، الذين عالجوا من آن لآخر مشكلات نظرية نتيجة لاتصالهم بالحركة الفلسفية، وإنما سيتعلق بأولئك الذين تركوا ميدانهم الخاص، وبدءوا في تنمية تفكير فلسفي مستقل، بل وفي إيجاد نظرة شاملة إلى العالم Weltanschauung خاصة بهم.

وهناك أولًا فئتان من العلوم الخاصة أثبتتا فائدة زائدة في الفكر الفلسفي الإنجليزي، وأعني بهما العلوم البيولوجية والفيزياء الرياضية. ومن الطبيعي أن الفئة التي تجتذب الفلسفة بقوة أعظم هي تلك التي تكون هي ذاتها مركزًا للاهتمام العام، بفضل جدة مناهج البحث العلمي أو أهدافه فيها. وهكذا كان العلم الذي امتد تأثيره القوي إلى الحركات الفلسفية المعاصرة، في عهد نيوتن هو الفيزياء الرياضية، وفي عهد دارون بيولوجيا علم الحيوان، وفي مستهل القرن العشرين حدث تحول جديد في الاهتمام، نتيجة لبعث طاقات فلسفية جديدة بفضل التغيرات التي طرأت في ميادين الرياضة والفيزياء والكيمياء. وهكذا فإن الفلسفة المعاصرة، بقدر ما تكون لها أية وجهة علمية، تتأثر على نحو ملحوظ بالتحول الجديد الذي أحدثته الأبحاث والكشوف في هذه العلوم، وما زال للعلوم البيولوجية تأثيرها، إلى جانب هذه العلوم الأخرى. ولكن بدرجة أقل، فالتطور السائر في اتجاه المذهب الحيوي Vitalistie هو الذي أصبح مثمرًا في الميدان الفلسفي في السنوات الأخيرة، بدلًا من الشكل الآلي السابق لهذا العلم.

وينبغي أن نشير أخيرًا إلى نقطة أخرى؛ فالعلوم التي ذُكِرَت من قبل تنتمي كلها إلى فئة العلوم «الطبيعية»، والواقع أن كلمة «العلم الدقيق»، بل كلمة العلم وحدها، تعني في نظر الإنجليز: العلوم الطبيعية دون غيرها. وهذا يوضح لنا السبب الذي ظلت من أجله العلوم الروحية، أو المباحث العلمية التي يقوم بها المحقق أو المؤرخ، أقل تأثيرًا في الفلسفة من العلوم الطبيعية؛ فالفلاسفة الإنجليز لم ينظروا إلى هذه العلوم أبدًا، أو على الأقل لم ينظروا إليها إلا نادرًا، على أنها تكون فئة متميزة من أوجه النشاط المعرفي، تستحق اسم العلم. ومن هنا فإن هذه العلوم لم تدخل بالفعل في نطاق البحث الفلسفي النقدي، كما حدث في ألمانيا، وحتى في الحالات التي أصبحت فيها هذه العلوم موضوعًا للبحث الفلسفي، كما في حالة مل؛ فقد كان ينظر إليها في كل الأحوال تقريبًا من وجهة نظر العلم الطبيعي، ولو تأمل المرء مثلًا مدى اهتمام المفكرين الألمان بمشكلة التاريخ، سواء من حيث منهج الدراسة وموضوعها، لأدهشه أن يرى مدى قلة اهتمام الإنجليز بهذه الموضوعات؛ فالتاريخ ابن غير معترف به في الفلسفة الإنجليزية، التي لم تتضمن تفكيرًا فلسفيًّا صريحًا في التاريخ، لا من حيث مناهج البحث فيه بوصفه علمًا، ولا من حيث تفسيرات تاريخ العالم على النطاق الواسع، كما أنها لم تتضمن ميتافيزيقا تأملية للتاريخ، إذا استثنينا بعض المساهمات العارضة التي كانت بالطبع موجودة؛ ولهذا السبب لم تصبح مشكلة «النزعة التاريخية Historicism» واضحة بحق في إنجلترا، وإنما ظلت وجهة نظر العلوم الطبيعية هي الغالبة دائمًا، وما زالت كذلك إلى اليوم.

(١) السير أوليفر لودج Sir Oliver Lodge (وُلد في سنة ١٨٥١م)[١]

عالم فيزيائي مشهور، له كتابات تتضمن آراءه التأملية والفلسفية، منها، «الحياة والمادة Life and Matter» ١٩٠٦م، «الإنسان والكون Man and Universe» ١٩٠٨م، «بناء الإنسان The Survival of Man» ١٩٠٩م، «العقل والاعتقاد Reason and Belief» ١٩١٠م، «ما وراء الفيزياء، أو صبغ المذهب الآلي بصبغة مثالية Beyond Pysics or the Idealisation of Mechanism» ١٩٣٠م، «فلسفتي My Philosophy» ١٩٣٣م.

يحتل السير أوليفر لودج مكانة بارزة في الصف الطويل من العلماء الذين تحولوا إلى التأمل الفلسفي، والذين تتميز بهم إنجلترا اليوم، كما أنه في الوقت نفسه أنموذج لهم جميعًا؛ ذلك لأن شهرته الشخصية الواسعة، والشعبية الهائلة التي اكتسبتها كتبه العديدة، قد أضفت على هذه الشخصية النموذجية أهمية تتجاوز بكثير نطاق الأوساط المتخصصة، وأثارت اهتمامًا كبيرًا لدى الجمهور به، وهو لا يزال يعد واحدًا من أوسع كتاب الفلسفة غير المتخصصين شهرة ومن أحبهم إلى القراء. وقد ساهم أكثر من أي شخص غيره في نشر النظريات العلمية والأفكار الفلسفية وتبسيطها، كما أنه أبدى أفضل وأعمق تقدير للحاجة إلى التقريب والتوفيق بين المعرفة والإيمان، الذي هو حي دائمًا في إنجلترا، سواء بين أوساط المثقفين، وبين الجمهور العام. وفضلًا عن ذلك فإن لموقفه أهمية خاصة، ترجع إلى أنه وقف بكل نفوذه وشهرته من حيث هو عالم محترف، يؤيد البحث الدقيق للظواهر الغيبية أو الروحانية (Occult)، بل ويضطلع هو ذاته بدور هام في هذا البحث. ولقد كان لهذا التحالف مع معسكر العلم الطبيعي الدقيق أعظم الأهمية في حركة الأبحاث الروحانية التي بدأت في العقد التاسع من القرن الماضي، وساهم هذا التحالف في إيجاد نظرة علمية إلى هذا الميدان بأكثر مما ساهم به انتماء ممثلين بارزين للفلسفة وعلم النفس والأدب إليه.

ولهذا المفكر شخصيتان تقف كل منهما إلى جانب الأخرى: إحداهما متجهة إلى البحث الدقيق للطبيعة الفيزيائية، والأخرى تنزع إلى تجاوز نطاق الفيزياء من أجل الإتيان بتفسيرات أشمل لأسس الوجود وما يكمن فيه من حقائق، ونستطيع أن نتخذ من عنواني البحثين الآتيين: «الوجه الفيزيائي للكون» و«ما وراء الفيزياء» شاهدًا على الطابع

[١] وتوفِّي سنة ١٩٤٠م. (المترجم)

المزدوج للرجل ذاته ولأعماله، (وقد ظهر المقالان في مجلة «الفلسفة Philosophy»، المجلد السابع، ١٩٣٢م. وفي المجلد الرابع ١٩٢٩م)، ففيه تقترن الروح الأصيلة للبحث العلمي، بالجرأة التأملية في وحدة تفتقر إلى التوازن الداخلي، فضلًا عن وجود اتجاه قوي إلى التحمس في التصديق، ناجم عن ذهن ديني مؤمن بعمق. ولقد كان اهتمامه الأساسي منصبًّا على التغلب على التعارض بين العلم والدين؛ غير أنه لا يكتفي بهدنة بينهما فحسب، بل يسعى إلى إقامة تحالف وثيق وتضامن إيجابي بينهما، وهو يرفض نظرية «المجالين المغلقين بإحكام»؛ أي النظرية القائلة: إن مجال كل من الدين والعلم مغلق بإحكام في وجه الآخر، وإن كلًّا منهما يكتفي بالتسامح مع الآخر، بل هو يؤثر أن يبني الإيمان على المعرفة، ويثبت جذور المعرفة في الإيمان؛ غير أن الاندماج بين الاثنين لا يمكن أن يتحقق من جانب العلم ولا من جانب الدين، وإنما هو يقتضي عاملًا وسيطًا يوفق بين الاثنين، وتقع مهمة الوساطة على عاتق الشعر من جهة. وعلى عاتق الفلسفة من جهة أخرى.

غير أن هناك شرطًا أساسيًّا للتوفيق بين العلم والدين (وهذا الأخير — في نظر لودج — هو المسيحية، التي هي في رأيه أعلى مظهر تاريخي للدين): ذلك هو إزالة تعارضات حادة أخرى تسود الكون، ولا سيما ثنائية المادة والحياة، والمادة والروح، أو كما يحب أن يسميهما عالم الفيزيائيات وعالم النفسانيات، فعالم الطبيعة وعالم الروح، شأنهما شأن العلم والدين، ليسا منفصلين، الواحد عن الآخر، في مجال مغلق بإحكام، بل إن كلًّا منهما يشتبك في الآخر ويتغلغل فيه؛ لذا كان من الواجب توسيع مجال الفيزياء على النحو الذي يكفل إيجاد مكان فيها لظواهر الحياة والذهن والروح؛ فالعلم الطبيعي لا يقتصر على الطبيعة في صورتها الآلية أو القابلة للقياس (كما يقول إدنجتن Eddington) ولا على الطبيعة في صورتها الرياضية (كما هي الحال عند جينز Jeans)، وإنما هو يشمل أيضًا المجال البيولوجي والغائي والنفساني والروحاني، بل يشمل كل طريق يؤدي إلى بحث الحقيقة، أيًّا كان نوعه. فهناك طريق يؤدي من الظواهر الغيبية والروحانية إلى العلم، ثم يتجاوزه إلى الفلسفة. وقد فتح لودج ذاته الباب على مصراعيه أمام طريقة «البحث الروحاني». وفي هذا الاتجاه تسير تأملاته حول الوجود السابق والبقاء، وإيمانه بالاستشفاف والرؤيا، بل وبوجود الملائكة. وقد اعترف هو ذاته بأن لهذه المواضيع صبغة التأملات الميتافيزيقية. ولكنه ألبسها أيضًا رداء العلم. كذلك يحفل ذهن لودج بالأفكار الدينية، التي جعل لمعظمها تفسيرات ميتافيزيقية تأملية (كما هي الحال في مناقشاته

لمعنى التجسد). وكانت النظرة الفلسفية إلى العالم، الناجمة عن هذا كله، نوعًا من المثالية الواحدية، التي تجد تتويجها وقمتها في مذهب الألوهية. ولكن هذا كله لا يمكن أن يسمى فلسفة أصيلة؛ وبالتالي لم يقابل من الفلاسفة المحترفين باحترام كبير، فلودج أقرب إلى أنموذج «فيلسوف العامة» الذي يتخذ من «القارئ العام» جمهورًا له. ولقد كان التشجيع والإلهام والنصح — بالنسبة إلى دوره كمرب شعبي — أهم من التفكير الدقيق، وكثيرًا ما نرى هذا العالم الفيزيائي الدقيق النزيه يتقمص شخصية واعظ الكنيسة يوم الأحد، فيتمكن من الاضطلاع بمهمته على هذا النحو بطريقة أفضل مما يضطلع بها عندما يستخدم جهاز المفاهيم الفلسفية، مع أن استخدامه لهذا الجهاز لم يكن متعمقًا على الإطلاق. ولكنه حتى في الحالات التي اقتحم فيها ميدان الفلسفة، قد اكتسب فضلًا ينبغي ألا ينكر، وذلك لما قام به من إيقاظ شعور قطاعات كبيرة من الشعب بأهمية المسائل الفلسفية والميتافيزيقية الكبرى، ولسعيه إلى التوفيق بين الدين وبين ادعاءات العلم، والعكس بالعكس.

(٢) السير آرثر ستانلي ادنجتن Sir Arthur Stanley Eddington (وُلد في ١٨٨٢م)[٢]

أستاذ الفلك في كيمبردج.

مؤلفاته: «الزمان والمكان والجاذبية Space, Time and Gravitation» ١٩٢٠م، «مجال العلم الفيزيائي The Domain of Physical Science» ١٩٢٥م (مقال في كتاب، العلم والدين والحقيقة Science, Religion and Reality) نشره ج. نيدهام J. Needham، «طبيعة العالم الفيزيائي The Nature of the Physical World» (محاضرات جيفورد)، ١٩٢٨م، «العلم والعالم غير المنظور Science and the Unseen World» ١٩٢٩م، «الفيزياء والفلسفة .Physics and Phil»، ١٩٣٣م (في مجلة «الفلسفة Philosophy» المجلد الثامن)، «مسالك جديدة في العلم New Pathways in Science» ١٩٣٥م.

يعد السير آرثر إدنجتن، الفلكي المشهور في كمبردج، من باحثي الطبيعة البارزين الذين اهتموا بالمشكلات الفلسفية. ولقد كانت هناك أهمية فلسفية خاصة لمناقشاته

[٢] وتوفِّي سنة ١٩٤٤م. (المترجم)

الإبستمولوجية والمنهجية في طبيعة المفاهيم العلمية وحدودها، ولوصفه الذي اتسم بالحيوية الشديدة والوضوح التام لطبيعة العالم الفيزيائي، وهو يريدنا أن ندرك بوضوح أن عالم التجربة المعتادة أو الحياة اليومية يختلف كل الاختلاف عن العالم الذي تسير فيه أبحاث العالم الفيزيائي؛ فهذا الأخير يقدم إلينا أشياء نزعت عنها الصبغة الجوهرية والمادية تمامًا، وأدخل على محتواها الكيفي الحسي تغير أساسي، فأصبحت مقادير تقاس كميًّا فحسب، ومشتقات من هذه؛ فالعالم الفيزيائي الذي ينطوي على إلكترونات وذرات وكميات quanta وحوادث وحركات واتصالات مكانية-زمانية ... إلخ، هو مجرد عالم ظلال، أو هيكل عظمي للواقع، نُزِعَ عنه كل ما في الحياة من كثرة متنوعة، وخضع لسيطرة الصيغ الباهتة والرموز الرياضية. وهنا يصل التحرر من قيود العالم إلى أعلى قممه، فلو ترجمنا أحد موضوعات بيئتنا إلى لغة الفيزياء، لما بقي منه إلا «مجموعة من قراءات العدادات»،[٣] وحيث يقاس كل شيء ويُحْصَى ويُحْسَب ويوزن، لا يعود هناك مكان للفردي والعيني. وليس في وسع الفيزياء — في ميدانها الخاص — أن تستوعب إلا وجهًا واحدًا خاصًّا تمامًا، من أوجه العالم الخارجي، وهي تستبعد جميع الأوجه الباقية، لا لأنها أقل أهمية، وإنما لأنها تفتقر إلى تلك الصفة الخالصة، صفة القابلية للقياس وللوزن، أو لأنها لا يمكن أن تعالج من خلال فكرة الكم، ولو تأملنا الأمور من وجهة النظر هذه، لبدا لنا انقسام الواقع إلى مجال مادي ومجال روحي أمرًا سطحيًّا تمامًا بالقياس إلى ذلك الانقسام الأعمق كثيرًا إلى عالم قابل للقياس وعالم غير قابل للقياس.

ولكن يتضح لنا الآن أن هذا الوجه، المقتطع من كل أكبر، والذي يتحدد تبعًا لمعيار القابلية للقياس، هو مجال مقفل على نفسه تمامًا، أو نسق مكتف بذاته، منفصل تمامًا عن كل الأوجه الأخرى للعالم، بل إنه لا يدين بأهميته ومداه البالغين، إلا لهذا الانفصال المقتصر على جانب واحد. وقد أوضح إدنجتن هذا الطابع المقفل على ذاته، لمناهج الفيزياء، في صورة دائرة أو حلقة، من حيث إن الصيغ المحددة الفردية ترتبط سويًّا في سلسلة تؤلف حلقة، وتعود دائمًا إلى نقطة بدايتها. وهكذا يتضح أن التركيبات التي تتألف منها مفاهيم العلم الطبيعي هي سلسلة لا نهاية لها من التعريفات التي يتضمن كل منها الآخر. وليست (كما افترضت حتى ذلك الحين معظم المناهج الفلسفية للبحث العلمي) بناءً هرميًّا مشيدًا طابقًا فوق طابق، يمضي في سلسلة متصلة من التحديدات، كل منها

[٣] طبيعة العالم الفيزيائي، ص٢٥٤.

أعم وأشمل من السابق عليه، حتى نصل إلى صيغة شاملة نهائية عليا تندرج تحتها جميع الظواهر أيًّا كانت.

فعالم الرموز الذي تتعامل معه الفيزياء لا يمثل إلا شطرًا من الواقع الكامل، والفيزياء تنحصر في حدود ضيقة، وقوتها ذاتها تتوقف على ذلك التحدد الذي تفرضه على ذاتها. ولكن «الحياة تغدو مملة ضيقة لو لم نشعر بالاهتمام، في العالم المحيط بنا، إلا بما يمكن وزنه وقياسه بأدوات الفيزيائي، أو وصفه بالرموز القياسية للعالم الرياضي»،[٤] وهكذا يسعى إدنجتن إلى تجاوز الحدود الضيقة للعالم كما يعطى في الفيزياء، ويحاول أن يرد اعتبار هذا الكل الأشمل الذي ينطوي في داخله على ذلك الشطر الجزئي من الواقع؛ غير أن هذه القفزة من الفيزياء إلى الميتافيزيقا لا يمكن أن تُعْزَى إليها نفس الدلالة التي تعزى إلى تبصره العميق في تركيب العالم الفيزيائي ومناهج بحثه، فآراؤه في المجال الأوسع تمثل أصدق تمثيل مشتغل بالفلسفة من الهواة، يقتحم ميدان الفلسفة نتيجة لحاجته الباطنة، أو لأن ذوق العصر يقتضي منه ذلك، دون أن يفرض على نفسه في هذا الميدان ما يفرضه على نفسه في ميدان تخصصه العلمي من معايير رفيعة قوامها المران الدقيق والتفكير العلمي الصارم.

وفي رأي إدنجتن أن عالم الوعي هو الذي يكون الأساس الخلفي لعالم القياس والعدد في الفيزياء، وتكفي فكرة بسيطة للانتقال بنا خارج عالم الفيزياء وفتح أعيننا على عالم جديد مختلف أساسًا، وأعني بهذه الفكرة أن الباحث الفيزيائي ذاته لا يمكن أن ينظر إليه، حيث هو كائن يفكر ويقيس ويجرب ويعرف ويلتمس الحقيقة، على أنه مجرد كم (كما يتعين على الفيزياء أن تعامل موضوعاتها)، وأن الفيزياء لا يمكنها أن تفسر الطريقة التي تكتسب بها مجموعة معينة من الذرات تكون المخ البشري، موهبة الوعي والقدرة على التفكير. وهكذا يعطينا الوعي مفتاح تركيب الواقع الميتافيزيقي، والطبيعة الأساسية للوجود من حيث هو كل، وهذا المفتاح من نوع روحي، كما يتعين أن تكون كل عملية واعية، وإن لم يكن من الضروري أن يصل في كل الأحوال إلى ذلك المستوى الرفيع نسبيًّا، مستوى الوعي الصريح. وهنا يدخل إدنجتن تلك الفكرة المشكوك فيها «المادة الذهنية mind stuff»، المأخوذة عن كليفورد. ولكنه يطبقها على نحو مخالف إلى حد ما، ويعني بها «مجموع العلاقات وأطراف العلاقات التي تكون مادة بناء العالم الفيزيائي».[٥]

[٤] طبيعة العالم الفيزيائي، ص٣١٧.

[٥] طبيعة العالم الفيزيائي، ص٢٧٨.

والمادة الذهنية، التي ينبغي أن نتصورها على أنها نوع من الوعي. ولكن مع إضافة الوعي المسبق fore-conscious، وما دون الوعي subconscious و(ما يسمى) باللاشعور unconscious، تكون الجوهر الأساسي لكل ما يوجد. ولكن لما كانت المادة قد نزعت عنها ماديتها من قبل إلى حد بعيد. فليس في وسعنا أن نتحدث حقيقةً عن أي نوع من «المادة» في حالة الذهن. وعلى ذلك «فالمادة الذهنية» أيًّا كانت، هي ما لا يقاس ولا يوزن ولا يعد، ولو صورنا الأساس الأصلي للكون — آخر الأمر — على أنه روح إلهية شاملة لكل شيء، أو عقل شامل logos، لكان لا بد أن ينتمي هذا بدوره إلى مجال الأمور غير القابلة للقياس. وهكذا يحتل عالم الروح مكانة أساسية، تختلف عن جميع مجالات الوجود الأخرى، خارج أو وراء جهاز العالم الفيزيائي، ولا يعني مجرد ظاهرة تتبدى من آن لآخر، وتحدث داخل العالم غير العضوي في مرحلة متأخرة من العملية التطورية.

وطبيعي أن من الواجب النظر إلى العالم الفيزيائي على أنه يرتبط بنوع من العلاقات والاتصال بأساسه الخلفي، وهو العالم الروحي، مهما بدا الأول نسقًا مقفلًا تمامًا في وجه الأخير؛ غير أن إدنجتن يمضي أبعد من ذلك، ويرى أن النتائج الأخيرة للفيزياء تؤيد الرأي القائل بوجود نوع من التشابه في التركيب بين الاثنين، أو على الأقل توحي بهذا الرأي، فقد كان يسود من قبل الاعتقاد بأن عالم الطبيعة تسوده الضرورة، وعالم الروح تسوده الحرية، ويقضي مبدأ العلية بأن يتحدد كل حادث طبيعي وفقًا لقوانين صارمة بحيث نستطيع أن نتنبأ بالحادث المقبل من الحادث الماضي بدقة، على أن أحدث الأبحاث في ميدان «نظرية الكم» قد زعزعت مبدأ العلية بشدة، فظهر أن القوانين الكبرى التي كانت تُعَدُّ حتى الآن صحيحة بوصفها قوانين علية، إنما هي قواعد إحصائية فحسب، بل إن علينا أن نعترف بقدر معين من اللاتحدد في الحوادث التي تقع داخل الذرة. وهكذا لم يعد للتحدد الدقيق مجال في الفيزياء النظرية على الإطلاق، وتغلغل اللاتحدد حتى في العلم الفيزيائي. ولكن هذا يستتبع تصدعًا كبيرًا في الفرض القائل بأن الذهن أو الروح تخضع لقوانين الطبيعة، كما يستتبع من جهة أخرى أن الذهن قادر على إلغاء هذه القوانين في العالم المادي. وهكذا فإن الإطاحة بمبدأ العلية قد قرب كلًّا من العالمين إلى الآخر.

وأخيرًا، فإن الميتافيزيقا الروحية التي تؤيدها هنا النتائج التي يتوصل إليها الذهن العلمي، تحبذ مشروع الجمع بين العلم والدين في اتفاق ودي، صحيح أن إدنجتن يرفض أن يبني الدين على أية نتائج محددة للبحث العلمي. ولكنه يرى أن التحولات التي أدخلتها الفيزياء الحديثة على النظرة العلمية إلى العالم قد أزاحت عقبات معينة كانت تحول من

قبل دون التوفيق بينهما. وفي هذا تعاطف انفعالي مع الدين أكثر مما فيه من تبصر واضح بالارتباطات العميقة الكامنة التي تجمع بينه وبين العلم.

ولقد كانت سفرة إدنجتن في ميدان الفلسفة تستحق الاهتمام في ناحيتين، بغض النظر تمامًا عن قيمتها النظرية؛ فهي تقدم أدلة مقنعة على أن القادة العاملين في ميادين البحث المتخصص هم الذين يزعزعون اليوم الإيمان بالسيطرة المطلقة للتفكير العلمي، وهي تظهر أن النظرة إلى العالم، المبنية على أساس من هذا النوع، لا يتعين بالضرورة أن تكون شكلًا من أشكال المذهب الطبيعي، بل يمكن أن تؤدي أيضًا إلى المثالية.

وفضلًا عن هذا كله، فإن لإدنجتن الفضل في أنه عرف كيف يجذب اهتمام جمهور واسع بالمسائل العلمية والفلسفية، ويبقى هذا الاهتمام مجددًا وحيًّا على الدوام. ولقد كان لمواهبه الرائعة في الكتابة، ولأسلوبه الواضح الحي المحبب إلى النفوس، والذي يجعل أصعب المشكلات تبدو مفهومة؛ كان لهذا كله نصيب كبير في تحقيق هذه النتيجة، وأذاع صيت كتاباته في بلده وخارجها. أما فلسفته فليست لها أهمية خاصة، وما هي إلا اجتهادات بديعة لعالم أظهر مقدرة ضئيلة على التفكير الفلسفي بأدق معانيه، رغم ما أبداه من اهتمام بالفلسفة، وحسبنا أن نشير إلى هويتهد لكي نبرر الفرق بين الحالتين بوضوح.

(٣) السير جيمس هابوود جينز Sir James Hapwood Jeans (وُلد في ١٨٧٧م)[٦]

العَالِم الرياضي والفيزيائي والفلكي المشهور، والأستاذ بجامعة كمبردج.

مؤلفاته: «الكون المحيط بنا The Universe Around Us» ١٩٢٩م، الكون الغامض The Mysterious Universe، ١٩٣٠م، «الأساس الجديد للعلم The New Background of Science» ١٩٣٣م.

السير جيمس جينز عالم آخر مشهور تحول في السنوات الأخيرة إلى حلبة الفلسفة، وانخرط في سلك الفيزيائيين المتفلسفين، وينطبق التعليق السابق الذي أبديناه في صدد إدنجتن عليه أيضًا، مع عمل حساب الفروق في كل حالة، وهو يحاول — في سفرته في

[٦] وتوفِّ سنة ١٩٤٦م. (المترجم)

ميدان التأمل العقلي — أن يقدم تفسيرًا «رياضيًّا» للكون، وهو يطلع علينا — مثل كونت — بنوع من قانون الأطوار الثلاثة، تمر فيه جهود الذهن البشري من أجل تفسير الطبيعة وتعمق أسرارها في مراحل ثلاث: مرحلة شمول الحياة (Animism) أو التشبيه بالإنسان (anthropomorphism)، والمرحلة الآلية، وأخيرًا، المرحلة الرياضية؛ فقد كان التفسير على أساس فكرة شمول الحياة سائدًا حتى بداية العصور الحديثة عندما حل محله العصر الآلي، الذي وضع أسسه جاليليو ونيوتن، والذي احتفظ بسيادته حتى مطلع القرن العشرين. وقد نزلت على النظرة الآلية إلى العالم الضربة القاضية على يد نظرية النسبية عند أينشتين، والفيزياء الرياضية الحديثة التي ظهرت نتيجة لها، وأصبح من الواضح أن التفسير الرياضي أكثر ملاءمة للوجود الحقيقي للطبيعة من التفسيرين السابقين بكثير، حتى لو أخذنا في اعتبارنا أن التفسير الرياضي بدوره لم يدخل في اتصال مباشر فعلي مع الواقع الأساسي، وأنه كالآخرين طريقة من طرق تفسير الكون صاغها فكر الإنسان، فكتاب الطبيعة Nature مكتوب بلغة الرياضة، وكل الدلائل تؤكد الاعتقاد بأن الكون قد خلقه رياضي محض، ولم يخلقه مهندس ميكانيكي — إن جاز هذا التعبير — على مثال إحدى الآلات؛ ومن ثَم فمن الواجب النظر إليه على أن قوامه هو الفكر المحض. أما مسألة ما إذا كان للحقيقة الموضوعية وجود جوهري (مادي) أو مثالي، فتلك مسألة ثانوية بالقياس إلى الحقيقة الأساسية، ألا وهي أن طابعه رياضي في أساسه؛ غير أن جينز يعني «بالرياضي» عالم الفكر الخالص بأكمله، لا أي مبحث خاص فيه.

على أن النظرة إلى العالم من خلال فكرة «شمول الرياضة» كما يمثلها جينز، تفتقر إلى الوضوح النهائي؛ إذ إنها لم توضع بإحكام؛ ذلك لأن التفسير الرياضي للكون يبدو أحيانًا على أنه مجرد مبدأ للاقتصاد في الفكر، يتيح لنا أن نبلغ في تفسير الواقع نجاحًا أكبر مما نبلغه عندما نفكر فيه من خلال مقولات بيولوجية أو آلية؛ فالنظرة الرياضية إلى الأمور هي — بالنسبة إلى معرفتنا الراهنة — أبسط وأكمل ما نعرفه؛ وبالتالي فهي أقرب إلى الحقيقة من جميع التفسيرات التي جُرِّبَت من قبل، حتى ولو لم يكن لها أن تدَّعي أنها نهائية. وكانت عاجزة عن الوصول إلى ماهية الأشياء بما هي كذلك؛ فهي لا تعدو أن تكون أفضل حروف أبجدية اصطنعت حتى الآن لكشف أسرار الكون. ولكن جينز في أحيان أخرى يجسم الطابع الرياضي للعالم تجسيمًا أنتولوجيا، ويحل التأمل الميتافيزيقي محل المبدأ المنهجي. فنحن نكتشف في الكون آثار موجود مثلنا، له قدرة على القيام بأعلى أنواع التفكير، وهو تفكير بلغ من النقاء والدقة حدًّا يجعلنا لا نتصوره إلا على

نمط الرياضة، إذ ليس لدينا ما هو أفضل منها. وعلى ذلك فمن الواجب أن نتصور منشئ الكون في صورة مفكر خالص أو عبقري رياضي، وذلك بناءً على العلامات الكثيرة التي طبعها على خلقه، كما ينبغي النظر إلى العالم ذاته على أنه فكرة خلاقة هائلة تصورها هو، تلك هي النتيجة التي تشير إليها الفيزياء الحديثة؛ فالذهن لم يعد يبدو اليوم كما بدا في نظر أصحاب المذهب الآلي إلى العالم؛ أعني دخيلًا عرضيًّا متأخرًا في عالم المادة، بل هو خالق كل وجود مادي وضابطه. وقد بدأنا أخيرًا نسلم بأن المادة لا توجد لذاتها وبذاتها، وبأنها خلق وتكشف لذلك المبدأ الروحي أو العقلي الذي يتعين علينا أن نصوره لأنفسنا على مثال التفكير الرياضي أو الخالص. ومن هنا كانت الصيغة الرياضية تعبر عن المعنى النهائي للوجود على نحو أعمق مما يعبر عنه أي نوع آخر من التفسير. وهكذا تسفر تأملات جينز بدورها — مثل تأملات إدنجتن — عن نوع من النظرة الفلسفية المثالية، إذا استخدم لفظ المثالية للدلالة على سيادة مبدأ عقلي أو روحي في الكون، وفُسِّرَ هذا بدوره على أنه العقل الشامل (اللوجوس) الذي يتجسد في تفكير الرياضي.

(٤) السير جون آرثر طومسون Sir John Arthur Thomson (١٨٦١–١٩٣٣م)

العَالِم المشهور في علم الحيوان والبيولوجيا، وأستاذ التاريخ الطبيعي بجامعة أبردين.

والكتب التي تهمنا بالنسبة إلى غرضنا الحالي، من بين مؤلفاته العديدة، هي، «نظام الطبيعة الحية The System of Animate Nature» (محاضرات جيفورد) في مجلدين، ١٩٢٠م، «ما الإنسان؟ What Is Man?» ١٩٢٤م، «العلم والدين Science and Religion» ١٩٢٥م، «فلسفة عالم بيولوجي Abiologist’s Phil.» ١٩٢٥م، (مقال في كتاب «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، نشره مويرهيد، المجموعة الثانية) «الغرضية في التطور Purpose in Evolution» ١٩٣٢م.

السير ج. أ. طومسون عضو آخر في فئة الباحثين العلميين الذين خاضوا ميدان الفلسفة، كانت نقطة بدايته هي البيولوجيا. ولقد كان هو ذاته مقتنعًا بأن العلم لا يستطيع بمفرده أن يضع صورة للعالم، ولا يملك إلا أن ينتزع قطاعات منفصلة من الواقع في كليته، ويدرسها على حدة؛ غير أن هناك من وراء هذا، حاجة وضرورة مشروعة لإدراك الكون في كليته، بكل ما يحويه من أوجه ومظاهر. وهكذا رأى طومسون أن المهمة الحقيقية للتفكير الفلسفي إنما تنحصر في الوصول إلى مثل هذا الرأي الجامع عن الواقع من حيث هو كل.

إن العلم والفلسفة مبحثان متميزان كل التميز؛ فالأول يوجه أسئلة مثل: ماذا؟ وكيف؟ ومن أين؟ وإلى أين؟ ولكنه لا يستطيع أن يتساءل عن العلل النهائية للظواهر؛ فالسؤال: لماذا؟ من اختصاص الفلسفة وحدها، كما أن العلم وصف للوقائع الطبيعية. أما الفلسفة فهي تفسير لها من وجهة نظر غائية؛ ومع ذلك فالوصف من خلال المذهب الطبيعي والتفسير الغائي لا يستبعد كل منهما الآخر، وإنما يكمل الواحد منهما الآخر بوصفهما طريقتين متميزتين للتعامل مع الطبيعة.

فإذا ما استعرضنا الطبيعة من حيث هي كل استعراضًا جامعًا، وجدنا ثلاثة مجلدات للواقع يتعين التمييز بينها بوضوح: الأول عالم الطبيعية غير العضوية أو «المجال الكوني cosmosphere»، والثاني عالم الكائنات العضوية أو «المجال الحي biosphere»، والثالث عالم الإنسان والمجتمعات البشرية أو «المجال الاجتماعي sociosphere»، ولما كان المجال الحي يحتل موقعًا وسطًا بين الآخرين؛ فمن الواجب أن نجعل للبيولوجيا مكان الصدارة في البحث الفلسفي في مشكلات العالم. وقد أكد طومسون الاستقلال الذاتي للعلوم المناظرة لهذه المجالات الثلاثة، ولا سيما البيولوجيا، وهذا لا يعني أن المجالات الثلاثة منفصلة كل عن الآخر، وإنما هي متداخلة ومتشابكة الواحد في الآخر، والمجال الحي يحيط به المجال الكوني، مثلما أن المجال الاجتماعي يحيط به المجال الحي. وهكذا فإن من الممكن الانتقال، من المجال الحي، إلى المجال الكوني الأدنى منه، وإلى المجال الاجتماعي الأعلى منه.

فإذا تأملنا النزاع القديم بين المذهب الآلي والمذهب الحيوي من وجهة النظر هذه، ما عاد لهذا النزاع معنى؛ فالمسألة لم تعد مسألة اختيار لصالح أحد المجالين أو ضد الآخر، وإنما هي مسألة بلوغ وجهة نظر تتجاوز الاثنين معًا بأن تشتمل عليهما في ذاتها؛ فمن واجب عالم البيولوجيا، حسب تعبير طومسون، أن يقود سفينته بين «سيللا Scylla» الميتافيزيقية و«خاريبديس Charybdis»[٧] المادية؛ أي إن عليه من جهة أن يحرص على

[٧] «سيللا»، في أساطير هوميروس، هي إحدى عرائس البحر التي تحولت إلى وحش بحري فظيع يختطف السفن وبحارتها، وتقابلها على الجانب الآخر دوامة «خاريبديس» التي تقول الأسطورة: إنها تمتص البحر وتفرغه في دوامة هائلة ثلاث مرات يوميًّا، وعندما تطورت الأسطورة، حدد مكانهما على جانبي مضيق مسينا، بحيث وضعت سيللا في الجانب الإيطالي وخاريبديس في الجانب الصقلي، والاستعارة في الكتاب ترجع إلى أن مضيق مسينا من أشق المناطق في الملاحة لهياج البحر فيه، بحيث إن من يحاول التخلص من أحد هذين الشرين يلحقه الآخر. وعلى الملاح البارع أن يشق طريقه بينهما بكل حرص حتى يتقي شر هذه وتلك، وما زالت إحدى مناطق مضيق مسينا تسمى بالإيطالية «شيللا» إلى اليوم. (المترجم)

تجنب التصورات التي لا يمكن تحقيقها علميًّا كالقوة الحيوية أو «الإنتلخيا أو الكمال» أو «الدفعة الحيوية»، وأن يحذر من جهة أخرى أن يحصر الكائن العضوي في المجال الضيق للمقولات الآلية المحضة فحسب. وهكذا يمثل طومسون مذهبًا بيولوجيًّا أسماه «بالمذهب الحيوي المنهجي Methodological Vitalism»، فمثل هذه النظرية ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار تغلغل الحياة العضوية في الشروط الفيزيائية الكيميائية للمجال المادي (أي الفيزياء والكيمياء البيولوجيتين)؛ غير أن مهمتهما الأولى هي عرض المقولات البيولوجية الخاصة بالتفصيل، مثل قدرة الكائنات العضوية على اختزان التجارب والسلوك بطريقة عرضية؛ غير أن من واجب العالم البيولوجي — من جهة أخرى — أن يدرج في أبحاثه العامل الذهني أو النفسي، الذي يبدو على كل مستوى للحياة العضوية، مهما اختلفت مظاهرها. ولقد كانت النظرية القديمة لأرسطو تقول: إن من المحال وجود شيء عند نهاية عملية التطور لم يكن موجودًا — بمعنى ما — في بدايتها ولو بالقوة على الأقل؛ لذلك كان طومسون — مثل جيمس وورد — ميالًا إلى القول بنوع من مذهب شمول النفس Panpsychism، فرغم أن عامل الذهن لا يمكن أن يلاحظ إلا في مرحلة متأخرة نسبيًّا من التطور؛ فمن الواجب أن نفترض أنه كان موجودًا منذ البداية. وهكذا لا توجد ظواهر مادية أو فيزيائية خالصة، ولا أجسام مادية فحسب؛ ذلك لأن جميع الكائنات العضوية هي حسب المستوى الذي تحتله في العملية التطورية إما أجسام ذهنية وإما أذهان جسمية، تبعًا لسيطرة العنصر الجسمي أو الروحي فيها.

وهكذا فإن المذهب الحيوي المنهجي عند طومسون يتخلى عن افتراض عامل حيوي خاص مثل «الإنتلخيا» عند دريش. ولكنه يؤكد — على عكس أصحاب المذهب الآلي — غائية تركيب كل حياة عضوية؛ فمن الممكن الجمع بين فكرة الغاية أو الهدف وبين وقائع العلم، وإنا لنلاحظ السلوك الغرضي والسعي وراء الغايات طوال مجرى التطور العضوي. وهذا يوحي بالفرض القائل: إن الغرضية ليست كامنة في التطور فحسب، بل يوجد كائن غرضي أعلى، يسمو على العالم، وإليه يرجع أصل كل سلوك غرضي، وإن لم يكن من الممكن البرهنة على هذا الفرض؛ فالكون بأسره تعبير عن خالقه الذي هو مبدأ إلهي أو عقل أسمى، تدرك مقاصده الحكيمة في كل ما يحدث، سواء في العالم غير العضوي أو العضوي أو في عالم الناس. وهكذا فإن فلسفة طومسون — كما عرضها صراحةً في كتابه «نظام الطبيعة الحية» — تبلغ أَوْجَهَا في مذهب للألوهية، وتقف إلى جانب مختلف المحاولات الأخرى التي بذلك في هذا السبيل مفكرون ينتمون إلى صفوف علماء الطبيعة.

(٥) جون سكوت هولدين John Scott Haldane (١٨٦٠–١٩٣٦م)

شقيق اللورد هولدين، المفكر الهيجلي، وهو عالم فسيولوجي وبيولوجي مشهور، ومدير معمل أبحاث التعدين بجامعة برمنجهام.

مؤلفاته الفلسفية: «علاقة الفلسفة بالعلم The Relation of Phil. to Science» بالتضامن مع ر. ب. هولدين، ١٨٨٣م (في كتاب «مقالات في النقد الفلسفي»)، نشره أ. سث ور. ب. هولدين)، «الآلية والحياة الشخصية Mechanism, Life and Personality» ١٩١٣م، «العلوم والفلسفة The Sciences and Phil.» ١٩٢٩م، (محاضرات جيفورد)، «الأساس الفلسفي للبيولوجيا The Philosophical Basis of Biology» ١٩٣١م، «أسباب التطور The Causes of Evolution» ١٩٣٢م، «فلسفة عالم بيولوجي The Phil. of A Biologist» ١٩٣٥م.

اتخذ ج. س. هولدين موقفًا مشابهًا لموقف ج. أ. طومسون. ولكنه إذا كان قد بدأ مثله من البحث المتخصص في البيولوجيا والفسيولوجيا (ولا سيما في فسيولوجيا التنفس) فإنه انتقل إلى مركب فلسفي أشمل. ولقد عرض هولدين وجهة نظره بطريقة أولية في مقال كتبه في شبابه بالاشتراك مع شقيقه ريتشارد بيردن هولدين، وظهر في ذلك البيان المشترك الأول لتلاميذ كانْت وهيجل من الإنجليز، «مقالات في النقد الفلسفي»، سنة ١٨٨٣م، في هذا المقال حاول هولدين أن يثبت أن الظواهر العضوية لا تدرك في طبيعتها السليمة، إذا ما بُنِيَت التجارب البيولوجية على شروط آلية فحسب، وطوال الفترة التي انقضت منذ كتابته لذلك المقال أصبح واحدًا من أقوى وأشهر المناضلين ضد البيولوجيا الآلية.

ويفترض المذهب الحيوي عند هولدين (ويسمى عادةً «بالمذهب الحيوي الجديد» تمييزًا له من الصور السابقة لهذا المذهب) أن للبيولوجيا العلمية استقلالًا ذاتيًّا، ويُبْنَى هذا الافتراض على الحقيقة القائلة: إن عاملًا جديدًا كل الجدة يظهر بظهور الحياة العضوية، ويخضع لنوع من القانون يختلف من حيث المبدأ عن القوانين الآلية للظواهر المادية. وينبغي ألا يُفْهَمَ بمناهج فيزيائية وكيميائية فحسب، ولا بد أن تخفق كل محاولة لرد المخلوقات الحية إلى «آلات فيزيائية كيميائية»، نظرًا إلى أن الكائن العضوي لا يقبل أن تفكك أجزاؤه ثم تجمع ثانيةً وكأنه كائن آلي، وإنما هو كل مستقل يكون ذاته ويحتفظ بها من حيث تركيبها الباطن ونشاطها الخارجي وعلاقاتها مع بيئتها. فلا يمكن أن توصف حياة أي كائن عضوي إلا على أنها سلوك تركيبي يكون كلا قائمًا بذاته، ولا يمكن

تحليلها إلى مجموع العناصر المستقلة لسلوك أجزائه منظورًا إليها كل على حدة. ومن النقاط الهامة هنا أن العمليات البيئية ينبغي أن تربط بالعملية البيولوجية منظورًا إليها من حيث هل كل. وهكذا ينبغي أن ينظر إلى الحياة العضوية على أنها وحدة فعالة تشمل بيئتها ولا تتبدى فقط في العلاقات المتبادلة بين أجزاء الكائن العضوي، بل تقوم أيضًا بين الكائن العضوي كله والطبيعة المحيطة به؛ فالسلوك البيولوجي واضح الغرضية، وهو ينطوي على جهد لبلوغ غايات، ومن هنا فلا بد أن يكون للمنهج الغائي نصيب كبير في البحث البيولوجي.

ولقد اقترب هولدين كثيرًا من دريش Driesch، في تفسيره للكيان الحي بأنه كل يحفظ ذاته، مثلما اقترب منه طومسون أيضًا؛ غير أنه يرفض المذهب الحيوي الجوهري أو نظرية «الإنتلخيا» عند هذا الأخير، وهي النظرية القائلة بوجوب تفسير العمليات البيولوجية عن طريق فاعلية عامل خاص لا يخضع للقوانين الفيزيائية والكيميائية؛ ومع ذلك فإن معارضته للرأي القائل إن الحياة عملية آلية تظل هي الأقوى، فالنظام الآلي لا يمكنه أن ينمو بذاته أو يتكاثر بحيث يكون نظامًا آخر من نفس النوع، والواقع أن فكرة التركيب الآلي الذي يحفظ ذاته ويجددها دوامًا تمثل تناقضًا ذاتيًّا، وفضلًا عن ذلك فالعمليات العضوية تبلغ كلها من التعقيد والتنوع حدًّا يجعل تفسيرها على نحو آلي محض يبدو غير كاف على الإطلاق. وهكذا يظل نطاق النظرية الآلية ومداها مقتصرًا على ما يمكننا تركيبه على مثال الآلة. ولكنها في تطبيقها على الظواهر الفيزيائية والكيميائية هي أيضًا نوع من الاختزال المفيد، أو من الفرض العملي المفرط في تجريده، الذي يولد صيغًا هي تمثيل ناقص إلى حد بعيد حتى لسلوك الذرات والجزيئات، فعلما الفيزياء والكيمياء ليسا إلا تجريدًا من الواقع الموضوعي، أو على أحسن الفروض مراحل في الطريق الموصل إلى نظرية كاملة عن الواقع، هذان العلمان يحللان الموضوعات التي يتناولانها ويشرحانها. ولكنهما لا يعالجانها من حيث هي كل. وعلى ذلك فإن مناهجهما ومبادئهما لا تسري على علم البيولوجيا، الذي يفوقهما عينية بكثير، والذي هو في أساسه محاولة للوصول إلى كليات. وهكذا يعزو هولدين إلى علم الحياة مكانة أعلى وأشمل في نظام العلوم من مكانة المباحث الفيزيائية الخالصة، وبذلك تكون العلوم — حسب تعاليم هولدين — نوعًا من التسلسل المتدرج، يتفاوت فيه مركز كل علم تبعًا لدرجة التجريد التي يصل إليها. فكلما انتزع من تجربتنا محتواها العيني عن طريق عملية تجريد مصطنع، ازداد العلم المتعلق بها ابتعادًا عن معنى الكل، وقلت قدرته على الإتيان بتفسير فلسفي

للواقع؛ غير أن البيولوجيا أقرب إلى التجربة العينية من المباحث الفيزيائية بكثير؛ وبالتالي فإن الطريق الذي تؤدي به إلى تفسير فلسفي للكون أقصر كثيرًا، ويستتبع ذلك ترتيبًا للعلوم مبنيًّا على الامتداد التدريجي لعملية التجريد، بادئًا بعلم النفس ومارًّا بالبيولوجيا والكيمياء إلى الفيزياء والرياضة.

وهكذا فإن المستوى السيكولوجي للتجربة يُبْنَى على المستوى البيولوجي، والبيولوجي على الفيزيائي، ويفسر هولدين عالم علم النفس بأنه عالم ذهني عيني مؤلف من شخصيات، ومعنى ذلك أن الشخصية تمتد خلال نطاق التجربة بأكمله. وهذا لا يتحقق في العالم الفيزيائي؛ إذ إن هذا التجريد، له حقًّا نفعه الجزيل بالنسبة إلى أغراض عملية معينة. ولكنه لا يتكشف بالتجربة إلا في وجه محدود وجزئي إلى أبعد حد، ونحن نعني بالشخصية أولًا الشخصية الفردية؛ غير أن هذا لا يستنفد جميع عناصر الفكرة، التي لا تشمل ما هو فردي فحسب، بل وتشمل السعي إلى الخير وطلب الحق والتمتع بالجمال. وعلى ذلك فعندما نفسر التجربة في آخر أوجهها وأعلاها، نصل إلى فكرة شخصية شاملة لكل شيء، بوصفها تحقق كل ما نصادفه في أعلى القيم. وفي هذه الشخصية وحدها تبلغ الحقيقة الأصيلة لتجربتنا كما لها؛ غير أن في هذا تعديًا على مجال الدين، الذي تنحصر ماهيته في إدراك أن هذه الشخصية الشاملة هي الله. وهكذا فإن الكون عالم للروح أو الذهن، تتكشف فيه فاعلية الله دائمًا وفي كل مكان، وإنه لمن الظواهر الدالة على تغير وجهات النظر في هذا الزمان، أن نجد هنا أيضًا باحثًا علميًّا تؤدي تأملاته إلى نظرة مثالية روحية إلى العالم، ترتبط بمذهب باركلي من الناحيتين الإبستمولوجية والميتافيزيقية، وتسفر مثله عن فهم مفارق لفكرة الله.

(٦) يان كريستيان سمطس Jan Christian Smuts (وُلد في ١٨٧٠م)[٨]

الجنرال والسياسي المشهور في جنوب أفريقيا.

مؤلفاته: «مذهب الكلية والتطور Holism and Evolution» ١٩٢٦م، (طبعة جديدة مراجعة، ١٩٣٦م)، مقال بعنوان «مذهب الكلية Holism» في دائرة المعارف البريطانية الطبعة الرابعة عشر، ١٩٢٩م.

[٨] وتوفِّي سنة ١٩٥٠م. (المترجم)

في «مذهب الكلية Holism» (الكلمة مشتقة من «Holos» في اليونانية بمعنى الكل) عند الجنرال سمطس، تصبح مقولة الكلية مركزًا لتفسير فلسفي للعالم يحتل مكانه في الخط العام للمذاهب الكونية والبيولوجية عند برجسون وألكسندر ولويد ومورجان وبودين Boodin ودريش وج. س. هولدين وج. أ. طومسون وغيرهم، ويرتبط هذا المذهب — من الوجهة التاريخية — بنظرية الصورة والمادة عند أرسطو، وبنظرية الذرات الروحية عند ليبنتس. ولقد وقف سمطس من فكرة الكلية موقفًا مشابهًا لموقف «دريش» الذي رأى أنها هي المقولة الأساسية في العالم العضوي، وأكد بدوره أننا لا نستطيع بدونها تفسير الوحدة المحددة للسلوك العضوي والتطور العضوي. ولكنه وسَّع نطاقها أولًا بحيث تنطبق على عالم المادة غير العضوية أيضًا؛ أي على جميع الموضوعات الطبيعية، الحية منها وغير الحية، ثم وسع هذا النطاق ثانيًا بحيث يشمل الظواهر النفسية والذهنية والحضارية. فهناك «كليات» تركيبية لا توجد فقط في الشخصية الإنسانية، بل توجد أيضًا الصور المنظمة للعلم والفن والأدب والمجتمع والدين، كما توجد — إلى جانب ذلك — في الحق والخير والجمال والحب ... إلخ، وأخيرًا يرفع تصور «الكل» إلى مرتبة المبدأ الميتافيزيقي الكوني الشامل؛ فهو يأتينا بمفتاح ننفذ بوساطته إلى قلب المشكلات الفلسفية المحيرة، ويأتينا بالتعريف الصحيح لعلاقة المعلول بالعلة، والحرية بالضرورة، ومشكلة الفردية، وكذلك مشكلة النفس والجسم، وأخيرًا فإن هذا التصور يثبت فائدته الخاصة بالنسبة إلى فكرة التطور، فمذهب الكلية يرمي آخر الأمر إلى وضع نظام شامل للتطور، يعرض في ارتباط يتفاوت وثوقًا مع مذهب التطور الخلاق عند برجسون، ومذهب التطور الطافر عند ألكسندر، ومذهب التطور الكوني عند بودين Boodin. ولكن سمطس يحاول تكملة كل هذه المفاهيم التطورية وتحسينها، عن طريق مبدأ الكلية أيضًا؛ فالكون الذي يتطور تطورًا خلاقًا هو كون مؤلف من كليات، ويرى سمطس أن المعنى الحقيقي للعملية الكونية إنما يتمثل في التشكيل والخلق المتجدد أبدًا لكليات من هذا النوع، على أن التصورات الفعلية تعجز عن التعبير عن مفهوم «الكل» تعبيرًا يستنفد جميع أطرافه، ويكون واضحًا بذاته، وإنما هو مغلف في حجاب اللامعقول. وهذا يصدق أيضًا على المسائل المرتبطة به، كمسألة كيفية نشأة كليات جديدة على الدوام، ومسألة ما إذا كان الواقع بما هو كذلك يتصف بصفة الكلية، فعلينا أن نقبل هذه الأمور كلها بتلك «التقوى الطبيعية»، وألا ندعي القدرة على التغلغل في أساسها النهائي، «ففي كل شيء يكون الكل،

حتى لو كان يبدو أصغر الكليات وأقلها شأنًا، هو إنه المعجزة الحقيقية التي تخفي بين طياتها تلك الأسرار التي نتلمس في تفكيرنا وسلوكنا طريقًا إليها.»[٩]

ونستطيع أن نذكر — على سبيل التذييل — اسمَي عالمين بيولوجيين أحدث عهدًا هما: وودجر J. H. Woodger (وُلد في ١٨٩٤م) ولانسلوت هوجين Lancelot Hogben (وُلد في ١٨٩٥م)، فمن الممكن أن يُعَدَّ وودجر من أتباع «المذهب الكلي»، بالمعنى الخاص عند سمطس، وإن يكن في كتابه «المبادئ البيولوجية، دراسة نقدية Biological Principles, A Critical Study» (١٩٢٩م) وفي مواضع أخرى يؤكد على نحو أقوى مما أكد هولدين وسمطس، الدلالة العلمية للتصورات والفروض الآلية. ولقد كان وودجر على دراية كبيرة بالفلسفة بالقياس إلى أصحاب «مذهب الكل»؛ ومن ثَم فهو المتخصص بينهم في نظرية العلم، وهو يقوم بتحليل دقيق للألفاظ العلمية التي يستخدمها عالم البيولوجيا مستخدمًا من آن لآخر لغة المنطق الرمزي، وهو يرفض طرق التفكير السائدة في المذهب الحيوي كما عند «دريش»، ويرفض كذلك رد المشكلات البيولوجية المتخصصة إلى المقولات غير العضوية للفيزياء والكيمياء، ويضع سلسلة متدرجة من المشكلات العلمية، تناظر مستويات الواقع التي تدرسها مختلف المباحث العلمية. وهكذا فإنه — في رفضه للمذهب الآلي والمذهب الحيوي — يطالب «ببيولوجيا بيولوجية»؛ أي بالتكيف الدقيق للتصورات البيولوجية مع الوقائع التي يتعين على البيولوجيا التعامل معها، وهو يدعو إلى وضع مناهج وتصورات تلائم الوقائع، لا إلى حشر الوقائع قسرًا في إطار معد سلفًا، كما هي الحال في كل النظريات المفرطة في دقتها، والمنحازة إلى جانب واحد لا تحيد عنه، ويقترب وودرجر، في موقفه الفلسفي العام من الواقعية الجديدة، وكذلك من نظرية هويتهد.

ومن الأدلة على أن المذهب الآلي ما زال يجد له أنصارًا في البيولوجيا حتى يومنا هذا: مذهب لانسلوت هوجبن Lancelot Hogben، كما عرضه في كتابه «طبيعة المادة الحية The Nature of Living Matter» (١٩٣٠م)، فرغم أن «هوجين» يتخلى في نواح متعددة عن المذهب الآلي للمدرسة القديمة، فإن قوام أبحاثه في طبيعة الحياة هو الرأي القائل: إن المشكلات البيولوجية لا تعالج على النحو الصحيح إلا بمساعدة المناهج الآلية؛ أي الفيزيائية الكيميائية، ومما يدل على ذلك: استخدامه لفظ «المادة الحية» بدلًا من «الحياة»، وهو يضع تمييزًا هامًّا، مبنيًّا على التمييز المماثل عند رسل، بين «العالم العام»

[٩] مقال، «مذهب الكلية Holism» في دائرة المعارف البريطانية (الطبعة ١٤)، المجلد ١١، ص٦٤٣.

المؤلف من تصورات مادية، والذي يصل إليه الجميع، وبين «العوالم الخاصة» التي هي الصور المختلفة للعالم عند مختلف الأفراد. فهناك عالم عام واحد فقط. ولكن هناك عوالم فردية كثيرة، ويرى «هوجبن» أن الأول محايد أخلاقيًّا؛ إذ إنه واحد بالنسبة إلى الجميع، ولا تسري القيم الأخلاقية والجمالية إلا على الأخير، ويدرج «هوجبن» ضمن هذه القيم: النظريات الحيوية والكلية، التي لا تستطيع إلا أن تشكل عوالم فردية لا عالمًا عامًّا، وتهدد نظرية هوجبن بإلغاء الفوارق التي أقامها أصحاب المذهب الحيوي بين العالم غير العضوي والعالم العضوي، وبين علمي الفيزياء والبيولوجيا. ومن الممكن أن تسمى هذه بالنظرية «الآلية الجديدة»، وهي تقف موقفًا شديد التضاد مع كل النظريات التي بحثناها من قبل.

الفصل السابع

علم النفس والدراسات المتصلة به

يسير تطور علم النفس الإنجليزي في خط مستقيم، على وجه العموم، منذ بداياته الأولى حتى قرب نهاية القرن التاسع عشر. وقد سار في خط مواز للتراث الفلسفي التجريبي، أو هو بعبارة أصح متشابك مع هذا التراث ومتفق معه إلى حد بعيد، فنفس الفكرة التي يُطلق عليها اسم المذهب التجريبي عندما ينظر إليها من زاوية الفلسفة، تسمى بالمذهب الترابطي Associationism عندما ينظر إليها من زاوية علم النفس. ولقد استمرت النظريات الآلية الترابطية القائلة بالانفصال المطلق في علم النفس، وهي النظريات التي عبرت عنها المذاهب الكلاسيكية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، استمرت أيضًا في القرن التاسع عشر، ويرجع الفضل الأكبر في ذلك إلى تعاليم مل الأب والابن، التي أدخل عليها دارون وسبنسر عنصرًا جديدًا، هو العنصر التطوري، ووصل بها «بين Bain» و«سللي Sully»، وهما آخر ممثلي هذه الحركة، إلى نقطة الاكتمال. أما اليوم فإن هذا المذهب قد أصبح في ذمة التاريخ. ومن الممكن القول بتعبير فيه شيء من المفارقة، إنه لم يعد حيًّا إلا بقدر ما يظل يتلقى الضربات القاضية من مذاهب علم النفس التي حلت محله؛ فمن الواضح أنه ما زال يوضع على قيد الحياة بطريقة مصطنعة، وذلك حتى يفي بحاجات علماء النفس المحدثين إلى النضال ضد مذهب مضاد لهم، والأرجح أنه سيظل فيما بعد يضطلع بهذه المهمة وقتًا ما.

ولقد وُضِعَ حد مفاجئ — بل درامي — للأزمة التي كان يعانيها علم النفس بعد وفاة جون ستورت مل من جراء استنفاده أغراضه، بفضل ذلك الهجوم المشهور الذي شنه عليه جيمس وورد سنة ١٨٨٦م؛ إذ إن مقال وورد عن علم النفس في الطبعة التاسعة من «دائرة المعارف البريطانية» في تلك السنة قد اجتث الشجرة القديمة بضربة فأس قوية واحدة؛ فهذا المقال (الذي استبق وورد نتائجه في عدة مقالات أقصر حجمًا،

ظهرت فيما بين ١٨٧٥م و١٨٨٦م) يؤلف على نحو لا لبس فيه ولا غموض نقطة التحول في تطور علم النفس، ويمثل بداية المرحلة الجديدة في علم النفس الإنجليزي. وليس أدل على ذلك من أن «بين Bain»، الذي كان في الوقت ذاته أهم ممثلي المدرسة القديمة، قد تصدى فورًا[١] للدفاع عن نظريته، ورسم حدًّا فاصلًا قويًّا بين النظرية الجديدة ونظريته، مع اعترافه بما للأولى من قيمة كبرى، تلك هي النقطة التي يتشعب فيها الطريقان في اتجاهين مختلفين، لا يعودان بعده إلى التجمع أبدًا، ولا يهم الاسم الذي نطلقه على هذا التطور الجديد لعلم النفس؛ فقد نسميه إراديًّا voluntarist أو فاعليًّا activist أو عضويًّا أو غائيًّا أو غرضيًّا hormic. وقد نضعه — بوصفه «علم نفس فيه نفس» — مقابل «علم النفس من غير نفس»، ويكفينا أن نقول: إنه في الأمور الأساسية، وفي جميع النقاط الهامة تقريبًا، يعارض التفسير القديم للحياة النفسية والذهنية، رغم أنه لا ينشق نهائيًّا عن التراث، بل يحرص في أحيان غير قليلة على بيان ارتباطه معه في المنهج. ولكن التغير في كليته كان هائلًا إلى حد أن في وسعنا الكلام عنه على أنه نقطة بداية جديدة تمامًا.

ولقد نوهنا من قبل في سياق آخر بفضل وورد في تجديد علم النفس، وكل ما نحتاج إليه هنا هو أن نذكر القارئ بما قيل من قبل؛ فالطريق الذي سلكه وورد، والذي سلكه أيضًا — في نفس الوقت تقريبًا — وليم جيمس، الذي ظهر كتابه «مبادئ علم النفس principles psycholgy» عام ١٨٩٠م، يؤدي مباشرةً — إذا ما أكملناه في خط مستقيم — إلى الحاضر، مقتربًا اقترابًا وثيقًا مع بعض الاتجاهات الموازية في الفلسفة (كالبرجسونية والبرجماتية ... إلخ). ومن الممكن أن يسمى هذا بالطريق الرئيسي في علم النفس الإنجليزي المعاصر، بقدر ما تتأصل جذوره في التربة الفلسفية، ويقف مرتكزًا على أساس فلسفي عام، والواقع أن أهم اثنين من علماء النفس الإنجليز الأحياء، وهما: ج. ف. ستوت ووليام ماكدوجال، يشاركان وورد نظرته العامة، وكان عملهما في معالجة مشكلات علم النفس يسير أساسًا في الطريق الذي حدده هو لهذا العلم؛ ومع ذلك فإن العرض الذي سنقدمه لهما لن يقتصر على علم النفس عندهما فحسب، بل سيمتد إلى مجموع أعمالهما، التي تتعدى علم النفس إلى المجال الفلسفي.

[١] في مقالين في مجلة Mind، في عامي ١٨٨٦م و١٨٨٧م، بالمجلدين ١١ و١٢.

(١) جورج فردريك ستوت george frederick stout (وُلد في ١٨٦٠م)[٢]

كان محاضرًا في العلوم الأخلاقية بجامعة كمبردج سنة ١٨٩٤م، ثم أصبح محاضرًا في علم النفس المقارن في أبردين عام ١٨٩٦م، وقارئًا (مدرسًا) في الفلسفة الذهنية في أكسفورد، عام ١٨٩٨م، وكان منذ ١٩٠٣م إلى ١٩٣٦م أستاذًا للمنطق والميتافيزيقا بجامعة سانت أندروز.

مؤلفاته: «علم النفس التحليلي Analytic Psychology» في مجلدين، ١٨٩٦م، «المجمل في علم النفس A Manual of Ps.» ١٨٩٨م، الطبعة الرابعة، ١٩٢٩م، «الخطأ Error»، ١٩٠٢م (في كتاب «المثالية الشخصية Personal Idealism» الذي نشره هنري سترت)، «أساسيات علم النفس The Groundwork of Ps.» ١٩٠٣م، «الذهن والمادة Mind and Matter» ١٩٣١م (الجزء الأول من محاضرات جيفورد)، وكذلك مقالات أخرى في مجلات علمية، نشر أهمها الآن تحت عنوان «دراسات في الفلسفة وعلم النفس Studies in Phi. and Ps.» ١٩٣٠م.

يظهر التحرر من قيود المدرسة المثالية بمعناها الأضيق عند ج. ف. ستوت أوضح مما يظهر عند وورد ذاته، ويتضح ذلك بوجه خاص في تخيله عن الحلول التأملية والمذاهب المتكاملة الأطراف؛ أي خروجه على التفسير الهيجلي للحياة وعالم الفكر، وتمجيده للفلسفة بوصفها مبحثًا علميًّا. وهكذا فإن ما نُشِرَ من كتابات ستوت حتى الآن يكاد يقتصر كله على ميداني علم النفس ونظرية المعرفة، على حين أنه احتفظ لمناقشة المسائل الميتافيزيقية (وضمنها مسائل الأخلاق وفلسفة الدين) بمكانة ثانوية في الوقت الحالي، وذكر أنه سيعالجها في مؤلف تال أعلن عنه سلفًا. وعلى ذلك فمن المستحيل أن تحدد على نحو قاطع — طالما أن هذا المؤلَّف لم يظهر بعد — المدرسة الفلسفية التي ينتمي إليها ستوت، ولا يبدو أن من المناسب وصف تفكيره بهذا الوصف أو ذاك، والأقرب إلى الصواب أنه أنموذج لما أسماه بوزانكيت «بتلاقي الأضداد في الفلسفة المعاصرة»؛ أي للاتجاه المتزايد قوة على الدوام، نحو تحقيق تقارب متبادل أو اندماج بين طرق في التفكير كان بينهما من قبل تعارض شديد، ففي ستوت «تتلاقى» أفكار برجماتية وواقعية ومثالية: الأولى تسود مرحلة متقدمة نسبيًّا في تفكيره، ثم تزداد اختفاءً بالتدريج. أما أبحاثه في علم

[٢] وتوفِّي سنة ١٩٤٤م. (المترجم)

النفس ونظرية المعرفة، وكذلك منهجه في البحث، فيمكن أن تُعَدَّ واقعية، على حين أن المثالية تميز نتائج معينة مستمدة من موقفه، والأساس الخلفي لمذهبه في عمومه.[٣]

ومما له دلالته: أولًا أن فلسفة ستوت، مثل فلسفة وورد، تتغلغل جذورها في الأبحاث النفسية التي كرس لها جزءًا كبيرًا من عمله في حياته، والتي تنتمي إليها وحدها كل الكتب التي نشرها حتى سن السبعين، وتحتل كتبه الثلاثة الشاملة، التي يجدر التنويه خاصة بأولها، وهو «علم النفس التحليلي»، مكانة بين مؤلفات علم النفس في وقتنا هذا، تشبه مكانة كتاب «مبادئ علم النفس» لوليم جيمس و«المبادئ النفسية» لوورد في وقتهما، ويعد ستوت — مع هذين الاثنين — واحدًا من رواد علم النفس الأنجلو سكسوني بعد الوقفة العقيمة التي انتهت إليها النظريات السابقة المنتمية إلى النوع التجريبي، فله نصيب كبير في تجديد هذا العلم، سواء من حيث البحث الدقيق في مشكلاته الخاصة، أو من حيث وجهته الفلسفية العامة، وهو يعني بعلم النفس دراسة الذهن أو الظواهر الذهنية؛ أي الوظائف العليا لموجودات وهبت أذهانًا، ومنهج علم النفس، على عكس المنهج المستخدم في الفروع الأخرى للمعرفة البشرية، منهج ذاتي أو استنباطي، مهمته هي أن يعرض بطريقة منهجية القوانين والشروط المتحكمة في مجرى الحياة النفسية للأفراد، على أن هذه الحياة لا تتألف من مجموع معطيات أو أحوال أو حوادث منفصلة، وإنما هي تتميز بوحدة من نوع خاص، تظل قائمة قبل الوقائع النفسية الفردية وبعدها، وتختلف أساسًا عن أية وحدة في عالم الأشياء المادية. وإذن فهناك ذهن بمعنى وحدة الوعي، لا مجرد الأحوال والعمليات الذهنية، وعلم النفس هو العلم الخاص بهذا الذهن. وهكذا يرفض ستوت صراحةً مذهب الانفصال المطلق (Atomism) في علم النفس، كما قالت به المدرسة الإنجليزية القديمة، أو «علم النفس من غير نفس»، مثلما يرفض الخلط بين الأبحاث الفسيولوجية والنفسية؛ فعنده أن من الواجب الاحتفاظ بالتميز القاطع بين الاثنين؛ إذ إن كلا منهما علم له موضوعه الخاص.

---

[٣] كان من الممكن أن نتناول مذهب ستوت في القسم المخصص للواقعية القديمة أو الجديدة، بينما لا يبدو لنا من الصحيح إدراجه ضمن الحركة المثالية، رغم وجود بعض العناصر التي تسير في هذا الاتجاه، كما فعل دويس هكس Dawes Hicks في العرض الذي قدمه للفلسفة الإنجليزية الحديثة في الجزء الخامس من كتاب «أو برفك» في تاريخ الفلسفة. أما تناوله في مكان كهذا فلا يحتاج إلى تبرير خاص، إذا كنا نرى أن تحديد المحتوى الفعلي لمذهب ما أهم من إدراجه قسرًا ضمن هذه الفئة أو تلك.

ويقترن برفضه للتركيب الانفصالي التفكيكي للحياة الذهنية، رفضه للرأي القائل: إن عملياتها تسير في طريق آلي؛ فهو يقبل الآراء الأساسية عند وورد، الذي يدين لتعاليمه بأكثر مما يدين به لأي مفكر آخر، وإن يكن قد تجاوزها فيما بعد بكثير، وهو يتضافر معه في تحرير التفكير النفسي من قيود العلوم الطبيعية وأغلالها، والعالم النفسي كما يعرضه فريد في نوعه، له تركيبه الخاص، قوانينه التركيبية الخالصة، وهو يتخلى عن «الميكانيكا الذهنية» و«الكيمياء الذهنية» التي قال بها علماء النفس السابقون، ويبرز بوجه خاص الطابع «الغائي» لهذا التركيب في صدر الصورة، ويوضح إلى أي حد تخضع العمليات النفسية كلها، ونظام ترابط الأفكار (أو تداعي المعاني) بأسره، للاهتمامات والمساعي الحيوية، فالعوامل المتحكمة فيما يجيء من الارتباطات هي دائمًا اهتمامات شخصية. وليست قوى لا شخصية، والطابع الأساسي للحياة النفسية هو كونها جهدًا ذا هدف وغرضية. وهذه الحياة النفسية ميدان تتحكم في جميع أرجائه العوامل النزوعية والغرائز والدوافع والإرادات، وقد اعترف ستوت — مثل وورد — بالأهمية الحاسمة للانتباه، فبالانتباه يدخل العامل النزوعي، الذي كان يعالج من قبل بطريقة نظرية محضة؛ أي دون إشارة إلى المجال العلمي، ضمن الظواهر النفسية، وهو يبين أن الانتباه عامل لا غناء عنه (وإن يكن السابقون قد تجاهلوه أكثر مما ينبغي) من أجل فهم الإدراك الحسي فهمًا صحيحًا، وأنه يتحكم بطريقة أساسية في كل نشاط إدراكي حسي، وستظل الدراسات الجديدة الهامة التي قام بها ستوت في هذا الميدان إحدى خدماته الباقية، ولا شك في أنها شجعت البحث النفسي وأخصبته إلى حد بعيد.

ولقد كان المنهج الذي اتبعه ستوت في علم النفس هو منهج التحليل الوصفي للمعطيات الماثلة في الوعي. فليس لهذا المنهج علاقة بعلم النفس الفسيولوجي أو التجريبي، ولا بأي شيء قريب منهما. وفضلًا عن ذلك فهو يتجنب كل فروض وتفسيرات تأملية. وهذا لا يعني بطبيعة الحال أن جذوره منفصلة عن التفكير الفلسفي، بل يعني أنه يتعمد وضع كل تفكير نظري فلسفي، في أول الأمر، في مركز ثانوي؛ فهذا المنهج وصف مباشر دقيق مفصل للظواهر الواعية في ميدان التجربة الخالصة، وكثيرًا ما يصل إلى تحليل عميق على طريقة «مينونج» وهوسرل، ورغم أن ستوت لم يعرف في البداية نظرية الموضوعية عند مينونج، أو مذهب هوسرل في الفينو مينولوجيا (الظاهريات)، فإن منهجه في البحث يقترب كثيرًا من مذهب هذين المفكرين، وكثيرًا ما تتشابه نتائجه مع نتائجهما. وعندما عرف ستوت كتاباتهما فيما بعد، وكذلك كتب برنتانو «ولبس Lipps» «وكولبه Kulpe» «وميسر Messer»، أحس هو ذاته بالتقارب، ورأى أنه قد أسدى في

كتابه الأول — على نحو مستقل عن تفكيرهما — خدمة لعلم النفس التحليلي لا تختلف عما قدموه هم. وهذا يصدق أيضًا على أبحاثه في نظرية المعرفة، التي تلتقي بدورها في نقاط كثيرة مع «لبس» ومينونج وهوسرل، سواء أكان هذا الالتقاء راجعًا إلى تأثيرهم أم لا، ومن أمثلة ذلك أنه يتفق مع هوسرل في فكرة «التوجه intention» «والأفعال التوجهية intentional acts» ويراها متفقة مع آرائه الخاصة، وذلك حين يفسر وحدة الوعي الذاتي بأنها في أساسها وحدة تجربة توجهية، تشترك في تحديدها — أساسًا — وحدة الموضوع «المتوجه إليه».

والخلاصة أننا نستطيع تعريف طابع علم النفس عند ستوت كما يلي؛ فهو — بقدر ما هو إرادي voluntarist — يسير في الاتجاه الفكري الذي كان رائداه هما وورد وفنت، والذي واصله جيمس والبرجماتيون، وبذلك انفصل على نحو قاطع، كما فعل هؤلاء المفكِّرون، عن علم النفس الإنجليزي التقليدي، بما فيه من اتجاهٍ عقلي ينزع إلى فصل الظواهر وتفكيكها، ومن نظرية آلية في الترابط وفضلًا عن ذلك فإنه، بقدر ما يمارس تحليلًا وصفيًّا من نوع شبيه بالتحليل الفينومينولوجي، يرتبط بعلم النفس المرتكز على الوعي الخالص، في المدارس الألمانية، أو على الأقل يُشبهه، كما أنه يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمدرسة الجشطلت في علم النفس، وأخيرًا ففيه نقاط التقاء غير قليلة، في المضمون وفي المنهج، بالتراث التجريبي التقليدي، رغم رفضه القاطع لهذا التراث وعدائه له في الأمور الأساسية. وهنا كان ستوت — كما كان في المواضع الأخرى — باحثًا يُعتمد عليه، علَّامة، يتفانى في سبيل الموضوع الذي يبحثه، ويسعى إلى تحقيق التقدم فيه عن طريق العمل الشاق المُثابر، أكثر مما يسعى إلى ذلك عن طريق أنظار رائعة أو لمحات تبهر الأبصار.

وكما ذكرنا من قبل، فإن فلسفة ستوت ما زالت مذهبًا لم يتم؛ غير أن خطتها العامة والخطوط العامة في بنائها ظاهرة بوضوح من الآن، وأهم أجزائها قد تمت بالفعل، وإن لمن الأمور المميزة تمامًا لهذا المفكِّر الحذر الحريص — الذي يكره الالتزام بنتائج نهائية — أنه كان يبدأ دائمًا بمعالجة مشكلات منفردة فقط، ويمضي في حلها إلى نقطة معينة (هي في أغلب الأحيان نقطة مؤقتة)، بينما يظل طويلًا عاجزًا عن إقناع نفسه بمحاولة معالجتها على نحو شامل مترابط، وحتى هذا القرار المتأخر [أي قرار تأليف كتاب في الميتافيزيقا] لم يكن راجعًا إلى أي حافز منبثق عنه، وإنما فرض عليه خارجيًّا عندما اختير لإلقاء محاضرات جيفورد، وهي — بهذه المناسبة — مؤسسة ندين لها بخدمات متعدِّدة، من بينها أكثر من «مذهب» فلسفي واحد لولاها لما رأى النور أبدًا. ولقد احتاج

ستوت إلى اثني عشر عامًا لكي يضع الجزء الأول من هذه المحاضرات في صورة نهائية، على شكل كتاب، بينما الجزء الختامي الثاني لم يُنْشَر بعدُ (حتى سنة ١٩٣٨م)،[٤] وهكذا فإنَّ ستوت — الذي بنى فلسفته حجرًا فوق حجر — قد عبر عن تفكيره في سلسلة قوية من المقالات في المجلات الدورية والحلقات الدراسية التي تتناول موضوعات خاصة، وكان في الحادية والسبعين قبل أن يصدر أول كتاب فلسفي كامل له.

ولن يُمكننا فيما يلي إلا أن نختار عددًا قليلًا من المشكلات العديدة التي تناولها، دون أن نُحاول تتبع التغيرات المتعدِّدة التي مرَّ بها تفكيره؛ وذلك — على الأقل — لأن هذه التغيرات لا تنطوي على أي خروج حقيقي عن وجهة نظره أو تغيير أساسي لها، بل هي تحسينات وتعديلات ثانوية بالنسبة إلى المشكلة التي يبحثها، والنتيجة هي ظهور أمثلة عديدة للتغيير والتخصيص في المسائل التفصيلية، مبعثها الحرص الشديد على إعطاء كل وجهة للمسألة موضوع البحث حقه، وإخضاع الأوجه كلها لتحليل يزداد دقة على الدوام، والنظر إليها من كل زاوية ممكنة، حتى يُمكن أن تؤخذ في الاعتبار كل الاعتراضات في أثناء البحث ذاته. وهكذا تعدُّ الحلول قطعة قطعة وخطوة خطوة. ولكنها لا تكاد تصل أبدًا إلى صورة نهائية، بحيث يظل هناك دائمًا أفق مفتوح يضمن مجالًا فسيحًا لمزيد من البحث.

ويمكننا أن نختار مشكلة الخطأ لتكون أول مشكلة نُعالجها، وإن لم نكن ننوي اتباع أي ترتيب معين. وقد عالج ستوت هذه المشكلة في البحث الذي ساهم به في كتاب «المثالية الشخصية»، وهو البيان المبكر للحركة البرجماتية، التي كان تفكير ستوت يقترب منها كثيرًا في وقت من الأوقات[٥] والخطأ حالة خاصة لما يُطلق عليه ستوت اسم المظهر المجرد Mere Appearance، وهو يعني بالمظهر الشيء «المتخيل»، ويعني بالموقف «الخيالي»؛ ذلك الموقف الذي يَتساوى فيه عند الذات أن تكون الأشياء واقعية أو غير واقعية، ونحن نكون إزاء مجرَّد مظاهر عندما نعتقد أن لأي شيء طابعًا لا ينتمي إليه على نحو مستقل

[٤] نُشِرَ هذا الجزء بعد وفاة ستوت سنة ١٩٥٢م، بعنوان «الله والطبيعة God and Nature»، مع بحث تذكاري من تأليف باسمور J. A. Passmore. (المترجم)

[٥] يتضمَّن علم النفس عند ستوت بعض العناصر التي تنسجم مع البرجماتيَّة، ومع ذلك فمن الواجب ألا يدرج ستوت ضمن أنصار هذا المذهب؛ فالفترة البرجماتيَّة في تفكيره، كما يعبر عنها البحث المشار إليه هنا، هي مجرَّد مرحلة انقضى عهدها.

عن العملية النفسية التي يدرك بها؛ فهذا إذن وصف للموضوع المدرك لا للذات المدركة، وينشأ الخطأ كلما اعتقد أن ما هو مظهر فحسب، ينتمي إلى واقع مستقل، أو كلما تسببت الظروف النفسية في عدم إدراك المظهر المجرد على أنه كذلك، والاعتقاد بأنه موجود واقعيًّا، وللخطأ دلالة كبيرة في حياتنا العملية، من حيث إن مغامرة المعرفة متضمنة فيه، ولولاه لما سعينا إلى إدراك الحقيقة؛ فالتعرض لخطر الخطأ، أي الاستعداد للمخاطرة بتصديق ما هو غير صحيح من بين الأطراف المختلفة التي يقترح علينا أن نقبل واحدًا منها، هو شرط سابق لا بد منه للسلوك السليم وللمعرفة الصحيحة، والقدرة على الخطأ ضرورة نظرية وعملية بدونها لا نستطيع أن نعرف أو أن نفعل، ناهيك بأن نحيا حقيقة بالمعنى الكامل للكلمة. وهكذا فإن الصواب والخطأ ليس بينهما تعارض مطلق، ولا هما ينتميان إلى المجال النظري وحده، بل إنهما معًا ينتسبان أساسًا إلى الظروف النفسية للذات العارفة أو الفاعلة؛ أي إلى الاهتمامات الإنسانية. وبهذه الفكرة استبق ستوت — كما هو واضح — لُبَّ نظرية الحقيقة البرجماتية كما عُرِضَت فيما بعد بالتفصيل عند شيلر بوجه خاص.

ولقد كانت المشكلات التي انتفعت من ذهن ستوت التحليلي الدقيق، إلى جانب علم النفس، هي أساسًا مشكلات معرفية، فتفكيره يتغلغل بعمق في التراث الذي حلفته الفلسفية الإنجليزية الكلاسيكية منذ لوك، فيما يتعلق بالموقع العام لمشكلة المعرفة، ويعالج بطريقة جديدة نفس موضوعات البحث التي شغل بها مفكرو القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكل ما في الأمر أن كل شيء هنا أكثر تعقيدًا وتنوعًا بكثير، وأن المناهج أعمق في تطبيقها، والتحليلات النقدية أدق، والبحث الفلسفي قد اكتسب أسلوبًا فنيًّا خاصًّا دقيقًا، ورغم ذلك فقد كان ستوت حريصًا على ألا يفقد اتصاله بالذهن البشري المعتاد. وعلى أن يبني نظرياته وفقًا لآراء الإنسان العادي، أو يسعى إلى كسب تأييده لها. وهنا يظهر تأثير ريد بوضوح، كما يظهر تأثير ج. إ. مور، مجدد فكرة «الموقف الطبيعي» عند ريد في الآونة الأخيرة، وكثيرًا ما نجد ستوت يلجأ آخر الأمر إلى هذا الموقف الطبيعي في قبوله أو رفضه لنظرية ما.

وهناك مسألة عالجها ستوت مرارًا وبدقة خاصة، رغم أنها قد بليت من فرط ما بحثت طوال التراث الفلسفي، هي مشكلة معرفتنا بالعالم الخارجي، أو على أوجه أدق: مشكلة الإدراك الحسي للعالم الخارجي. وهنا أيضًا نجد أن أفكاره قد طرأت عليها تغييرات متعددة، سنكتفي منها بمرحلتها الأخيرة؛ فالنظرية القديمة تقول: إننا ندرك موضوعات العالم الخارجي بوساطة الأفكار الموجودة في وعينا، والتي تنتجها هذه الموضوعات، وهي

الأفكار التي تناظر الموضوعات أو تمثلها على نحو ما، والمفروض أن الأشياء مادية. أما الأفكار من حيث هي مضمونات للوعي؛ فهي نفسية أو ذهنية. أما ستوت فيحدد الأفكار التي قالت بها نظرية المعرفة القديمة تحديدًا أدق، على أنها محسوسات sensa، ويأخذ على عاتقه الآن مهمة تحديد هذه المحسوسات وطريقة وجودها على النحو الصحيح، وهو يحاول أن يبين أن ماهية المحسوسات لا تستنفد بواقع كونها تمثلات أو نسخًا لموضوعات تتجاوز الوعي، بل هي بالإضافة إلى «وجودها» بالمعنى النفسي، موجودات فعلية تكون جزءًا لا يتجزأ مما نعنيه «بالعالم المادي»؛ غير أن هذا «العالم المادي» ينبغي ألا يُعَدَّ مساويًا للوجود «الفيزيائي»، بل الواجب النظر إليه على نحو أوسع، بحيث يشمل داخله المظاهر الحسية. وهكذا يشمل عالم المادة الحس أو المحسوسات sensa وعالم «الموضوعات الفيزيائية» المتجاوز للذهن. وهذا الرأي يتفق تمامًا مع اعتقاد الموقف الطبيعي، فينبغي أن نتمثل العوالم الحسية للأفراد المختلفين على أنها متصلات continua ونتصور هذه المتصلات على أنها أجزاء خاصة متنوعة داخل متصل شامل واحد ينطوي عليها كلها، وتتوقف هي على وجوده. أما المحسوسات الفردية فهي تعديلات داخل المتصل الحسي للفرد المجرب، وتتميز معرفة المعطيات الحسية والموضوعات الفيزيائية بأنها مباشرةً بدورها، والفارق الوحيد بينها هو أنه على حين أن الأولى داخلة في التجربة الفعلية للفرد، فإن الثانية ليست داخلة فيها، ويعبر ستوت عن ذلك بقوله: إن الموضوعات تعرف ظاهريًّا phenomenally والمحسوسات تجرب مباشرةً. ولكنهما معًا مرتبطان سويًّا بوصفهما مكونين لوحدة واحدة لا تنقطع، وهما لا يختلفان من حيث نوع الوجود الخاص بهما، بل من حيث نوع الإدراك الذي يكون لنا بهما؛ إذ يكفي لضمان حقيقة «محسوس» واحد أن نبين أنه معطى مباشرةً خلال التجربة. أما في حالة الشيء الفيزيائي فلا بد لضمان حقيقته أن نوضح الترابط المتبادل لمعطيات الإدراك الحسي داخل نسق ما؛ فالمجداف في الماء لا يبدو مكسورًا. ولكنه بالفعل مكسور «من حيث هو محسوس»، وصفة الانكسار تنتمي إلى التجربة الفعلية، وتكون واقعية إلى هذا الحد؛ غير أن المجداف «في الواقع»؛ أي من حيث هو موضوع فيزيائي ليس مكسورًا، وإنما هو مستقيم؛ إذ إنه عندما يحتل مكانه في السياق المترابط للوقائع الأخرى تثبت استقامته لا انكساره، كما أن إمكان الفعل الناجح عنصر ينتمي إلى هذا الترابط. فلا يمكننا أن نجدف بطريقة فعالة إلا بمجداف مستقيم.

هذه الفكرة تلقي بدورها ضوءًا جديدًا على مشكلة الكيفيات الأولى والثانية. فليس من الصحيح القول: إن الأولى تصف الأشياء والثانية تصف المحسوسات، كما أنه ليس

صحيحًا ما حاول باركلي أن يثبته معارضًا بذلك لوك، مع أنهما معًا «في الذهن» فحسب، بل إن الكيفيات الثانية لا تصف المحسوسات فحسب، بل تصف أيضًا الموضوعات بما هي كذلك؛ إذ إن لها من الحقيقة الفيزيائية ما للكيفيات الأولى، والعالم الفيزيائي بدوره تنتشر فيه الكيفيات الثانية مثلما تنتشر فيه الأولى، والفارق الهام بين الاثنين هو أن معيار الترابط ينطبق في حالة الكيفيات الأولى إلى النهاية، بينما لا ينطبق على الكيفيات الثانية إلا على نحو محدود تمامًا. ولكن ينبغي أن نؤكد بشدة أنهما معًا جزءان لا يتجزآن من كل واحد شامل، أي المتصل الشامل للعالم، أو عالم الوجود المقفل الذي يحتوي في داخله على كل ما يوجد، ومن هذا كله نستنتج أن المحسوسات ليست كيانات ذهنية، بل هي كيانات «مادية»، وإن لم تكن «فيزيائية»؛ وعلى هذا النحو أكد ستوت تميز نظريته عن الواقعية الحسية عند ألكسندر الذي ينظر إلى المحسوسات على أنها موضوعات فيزيائية، كما أكد تميزها عن المثالية الحسية عند باركلي، الذي ينظر إلى الموضوعات الفيزيائية على أنها محسوسات أو «أفكار» «في الذهن».

في هذا كله نجد أن الفكرة الهيجلية الجديدة الوحيدة التي نصادفها هي فكرة المتصل الشامل للواقع بأسره، أو النسق الكلي المترابط؛ غير أن هذا كله يحور بالطريقة المأثورة لدى ستوت (في مناقشة تنتمي إلى فترة متقدمة من تفكيره) بحيث يفسر بالطريقة الواقعية التجريبية أكثر مما يفسر بالطريقة المثالية المطلقة؛ أي يفهم بمعنى هيوم أكثر مما يُفْهَم بمعنى برادلي؛ ذلك لأن نظرية المذهب المطلق كانت تنظر إلى الترابط — أي الارتباط المنظم المتبادل للعناصر داخل الكل الذي تكونه المعرفة — على أنه المعيار الصحيح الوحيد للحقيقة، ويوافق ستوت على أن لهذه الفكرة أهمية كبرى؛ غير أنه لا يعترف بأن هذا هو المعيار الوحيد، بل يضيف معيارًا آخر يسميه بالطابع المباشر immediacy؛ فالمعرفة إما مباشرةً وإما غير مباشرة؛ فهي تكون غير مباشرة إذا كانت طريقة الوصول إليها هي الاستدلال المنطقي أو طريقة أخرى مشابهة، وهي تكون مباشرةً في حالة القضايا الواضحة بذاتها (٧ + ٥ = ١٢)، وكذلك في حالة الإدراك المباشرة لمعطيات ماثلة فعلًا (كالسرور كما نشعر به فعلًا، أو المدرك الحسي في لحظة إدراكه)؛ فالمعطى الخالص له يقين مباشر، حتى لو كان يرتبط بعلاقة مع معطيات أخرى لا ينفصل عنها. وعلى ذلك يستحيل أن يكون معيار الحقيقة — أي حقيقة الأحكام مثلًا — هو مجرد الترابط مع أحكام أخرى صحيحة تتأيد في النسق المعرفي بدورها؛ فالأحكام التي يدعم بعضها بعضًا على أساس ترابطها المتبادل تقتضي إلى جانب ذلك دعامة مستقلة نسبيًّا، مستمدة منها

هي ذاتها، وكلما رجعنا في عملية المعرفة إلى الوراء، اتضح لنا باستمرار أن هذه الدعامة تنحصر في طابعها المباشر، سواءً أكان ذلك الطابع شعورًا وإحساسًا، أم يقينًا واضحًا بذاته، أم كليهما معًا؛ فالمعرفة الصحيحة — بمعنى المعرفة المنهجية المنظمة — لا تكون ممكنة إلا إذا كان هناك تيار لا ينقطع من المادة الجديدة، في صورة إحساس وشعور، يتدفق على الوعي المعرفي؛ أعني تيارًا من المعطيات نشعر به مباشرةً، ولا يصبح مترابطًا، مندمجًا في نسق من العلاقات إلا عندئذٍ فقط، وبالمثل تشع كل العناصر غير المباشرة في المعرفة — كما يقول ستوت — من مركز يتسم بالطابع المباشر، يكون نقطة بداية كل معرفة أخرى وشرطها الأصلي، وإن للرجوع من غير المباشر إلى المباشر — الذي نسميه بالتحقيق أو الاستشهاد بالوقائع — أهمية في تقدم المعرفة لا تقل عن أهمية التقدم من المباشر إلى غير المباشر، الذي نسميه تفسيرًا أو شرحًا، ولن يقلل من الطابع المباشر للمعرفة المباشرة مرورها بمراحل متعددة من العمليات غير المباشرة.

وللآراء التي لخصناها الآن أهميتها من حيث إنها أعادت العامل المادي (أو عامل «الهيولي») في المعرفة، وهو العامل الذي طالما تجاهله الهيجليون إلى مكانته الأصلية، فرجوع ستوت إلى فكرة الطابع المباشر يقابل تمامًا رجوع هيوم إلى الانطباع، والمطلب الذي اشترطه هيوم، وهو وجوب تحقيق كل فكرة تطالب لنفسها بصفة الحقيقة، في معطى أصلي، إنما هو ذاته الافتراض الكامن من وراء حجة ستوت كما عرضناها الآن. كذلك يمكن أن تقارن بها فكرة هوسرل في الهيولى الحسية، وربما كانت هذه قد أثرت فيها، رغم أن ستوت لا يشير إلى ذلك صراحة، فخصومته الفكرية موجَّهة أساسًا ضد باركلي وجويكم، اللذين رأى أنهما أكثر أنصار فكرة الترابط اتساقًا، ولو نظرنا إلى المسألة هنا أيضًا من جميع أطرافها، لكان من الواضح أن تفكير ستوت لا يمكن أن يُدْرَجَ تحت أية صيغة من صيغ المدارس الفلسفية، وأنه لا يرتبط بآراء غيره من المفكرين إلا ارتباطات ضئيلة. ولكنه يسير عمومًا في نفس الاتجاه الذي سار فيه برنتانو ومينونج وهوسرل ولبس Lipps وكولبه Kulpe في ألمانيا، وألكسندر وبرود ومورو و. أ. جونسون في إنجلترا، وإن يكن ستوت يستخدم من آن لآخر عناصر مثالية، ولنعبر عن هذه الصفة تعبيرًا يكاد يماثلها، فنقول: إنه كان أحرص على معالجة مشكلات خاصة منه على تشييد مذهب أو إيجاد تفسير للعالم من حيث هو كل.

ولنذكر — آخر الأمر — اتجاهًا فكريًّا كان يعبر عن المرحلة الأخيرة من فلسفة ستوت، ويكشف عن جوانب معينة من بحثه في الكونيات، تُنْسَب إليها عادة مكانة ثانوية، وأعني بها نظريته في الذات المتجسدة؛ فهو هنا يبحث في تحديد العلاقة بين الجسم

والنفس، وفي حل المشكلة النفسية-الفيزيائية. وعلينا أن نبدأ بالتماس الحل في هذه الحالة كما في غيرها، في التجربة البسيطة التي لدى الفرد بجسمه، فإلى جانب قدرتي على إدراك جسمي بوصفه موضوعًا خارجيًّا شأنه شأن أي شيء آخر في العالم الخارجي، توجد لديَّ قدرة منفصلة عن ذلك كل الانفصال، هي شعوري أساسًا بالجسم في وعيي الذاتي، وعلمي بأن أحدًا غيري لا يستطيع أن يشعر به على هذا النحو، فبهذه الطريقة — وبها وحدها — تكون لديَّ تجربة مباشرة بوحدة الجسم والذهن بوصفهما عاملين لا انفصال بينهما، في وجودي الخاص غير المنقسم؛ إذ إنني أدرك ذاتي على أني ذهن متجسد أو وحدة جسمية ذهنية. وليس ما يكشفه الوعي الذاتي مجرد ذهن أو ظواهر ذهنية، بل هو يكشف ذهنًا وجسمًا في وحدة. وهذه الوحدة في الوعي الذاتي ينبغي أن ينظر إليها على أنها واقعة نهائية معطاة، لا تقبل مزيدًا من التحليل، ولا ترد إلى أي شيء آخر. وعلى ذلك فالمشكلة النفسية-الجسمية تكون قد عرضت منذ البداية عرضًا غير صحيح، إذا ما وضع الجسم والنفس في مبدأ الأمر كل في مقابل الآخر بوصفهما كيانين منفصلين، ثم بدأ البحث في علاقتهما المتبادلة أو تأثيرهما المتبادل، أو في طبيعة الوحدة التي يكونانها؛ فمن المستحيل أن نعيد لصق ما مزق بطريقة غير صحيحة، حتى لو استخدمنا في ذلك أبدع الحجج، ذلك هو الخطأ الأصلي أو الخطيئة الأولى للفلسفة الديكارتية، وهو الخطأ الذي يسيطر على تاريخ الفكر الحديث بأكمله، وأعني به شطر هذه الوحدة الأصلية في ثنائية، والعجز بعد ذلك عن رأب الصدع أو سد الهوة التي فُتِحَت على هذا النحو.

ويعتقد ستوت أنه — في فكرة الذات المتجسدة هذه — يتفق تمامًا مع آراء الناس العاديين مثلما يرى عمومًا أن أية فلسفة لا يصح أن تُقْبَل ما لم تجد لها تبريرًا في الموقف الطبيعي للإنسان؛ ومن ثَم فهو يرفض المذهب الروحي الميتافيزيقي ومقابله؛ أي المذهب المادي الميتافيزيقي، ولا يعترف بأن للعلوم الخاصة حق البت في هذه المسألة، فلهذه العلوم حقًّا مهمة بحث كل من الجانبين (النفسي والفيزيائي) على حدة. ولكنها لهذا السبب ذاته عاجزة عن حل المشكلة النفسية-الفيزيائية، وإنما يتمثل حل هذه المشكلة في الوحدة الأصلية والكلية التي يتصف بها الذهن المتجسد. وهذا أمر لا يتكشف إلا للفلسفة. وهكذا يمكن الآن إدراك جوانب مختلفة من موقف ستوت من خلال وجهة نظر موحدة، هي فكرة التضامن (أو الوحدة) solidarity التي يحرص دائمًا على إبرازها، فكما حرص من قبل على إظهار تضامن المحسوس والموضوع الفيزيائي؛ فهو يسعى الآن إلى أن يثبت تضامن النفس والجسم، وأن يوضح — في إطار ميتافيزيقي أعم — تضامن الفرد والعالم والمادة والذهن.

أما اللمحات الميتافيزيقية التي استباحها ستوت لنفسه في مؤلفاته التي نُشِرَت حتى الآن؛ فهي تسير في اتجاه حل مثالي للمشكلة الكونية؛ فالمبدأ الروحي يحتل في الكون الموجود موقعًا أساسيًّا مسيطرًا، والذهني والروحي شيء أصلي لا يشتق من أي شيء غير ذهني؛ ولذلك فإن علينا أن نفترض ذهنًا أزليًّا شاملًا، يتكشف في عالم الأشياء المتناهية المتغيرة الذي نسميه بالطبيعة، ويعبر عن نفسه فيه. ولكن هذا الذهن لا يمكن أن يعزى إلى الطبيعة ذاتها أو يعد في هوية معها؛ إذ إن الطبيعة ليست وحدة ثابتة في ذاتها؛ وبالتالي فهي ليست مجموع الوجود. فليس للطبيعة مركز خاص بها، بل هي تشير — متجاوزة ذاتها — إلى «موجود» يختلف عنها ويعلو عليها، هذا «الموجود» ينبغي أن يكون روحًا أزلية محيطة بكل شيء، تسيطر على عمليات الطبيعة، وتدين لها بماهيتها ومعناها.

(٢) وليم ماكدوجال William McDougall (وُلد في ١٨٧١م)[٦]

كان مدرسًا للفلسفة الذهنية في أكسفورد، ثم أصبح أستاذًا لعلم النفس، أولًا بجامعة هارفارد، والآن في جامعة ديوك، في درام Durham بالولايات المتحدة الأمريكية.

مؤلفاته: «المبادئ في علم النفس الفسيولوجي Primer of Physiological Psychology» ١٩٠٥م، «مدخل إلى علم النفس الاجتماعي An Intr. to Social Ps.» ١٩٠٨م (الطبعة الثانية والعشرون، ١٩٣١م)، «الجسم والذهن، تاريخ مذهب شمول الحياة ودفاع عنه Body and Mind, History and a Defence of Animism» ١٩١١م، «علم النفس، دراسة للسلوك Ps., The Study of Behaviour» ١٩١٢م (الطبعة السادسة عشرة، ١٩٢٨م)، «الذهن الجماعي The Group Mind» ١٩٢٠م (الطبعة الثانية، ١٩٢٧م)، «الرخاء القومي والانحلال القومي National Welfare and National Decay» ١٩٢٢م، «معالم علم النفس An Outline of Ps.» ١٩٢٣م، «الأخلاق وبعض مشكلات العالم الحديث Ethics and Some Modern World Problems» ١٩٢٤م، «معالم علم النفس الانحرافي An Outline of Abnormal Ps.» ١٩٢٦م، «المادية الحديثة ومذهب التطور الطافر Modern Materialism and Emergent Evolution» ١٩٢٩م، «طاقات الناس، دراسة لأساسيات علم النفس الدينامي The Energies of Men: A Study of the

[٦] وتوفِّي سنة ١٩٣٨م. (المترجم)

Religion and the «الدين وعلوم الحياة ١٩٣٢م، «Fundamentals of Dynamic Ps. Sciences of Life» ١٩٣٤م، «حدود علم النفس .The Frontiers of Ps» ١٩٣٤م.

تمثل مؤلفات وليم ماكدوجال — في الوقت الراهن — أقوى تعبير عن علم النفس الإرادي voluntarist الذي استهله وورد، واصله وليم جيمس وستوت وغيرهما، والواقع أن هذا الباحث الممتاز، الذي ظل يعمل في الولايات المتحدة منذ عام ١٩٢٠م، هو أهم عالم نفس حي (بل أهم عالم أنجلو سكسوني بالمعنى الواسع)، ويجوز أن يُسْتَثْنَى من ذلك ستوت، الذي يفوقه في دقة التحليل النقدي. ولكنه لا يفوقه في تشعب جوانب اهتمامه العلمي، ولا في مدى تأثيره في العالم الأنجلو سكسوني بأكمله. وفضلًا عن ذلك فإن علم النفس عند ماكدوجال يختلف عن نظيره عند ستوت، الذي هو أقرب ما يكون إليه في القيمة والأهمية، من حيث إن جذوره تتغلغل على نحو أعمق كثيرًا في نظرة فلسفية عامة، وإنه أقل اهتمامًا بكثير بالمسائل التحليلية التفصيلية؛ فهو يسعى دائمًا إلى التقدم إلى مشكلات ذات نطاق أشمل، وإلى الوصول إلى وجهة نظر تعد فلسفية بالمعنى الواسع. ولقد كانت وجهة النظر هذه، التي يمكننا أن نطلق عليها مؤقتًا اصطلاحًا جافًّا، هو «المذهب الإرادي voluntarism»، موجود بالقوة دائمًا في علم النفس عند ماكدوجال؛ إذ كانت تكمن فيه وتتحكم في كل جزء منه، وتسيطر حتى على أكثر أبحاثه تخصصًا، وإلى هذه الحقيقة يرجع ما اتصفت به آراؤه كلها من وضوح في الوجهة، ووحدة في النمط لا تخطئها العين، واشتراك في الهدف، وهو أمر تتميز به هذه الآراء عن معظم أنماط البحث في علم النفس في يومنا هذا.

ولا يفوق مؤلفات ماكدوجال في اتساع نطاقها سوى مؤلفات فنت Wundt ووليم جيمس؛ فهي تتناول أشد ميادين علم النفس تباينًا، وتمتد بعد ذلك إلى المسائل الإشكالية في نظرية المعرفة والمنطق والأخلاق والميتافيزيقا والدين والتفسير العام للحياة؛ غير أن المركز الذي تتلاقى فيه كل هذه الأشعة هو علم النفس الذي يشمل عنده فروعًا لهذا العلم متباينة أشد التباين، مثل علم النفس التجريبي والفسيولوجي، وعلم نفس الحيوان والطفل، ودراسة الذهن الفردي والاجتماعي، والظواهر الغيبية والمنحرفة، والطابع القومي والشخصي، والحياة النفسية للبدائيين. ولقد استخدم ماكدوجال كل المناهج: التجريبي والاستبطاني والتحليلي والوصفي والسلوكي، وناقش مشكلات تتعلق بالمبادئ الأولى (كمشكلة طبيعة الذهن الأساسية وتركيبه والعلاقة بين الجسم والنفس)، كما عالج علم

النفس من وجهه النظري، وفي تطبيقاته العملية، وقام بدراسات نقدية عارض فيها المدارس والاتجاهات المخالفة له؛ أي إنه — بالاختصار — سار في البحث النفسي في كل اتجاه، وحرث الحقل بأكمله على أوسع مدى. ولكن ينبغي التنويه بوجه خاص — بين هذا كله — بجهوده في علم النفس الاجتماعي؛ إذ إن هذا هو الفرع الذي حقق فيه أعظم نجاح له (وذلك في كتابيه «مدخل إلى علم النفس الاجتماعي» و«الذهن الجماعي». وقد طبع أولهما اثنتين وعشرين طبعة)، وحيثما اتجهت أبحاثه كانت النتيجة دائمًا مفيدة مشجعة، ورغم أن هذه الأبحاث قد شقَّت قطعًا أرضًا جديدة، فإن فصلها الأكبر إنما ينحصر في عودتها بعلم النفس إلى المسالك القديمة المطروقة، فجنبته بذلك مظان الجمود ومهاوي الخطأ، مع انتفاعها على الوجه الأكمل من مكاسبها الجديدة.

ومن السهل تحديد وجهة نظر علم النفس هذا من الناحية التاريخية، بل إن ماكدوجال نفسه قد عرض مرارًا المقدمات التاريخية لآرائه، وميزها بدقة عن تلك التي يرتكز عليها خصومه،[٧] ولو تأملنا تطور علم النفس في نظرة سريعة جامعة؛ لأمكننا تمييز اتجاهين متعارضين بشدة، يسميهما ماكدوجال — مقتبسًا عن نيتشه تمييزه المشهور — باسم الاتجاه الأبولوني والاتجاه الديونيزي، ويقترب معنى هذين التعبيرين كل الاقتراب من تعبيري «علم النفس من غير نفس» و«النفس بنفس»؛ فالمسألة الحاسمة هي ما إذا كان تصور النفس يظل محتفظًا به بأي معنى حافل أو أصيل، أم أنه يفكك إلى مجموعات من الحوادث أو التجارب النفسية، ويقضي عليه تبعًا لذلك؛ ففي الحالة الأولى نكون إزاء تفسير للحياة الذهنية على أنها في أساسها وحدة عضوية (قد تكون جوهرية أو وظيفية أو من أي نوع آخر). وفي الحالة الثانية تفسر الحياة الذهنية على أنها نظام آلي mechanism، ويتتبع ماكدوجال التيار الآلي في علم النفس حتى يرجعه إلى ديمقريطس، والتيار العضوي إلى أرسطو، ويبين كيف أن التيارين يسيران جنبًا إلى جنب دون انقطاع تقريبًا طوال التاريخ الكامل للتفكير الغربي، ويناضل كل منهما ضد الآخر في سبيل السيطرة. وفي العصر الحديث يبدأ تيار التفسير الآلي عند ديكارت، ويمضي (على نحو كانت له فيه الصدارة الواضحة في البداية)، مارًّا بفلسفة الطبيعة

[٧] ظهر ذلك بوضوح كامل في مقاله «الفوضى الراهنة في علم النفس .The Present Chaos in Ps» الذي ظهر في «مجلة الدراسات الفلسفية Philosophical Studies» المجلد الخامس، ١٩٣٠م.

عند نيوتن، وبمذهب شمول الألوهية عند اسبينوزا، وبأفكار أصحاب مذهب الألوهية الطبيعية، وعصر التنوير، ونظرية «الأفكار» عند لوك، وعلم النفس الترابطي في القرن الثامن عشر (هيوم وهارتلي) ثم يواصل سيره، مارًّا بمذهب كونت والداروينية والهيجلية الجديدة ذاتها حتى العصر الحاضر، حيث يتمثل في آخر مظهر له في مذهب التطور الطافر. وفي المذهب السلوكي (وهو في نظره «قزم قميء زري الهيئة») وفي كتاب «تحليل الذهن» لرسل («إن رسل ... قد انحط بهذا المذهب إلى أدنى درك من التفاهة»)، وفي اتجاهات أخرى عقلية intellectualist، ومادية على نحو صريح أو ضمني. أما التيار «الديونيزي» المضاد فلا يظهر في بداية فلسفة العصر الحديث إلا في حالة منفصلة، عند «بيمه Böhme» وباسكال، ثم يظهر بصورة أقوى في الحركة الرومانتيكية بين الشعراء (جيته وورد زورث وكولريدج) وبين الفلاسفة الألمان (شلنج وأوكن Oken)[٨] وفي اسكتلندا (هتشسون ودوجالد ستيورات)، بل يظهر أحيانًا حتى في فرنسا (مين دي بيران)، وفي مذهب اللذة عند بنتام. ولكن بصورة مشوهة، واشتد هذا التيار قوة عند مجموعة من الكتاب مثل شوبنهور وإدوارد فون هارتمان، ولوتسه، ونيتشه، وانساب إلى العالم المعاصر من خلال قنوات متعددة تتمثل في فلسفة برجسون. وفي التحليل النفسي. وفي المذهب البرجماتي، والمذهب الحيوي، وفي علم النفس الشخصي عند و. شتيرن W. Stern،[٩] وفي علم النفس الفلسفي عند شبرانجر Spranger،[١٠] وفي «علم النفس الذهني»

---

[٨] لورنتسي أوكن (١٨٧٩–١٨٥١م)، طبيب وفيلسوف طبيعي ألماني، أصبح أستاذًا للطب في بينا في ١٨٠٧م، ثم أستاذًا في ميونيخ وليبتسج، أنشأ في ١٨٣٠م جمعية الأطباء وعلماء الطبيعة الألمان، ونشر مجلة Iris التي أثارت سخط السلطات الحاكمة عليه، له مذهب في الفلسفة الطبيعية يقترب من آراء شلنج وجوته، وعنده أن «النور» هو الحقيقة الأساسية التي خلق منها الله وما فيه من نظام، ومن تجمد النور ظهرت الكائنات العضوية، وأخيرًا الإنسان بوصفه جامعًا لكل إمكانيات الحياة. وقد اتجه تفكيره في نهاية حياته إلى التعبير الأسطوري الذي يقرب من الخرافة. (المترجم)

[٩] وليم شترن (١٨٧١–١٩٣٨م)، عالم نفسي ألماني الأصل، أسس علم النفس «التفاضلي differential» وقال بمذهب شخصي نقدي في الفلسفة، تتحدد فيه ماهية الشخصية بتقابلها مع «الأشياء» لا بذاتها، له مؤلفات هامة في «علم نفس الطفل»، وفي «المذهب الشخصي النقدي»، وفي «الشخص والأشياء». (المترجم)

[١٠] إدوارد شبرانجر (وُلد في ١٨٨٢م)، فيلسوف وتربوي ألماني، دارت أعماله حول بحث الأسس الفلسفية للعلوم الروحية، ودعا إلى إقامة علم نفس مبني على العلوم الروحية، وأبحاثه في علم النفس مقترنة بأبحاث أخرى في الحضارة والتربية. (المترجم)

عند إريزمان Erismann[١١] وياسبرز، وفي نظرية الجشطلت عند كولر Köhler وفرتيمر Wertheimer، وفي علم الشخصية Charcaterology عند كلاجس Klages[١٢] وبرنتسورن Prinzborn،[١٣] وأخيرًا في أعمال وورد وستوت وبرنتانو وكولبه وجيمس ومونستربرج (وإن يكن ذلك بطريقة مضطربة متقلبة في حالة الأخير).

فإذا ما بدا هذا العرض موسعًا أكثر مما ينبغي؛ فمن الصحيح مع ذلك أن آراء ماكدوجال تسفر عن تحديد لفكرة أرسطو القديمة في النفس، وترتبط بكل ما خلفه التراث الأرسطي من آراء في علم النفس. ولكنها تمثل — من الناحية السلبية — تحديًا صارمًا لكل نظرية في علم النفس لها نزعة طبيعية أو آلية أو حسية قائمة على الانفصال المطلق، فضلًا عن أية نظرية ذات نزعة عقلية intellectualist، وكل مذهب في الموازاة بين المجالين النفسي والفيزيائي، وكل تفسير للمجال النفسي من خلال المقولات الفيزيائية، ولا شك أن البيولوجيا المرتكزة على المذهب الحيوي لا الآلي، حين تفسر النفس بأنها مبدأ باعث للحياة، وتفسر الذهن من خلال معنى الحياة، التي يمتد الذهن بقدر امتدادها، وإن لم يكن في هوية معها، لا شك أن البيولوجيا تعد في هذا مدخلًا هامًّا إلى علم النفس، وتكتسب العمليات الحية دلالة تلقي ضوءًا كبيرًا على العمليات النفسية. وهكذا يتضح أن المقولات البيولوجية — كالكائن العضوي والكلية والإنتلخيا Entelechy (أو الكمال) والقوة الحيوية — أكثر ملاءمةً بكثير لبحث «النفس psyche» وظواهرها من مقولات الفيزياء والكيمياء التي تنشأ في مجال مختلف تمامًا، هو مجال المادة غير الحية، فعلم النفس عند ماكدوجال يتأثر بقوة «من أدنى» بآراء البيولوجيا المرتكزة على المذهب

[١١] تيودر إريزمان (وُلد في ١٨٨٣م)، عالم نفسي وفيلسوف ألماني، تركزت أبحاثه في ميدانَي علم النفس والبحث في الوجود والمعرفة، كما لعب مشكلة العلاقة بين النفس والجسم دورًا هامًّا في تفكيره، ومن كتبه الفلسفية «الفلسفة والوجود». (المترجم)

[١٢] لودفيج كلاجس (وُلد في ١٨٧٢م)، مفكر ألماني، له نظرية خاصة في «الشخصية» مؤداها أن الأفعال الجسمية الحرة، والسمات البدنية ذاتها، لا بد أن تكون تعبيرًا عن الشخصية على نحو ما. ومن هنا وضع نظرية في دلالة الخطوط الكتابية على الشخصية، وتطرق، على نحو أعم، وإلى بحث العلاقة بين الجسم والنفس على أنها علاقة «معنى» (النفس هي معنى الجسم الحي) لا علاقة وجود فحسب. (المترجم)

[١٣] هانز برنتسورن (١٨٨٦–١٩٣٣م)، طبيب نفساني ألماني، تأثر بأبحاث كلاجس، وطبقها عمليًّا في ميدان العلاج النفسي، وخفف من حدة التعارض بين الجسم والنفس عند الأول، وله مؤلفات في علم الشخصية وفي فلسفة الحضارة والتاريخ. (المترجم)

الحيوي، على حين أنه يكشف «من أعلى» عن وجهة نظر العلوم الذهنية، وبذلك يفي بواحد من مطالبها الأساسية، وهو ألا يفسر الأعلى بالأدنى، بل العكس؛ غير أننا لا نجد عند ماكدوجال أي خط فاصل بين المستويات الثلاثة: الحياة والذهن والروح. فهذه المستويات تنتقل الواحد منها إلى الآخر على الدوام، ويضيء كل منها الآخر بحيث تزول الحدود بينها. وهذا يتضح بوجه خاص في حالة المبدأ الذهني والروحي، اللذين لا يتميزان الواحد عن الآخر إلا تميزًا ضعيفًا. إن كانا يتميزان أصلًا.

وعلى ذلك فليس مما يدعو إلى الدهشة أن نجد ماكدوجال يخصص كتابًا كبيرًا (هو «الجسم والذهن») من أجل «الدفاع عن شمول الحياة animism»، وهو يقصد بهذا اللفظ الذي ساءت سمعته في هذه الأيام، معنى لا يختلف كثيرًا عن التفسير الروحي الغائي للحياة النفسية، وهو التفسير الذي يتبدى في كتبه الأخرى أيضًا. ولكن مع تأكيد أقل للنتائج الفلسفية العامة لهذا الرأي، فمذهب شمول الحياة هو نقيض المذهب المادي، سائرًا إلى أبعد مداه. وهنا أيضًا نجد ماكدوجال يوجه أعنف نقد له إلى «العقيدة المادية»، مقتنصًا إياها حتى في أبعد مخابئها؛ فالعالم العضوي — من مستوى الحياة حتى مستوى الروح — يخضع لعوامل وقوانين تختلف تمامًا عن العوامل والقوانين الآلية، ونحن نصادف فيه على الدوام مبادئ غائية كالمعنى والمقصد والغرض والهدف ... إلخ، وكلما ارتفعنا في سلم النمو، ازدادت هذه المبادئ سيطرة على الميدان، حتى تصل إلى النفس البشرية فتتحكم فيها تمامًا؛ أي إنها أكثر من مجرى للوعي، ولا يمكن الاعتقاد بأنها تتألف من عناصر أو أجزاء أو جسيمات ذرية اجتمعت دون ترتيب، بل الأصح أنها تمثل وحدة من نوع آخر تمامًا، لا شبيه بها في عالم الفيزياء، فوحدة الوعي الفردي حقيقة أساسية. وينبغي أن نستنتج من ذلك أن لها أساسًا يختلف تمامًا عن محتوياتها المتغيرة. وهذا هو المقصود عندما نتحدث عن الذات النفسية، أو الذات فقط أو الذهن أو الروح.

ومما يثبت بوضوح أن الوعي لا يستنفد كله في محتواه — الحسي أو غيره — أن من أهم صفاته الأساسية: «المعنى». وينبغي أن يلاحظ أن هذه هي ذاتها السمة التي تجاهلها علم النفس الآلي في المذهب الترابطي، ويرجع الطابع الفريد «للمعاني» إلى عدم وجود مقابل فيزيائي لها في الجهاز العصبي. فكل نشاط نفسي — من إدراك حسي وفكر وحكم أو أي شيء آخر — تسري عليه فاعلية المعاني. وهذه تكون الأساس الحقيقي للارتباط بين الانطباعات المتلقاة والحالة النفسية التي تثيرها الانطباعات؛ ذلك لأن مجرد القبول

السلبي للانطباعات لا يمكنه أن يثير في النفس أية استجابة، ولا بد من إضافة عامل المعنى. وبهذا العامل وحده يستطيع النزوع أن ينطلق في فعل مناظر للانطباع. وهكذا لا يكف ماكدوجال عن الاحتجاج بشدة، مؤكدًا أن الوعي لا يستنفد في المعطيات التي ندركها بالاستبطان، والتي يمكننا وصفها؛ فهو يتضمن — إلى جانب هذه المعطيات — شيئًا آخر، يصعب إدراكه أو وصفه إلى أبعد حد، هو نوع من العنصر الباقي الذي تستمد منه محتويات الوعي معناها؛ غير أن إضفاء المعنى هذا يمثل أهم وظيفة للوعي، بل يمثل لبه الأساسي، وهو نشاط واع موجه قصدًا إلى موضوع، فكون المرء واعيًا بأي شيء لا يعني فقط أنه يملكه سلبيًّا، بل هو يعني ممارسة إيجابية فعالة على هذا الموضوع. وفي هذا يظهر بوضوح ذلك الطابع الدينامي الأصيل للوعي، وهو طابع يمكننا أن نوضحه بتعبير سكوني فنسميه بالمعنى الذي ينتمي إلى الوعي، ولو نظرنا إلى محتويات الوعي على هذا النحو، لما كانت إلا الوسيط أو الحافز الذي يدفع الفاعلية إلى العمل ويحدد اتجاهها؛ فهو تحد وحافز له في آن واحد.

ولكن فكرة ماكدوجال هذه توجِّه في الوقت ذاته الضربة القاضية إلى مذهب الملكات في علم النفس Faculty-Psychology، وهو المذهب المعرض للنقد بسهولة؛ ذلك لأنه ليس من الصحيح أن حياة النفس ناتج مركب لملكات المعرفة والشعور والإرادة، التي تقطن كل منها في ركن مقفل عليها، بل إن كل عملية ذهنية هي في الوقت ذاته معرفة وشعور وإرادة، ونحن نسمي الفعل إدراكًا حسيًّا أو حالة شعورية أو نزوعًا للإرادة، تبعًا لسيطرة هذا الوجه أو ذاك من الأوجه السابقة، كما أن ما نسميه بالتفكير ليس مجرد عملية نظرية. ولكنه في نفس الوقت انفعالي وإرادي، بل إن العامل الإرادي يلعب فيه دورًا حاسمًا؛ فالرغبة في المعرفة شرط أساسي لكل معرفة. وهكذا فإن المعرفة عملية تصل الإرادة من خلالها إلى هدفها، واكتساب المعرفة هو الرضا الناشئ عن بلوغ هذا الهدف؛ ففي هذا كله يوجد إذن عنصر فعال أو برجماتي يعمل بنشاط، ويمكننا تفسير الاتجاه الأساسي في علم النفس عند ماكدوجال بأنه محاولة لتحويل ما هو سكوني — في جميع المجالات — إلى ما هو حركي أو دينامي، وتحويل ما هو سلبي إلى ما هو إيجابي، ويمكن القول: إن جهود علم النفس الإنجليزي بأسره، منذ عهد «بين Bain»، قد اتجهت إلى هدف واحد، هو العلو على المذهب الآلي الترابطي الذي تتغلغل جذوره في الفكر الإنجليزي، وإن لم يكن معظم علماء النفس قد تجاوزوا أبدًا منتصف الطريق الموصل إلى هذا الهدف؛ غير أن أجرأ المحاولات وأكثرها اتساقًا في هذا الصدد كانت دون شك محاولة ماكدوجال؛ إذ إننا نجده يقلب فروض علم النفس الترابطي رأسًا على عقب، ويأتي بإصلاح من الجذور،

يتبدى حتى في الحالات التي تبدو فيها النتائج التي بلغها والتعبيرات التي استخدمها مشابهة لما هو موجود لدى الترابطيين؛ ذلك لأنه حتى في هذه الحالات حدث تحول هام في النقطة التي يقع عليها التأكيد، أو تحولت النغمة إلى مفتاح مختلف، ولنضرب لذلك مثلًا آخر: فالإحساسات التي يقدمها لنا الإدراك الحسي ليست مواد جاهزة تنتظر من وعينا أن يتقدم إليها، بل هي صفات للتجربة لا تبدأ في الظهور إلا على أساس استجابة الذهن لمنبه فيزيائي، فترابطها ليس نتيجة لكونها ماثلة للحواس في آن واحد، أو في تعاقب مباشر، بل إنه لا يحدث إلا إذا تلقاها الذهن متصلة على نحو ما. وهذا الاتصال بدوره لا يحدث إلا إذا تحول الذهن إليها على أنها متصلة على هذا النحو؛ أي إذا أثارت نشاطه على نحو ما، ولا بد أن يكون قد اتضح لنا الآن مدى اقتراب هذه النظرية من البرجماتية، وسيزداد هذا ظهورًا فيما بعد.

ومما له دلالته أن ماكدوجال — في كتاب صغير نشره في ١٩١٢م («علم النفس، دراسة السلوك») — قد انفصل تمامًا عن علم نفس الوعي، وعرض نتائجه من وجهة نظر جديدة تمامًا هي «السلوك». وهكذا يعرَّف علم النفس هنا بأنه العلم الوضعي لسلوك الكائنات الحية، هنا يظهر لفظ السلوك لأول مرة مثقلًا بالمعاني، وقبل أن يعلن جون واطسون الأمريكي مذهبه «السلوكي» الذي أثار عواصف شديدة؛ إذ إن هذا المذهب لم يبدأ في الظهور إلا بعد عام من ذلك التاريخ. ولكن من المهم أن نشير إلى أن النظريتين لا تشتركان إلا في الاسم، وأنهما في الواقع متعارضتان تمامًا، فماكدوجال ينظر إلى المذهب السلوكي عند واطسون على أنه آخر وأسخف مظهر لتلك السلسلة الطويلة من النظريات الآلية التي أخذ هو على عاتقه، قبل كل شيء، أن يكافحها.

والسبب الذي حدا به إلى تعريف علم النفس بأنه دراسة السلوك هو أن السلوك هو الذي يميز الكائنات الحية عن الجمادات؛ ذلك لأن مجال البحث في علم النفس، من وجهة النظر القائلة «بشمول الحياة» عند ماكدوجال، يمتد إلى مجموع الأشياء التي وُهِبَت حياة وبالتالي نفسًا؛ فالتغيرات في الأشياء الجامدة أو غير العضوية تتم من خلال عمليات آلية، بينما التغيرات في العالم العضوي تحدث على شكل سلوك، ويتميز الأخير عن الحوادث الآلية المحضة بأنه لا يتحدد من الخارج، بل يحدد ذاته من الداخل؛ أي إنه شيء يستهدف غايات نتيجة لقوة باطنة فيه، ويستطيع تحقيق أغراض نشاطه الخاص. فهناك إذن نوعان من التغير يؤثران في الموضوعات الخارجية: النمط الآلي المحض، ونمط الفعل الغرضي أو السلوك، ومهمة علم النفس هي أن يبحث من أفعال الكائن العضوي

أو من طرق سلوكه ما يكون فيه الكائن العضوي فعالًا بكامله بوصفه وحدة منفردة، في مقابل علم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا)، الذي لا يدرس إلا عمليات أجزاء الكائن العضوي أو أعضائه الفردية، ويعرف السلوك تعريفًا أوثق عن طريق عدد من المعايير، من أمثلتها: تلقائية الحركة، وبقاء النشاط مستقلًّا عن استمرار الانطباع الذي انطلق النشاط بسببه، وتوقف الحركات بمجرد الوصول إلى تغير محدد في الموقف؛ غير أن أهم علامات السلوك بلا منازع — أعني تلك التي تكمن في الأخريات كلها — هي غرضيته، والفعل الغرضي هو ذلك الذي يتحكم فيه — حتى نقطة معينة — التنبؤ مقدمًا بنتائجه؛ فالغرض يتوقع مقدمًا بوضوح بتفاوت مداه. وبهذا المعنى يكون كل نشاط نفسي بما هو كذلك، وكل نشاط ذهني على التخصيص، غرضيًّا؛ فالغرضية تكون ماهيته، وهي تثبت أنها أهم مقولات علم النفس على الإطلاق؛ وعلى هذا النحو يسمي ماكدوجال نظريته في علم النفس بأنها نظرية «غرضية»، تمييزًا لها من كل نظرية آلية، أو نظرية تجزيئية — على حد تعبيره — في علم النفس.

هذه الفكرة تكفي للتعبير عن رأيه الأساسي، وحين يستبدل بلفظ «الغرضي»، التعبيرات «غائي» أو «نزوعي» بمعنى conative، (أو hormic التي يستخدمها أحيانًا، وهو لفظ مشتق من hormê في اليونانية بمعنى النزوع)، فإن الأمر لا يكون عندئذٍ إلا تغييرًا للمصطلح فحسب؛ فهو حين يسمي نظريته نزوعية hormic، لا يعني سوى أن هناك، في كل حياة عضوية ونفسية وذهنية، وفي كل سلوك حيواني وإنساني، ميلًا أصليًّا حيويًّا نحو الفعل الغرضي، يتجلى أولًا في صورة الغريزة، ثم يسير في المراحل العليا للتطور العضوي في مسالك أكثر وعيًا وذكاءً.

ولقد أشار ماكدوجال — عن حق — إلى التشابه بين «النشاط النزوعي» وبين إرادة الحياة عند شوبنهور، و«الدفعة الحيوية» عند برجسون، والليبيدو عند أصحاب التحليل النفسي، والقوة الحيوية عند أصحاب المذهب الحيوي ... إلخ، ولسنا بحاجة إلى أن نشير إلى أن هذا الاتجاه يبدي اهتمامًا كبيرًا بالغريزة، وأن العقل لا يفسر من خلال ما يكونه بقدر ما يفسر من خلال مقولة الغريزة، التي نشأ منها العقل في رأي ماكدوجال، والفرق بين الغريزة والعقل هو الفرق بين النزوع الفطري إلى الفعل الغرضي، وبين القدرة على تحسين الاستعداد الأصلي بالانتفاع من التجربة الماضية، ويعد العرض الدقيق الذي قدمه ماكدوجال للغرائز وعلاقاتها بالعواطف، من أهم ما ساهم به في علم النفس؛ فهو الدعامة الأساسية التي يرتكز عليها البناء كله، سواء بالنسبة إلى علم النفس الفردي أو علم النفس

الاجتماعي، ولنختم هذا الجزء بفقرة تعبر بوضوح عن الأهمية الكبرى التي يعزوها إلى الفعل الذي ينتمي إلى النوع الغريزي أو التلقائي.

«إن الغرائز هي المحرك الأول لكل نشاط بشري؛ فعن طريق القوة النزوعية لغريزة ما (أو لعادة مُستمَدَّة من غرائزنا)، ينتقل كل اتجاه فكري مهما بدا هادئًا مفتقرًا إلى الانفعال، نحو غايته، ويبدأ كل فعل جسمي ويستمر … وليس كل الجهاز العقلي المعقد في أرفع الأذهان نموًّا … إلا أداة تلتمس بها هذه النوازع إرضاءها، على حين لا تفعل اللذة والألم شيئًا إلا إرشادها في اختيارها للوسائل. فإذا انتُزعت هذه الاستعدادات الغريزية بنوازعها القوية، فلن يعود الكائن العضوي قادرًا على أي نوع من النشاط، بل يكون جامدًا بلا حراك، كأنه ساعة رائعة انتزع ترسها الأساسي، أو آلة بخارية انطفأ مرجلها. فهذه النوازع هي القوى الذهنية التي تحفظ وتشكل حياة الأفراد والمجتمعات بأسرها، وفيها نجد السر الأكبر للحياة والذهن والإرادة (من كتاب «مدخل إلى علم النفس الاجتماعي»، ص٤٤).

وهناك — إلى جانب وورد وستوت وماكدوجال — مفكران آخران يجدر التنويه بهما في هذا المقام، وهما ل. ت. هبهوس ولويد مورجان، اللذان أديا خدمات رائعة للأبحاث النفسية في الميادين الخاصة وفي ميدانها العام أيضًا، ورغم أنه لا يمكن القول عنهما: إنهما ينتميان دون شرط إلى الاتجاه الفكري الذي عرضناه الآن، فإنهما يتفقان معه في نقاط متعددة، ولكنهما فيما عدا ذلك يسلكان طريقهما الخاص، ويحقق كل منهما في ميدانه الخاص نتائج رائعة، ويكفينا أن نشير هنا إلى الأبحاث الرائدة التي قام بها مورجان، وأبحاث هبهوس التي لا تقل عنها أهمية في ميدان علم النفس الحيواني، وأعمال الاثنين في علم النفس المقارن، وجهود هبهوس في حل مشكلات علم النفس الاجتماعي. وينبغي هنا أن ننوه بوجه خاص بالكتب الآتية، من بين مؤلفاتهما التي أشرنا إليها في سياق آخر؛ فمن كتب مورجان: «الحياة الحيوانية والذكاء» ١٨٩٠م، «مدخل إلى علم النفس المقارن» ١٨٩٤م، «العادة والغريزة» ١٨٩٦م، «السلوك الحيواني» ١٩٠٨م، «الغريزة والتجربة» ١٩١٢م، «الذهن الحيواني» ١٩٣٠م، ومن مؤلفات هبهوس: «الذهن في تطوره» ١٩٠١م، مقال «علم النفس المقارن» في دائرة المعارف البريطانية، الطبعة الرابعة عشرة، ١٩٢٩م، «النمو والغرض»، ١٩١٣م (طبعة مراجعة، ١٩٢٧م)، «الأخلاق في تطورها» ١٩٠٦م، «مبادئ علم الاجتماع» ١٩١٨–١٩٢٤م، ولما كنا قد عرضنا لهذين المفكرين في جزء آخر من هذا الكتاب؛ فقد تكون في هذه الإشارة الموجزة إليهما الكفاية في هذا المقام.

وتتناول أبحاث «أ. شاند A. Shand» (١٨٥٨–١٩٣٨م) جزءًا خاصًّا من هذا الميدان، هو الجزء المتعلق بعلم نفس الشخصية، كما عرضه في كتابه «أسس الشخصية Foundations of Character» (١٩١٤م، الطبعة الثالثة ١٩٢٧م)، وهو كتاب بلغ بالفعل مستوى الكتب الكلاسيكية، في هذا الكتاب يأخذ شاند على عاتقه مهمة إيضاح العوامل المكونة للشخصية الإنسانية والعلاقات القائمة بين هذه العوامل، وكيف ترتبط هذه بدورها بوحدة الشخص أو بالشخص كاملًا، وهو يوضح أولًا ثلاثة عناصر للشخصية ينبغي التمييز بينهما بوضوح، ويسميها بالغريزة والانفعال والعاطفة، وهي تناظر المستويات الثلاثة للنمو الذهبي: مستوى الحيوان والطفل والإنسان البالغ، أولى هذه المراحل هي الأكمل من حيث تنظيمها. ولكنها في الوقت ذاته أكثرها ثباتًا وجمودًا؛ إذ إن العقل لا يمارس عليها إلا تأثيرًا تعليميًّا طفيفًا، والثانية مرحلة انتقالية فحسب، بين شكل أدنى وشكل أعلى للتنظيم، وهي في ذاتها لا تقدر على شيء، وتحتاج دائمًا إلى توجيه، والأخيرة هي أكثر الثلاثة مرونة وأوسعها نطاقًا، وتنظيمها يظل ناقصًا على الدوام. وفي هذه المرحلة وحدها يظهر التفكير والعقل والتحكم في الذات بصورة واضحة.

هذه العوامل الثلاثة — التي توجد متفرقة — بما فيها من سمات مميزة في المراحل الثلاث للتاريخ التطوري، توجد أيضًا مجتمعة على نحو ما في شخصية الكائن البشري الواحد، وتتحدد وحدة الشخصية بالمركب الذي تكونه؛ إذ تواجهنا أولًا مشكلة العلاقة بين الغريزة والانفعال،[١٤] فالغريزة — كالعادة التي ترتبط بها ارتباطًا وثيقًا — وظيفة ثابتة منتظمة مسالمة إلى حد بعيد، لا تبدي في سلوكها إلا تغيرًا طفيفًا، بحيث يتسنى لنا التنبؤ بنتيجتها. أما الانفعال فيفتقر إلى الثبات والتنظيم، وتنطوي الأفعال الانفعالية دائمًا على عنصر المفاجأة. وعندما يجتمع الانفعال والغريزة، تتجه الأخيرة إلى تخفيف الأول وتهدئته. أما قيمة الانفعال بالنسبة إلى الغريزة؛ فهي أولًا فيما يأتي به من طاقة يسيطر بها على موقف ما، وفي أن له نظامًا أعقد وأقدر على التكيف بكثير. فكل التغيرات الكبيرة في الشخصية ترجع في أصلها إلى الانفعالات. وعلى حين أن لكل غريزة — في رأي ماكدوجال — انفعالًا منفصلًا يرتبط بها. وينبغي أن يعد العنصر الثابت في السلوك

[١٤] هذه المشكلة — التي تشيع مناقشتها — كانت موضوعًا لندوة بين ماكدوجال وشاند وستوت في جلسة للجمعية الأرسططالية، انظر، «أعمال الجمعية الأرسططالية»، العدد ١٥ في السلسلة الجديدة، ١٩١٥م.

الغريزي، فإن شاند يعكس هذا الرأي بأن يحاول إثبات أن الغريزة هي التي تمثل العامل الثابت في نشاط النظام أو الجهاز الانفعالي.

وهكذا تؤدي الغرائز إلى قدر من السيطرة على الانفعالات؛ غير أن وظيفة السيطرة الأصيلة لا يمكن أن تأتي من جهاز أدنى، بل هي في يد جهاز أعلى وأشمل، يعبر عن الذات على نحو أفضل بكثير مما تعبر به عنها وظيفة الغريزة الأولية البسيطة، ذلك هو جهاز العواطف، التي يعد الحب والكراهية أهمها؛ فالعواطف هي ذلك الجزء من الشخصية، الذي يحكم ويسيطر على كل الباقين، وله سلطة على الغرائز والانفعالات معًا، وهي المراكز التنظيمية الحقيقية للشخصية أو أدوات السيطرة فيها، وهي تنظم الانفعالات، إما بإضعاف ما هو أقوى مما ينبغي وتقوية ما هو أضعف مما ينبغي فيها، وإما يكبح ما هو ضار، أو استبعاده من الشعور وكبته على نحو يحول دون عودته؛ إذ لا يمكن أن يقضي على جزء من الشخصية مثلما يقضي على موضوعات العالم الخارجي. ولكن يمكن أن يُكْبَت أو يُقْمَع فحسب، وأخيرًا ينبغي أن نميز بين عامل آخر ينتمي إلى فئة العواطف، وبين العاطفتين الأساسيتين، وهما: الحب والكراهية، وأعني به عامل الضمير الذي يؤدي طابعه الفريد ذاته إلى جعل تفسيره عسيرًا، ويعرفه شاند بأنه مستودع لذلك الجزء من الآراء الأخلاقية للجماعة، الذي نما فيه الفرد واتخذ منه سلطة موثوقًا بها، وهو ينمو — بوصفه قوة حية في الشخصية — بنمو تجربة الإنسان في الحياة، ويرتفع فوق ذاتية الانفعالات وتحيزها إلى مرتبة قوة موضوعية معيارية حقًّا.

على أن ظاهرة الشخصية لا تستنفد في نطاقها وعمقها الكامل في كل ما يتبدى «بالفعل» على صورة غرائز وعادات وميول وشهوات وانفعالات وعواطف، وهي التي تعبر — بعلاقاتها المتبادلة المتعددة — عن الوحدة التركيبية للشخصية؛ فالعامل الموجود «بالقوة» في الشخصية؛ أعني سوابقها وأسسها الكامنة، يمتد أبعد كثيرًا من ذلك الجزء المنظور الذي يصل إليه التفسير منها، ذلك هو اللغز الأزلي، الذي يتجاوز حله نطاق قدرتنا، والذي يمثل حدًّا لا يتعداه كل بحث في «علم الشخصية».

ولنتحدث الآن عن «تشارلس سيبرمان Charles E. Spearman» (وُلد في ١٨٦٣م،[١٥] وكان أستاذًا بجامعة لندن، ثم تقاعد في ١٩٣١م)، وعن المؤلفات التي جمعت أهم نتائج أبحاثه، وهي: «طبيعة الذكاء ومبادئ المعرفة The Nature of Intelligence and

[١٥] وتوفِّي سنة ١٩٤٥م. (المترجم)

the Principles of Cognition» (١٩٢٣م)، و«قدرات الإنسان، طبيعتها ومقاييسها The Abilities of Man, Their Nature and Measurements» (١٩٢٧م)، و«الذهن الخلاق Creative Mind» (١٩٣٠م)، و«علم النفس عبر العصور Ps. Down the Ages» (١٩٣٧م). ولقد تخصص سيبرمان أساسًا في علم النفس المعرفي والذكاء، وحاول أن يرفع هذا المبحث إلى مرتبة العلم الدقيق بالمعنى المعروف في الفيزياء، وأن يكشف المناهج التي يمكن بها قياس الظواهر النفسية وتحديدها رياضيًّا، وهو يرى أن كل الحوادث النفسية، شأنها شأن كل الحوادث الفيزيائية، يمكن أن تُرَد إلى عدد بسيط من المبادئ التي يمكن صياغتها بدقة، ويطلق على هذا اسم «الرأي التجديدي neogenesis» تمييزًا له من علم النفس المرتكز على فكرة الملكات وفكرة الترابط. وهكذا يعرض ثلاثة قوانين تجديدية أساسية: (١) إدراك التجربة، (٢) استخلاص العلاقات، (٣) استخلاص المتضايفات؛ وهذه القوانين تتعلق بالطابع الكيفي للعمليات المعرفية، ثم خمسة مبادئ أخرى ذات طابع كمي. وفي هذا كله نجد الكثير مما يذكرنا بالقواعد القديمة للتداعي، رغم اختلاف الصياغة واقتناع المؤلف بأن نظريته جديدة تمامًا. كذلك قام سيبرمان بدراسة فاحصة لطبيعة الذكاء البشري، مستخدمًا أيضًا المناهج التجريبية والقياسات الدقيقة و«نظرية العاملين Theory of Two Factors» عنده معروفة؛ فهو يميز بين عاملين في كل القدرات الذهنية للإنسان: عامل «عام» وعامل «خاص أو نوعي»؛ فالعامل العام مع تغيره بحرية من فرد إلى آخر، يظل على ما هو عليه بالنسبة إلى جميع القدرات المترابطة في الفرد الواحد، أما العامل الخاص أو النوعي فلا يتفاوت من فرد إلى آخر فحسب، بل يتفاوت أيضًا من مقدرة إلى أخرى في الفرد الواحد؛ وعلى هذا النحو يرمي سيبرمان إلى تشييد علم نفس تدعمه التجربة، ويقوم على قوانين ومبادئ يمكن استنباطها تجريبيًّا بمناهج رياضية دقيقة.

ويسير عمل «جيمس دريفر James Derver» (وُلد في ١٨٧٣م، وهو أستاذ علم النفس بجامعة إدنبرة) في اتجاه مماثل؛ فقد طبق علم النفس في خدمة علم التربية، وحاول — مثل شاند وماكدوجال — أن يوضح العلاقة بين الغريزة والانفعال؛ فهو يرفض الرأي القائل: إن كل نشاط غريزي يشتمل بالضرورة على سَوْرة انفعالية، ويرى أننا لا نشعر بالانفعال إلا عندما يتقدم النزوع الغريزي أو يعاق في سعيه إلى بلوغ غايته، وأن هناك غرائز معينة — كالتقليد واللعب — لا تقترن بأي انفعال مصاحب لها، (انظر كتاب «الغريزة في الإنسان، مساهمة في علم النفس التعليمي (التربوي) Instinct

«علم النفس في in Man, A Contribution to the Ps. of Education» (١٩١٧م)، «علم النفس في الصناعة The Ps. of Industry» ١٩٢١م، «مدخل إلى علم النفس التعليمي (التربوي) Intr. to the Ps. of Education» (١٩٢٢م) وأخيرًا يمكننا أن نذكر، من بين الكُتَّاب الأحدث عهدًا، الذين اكتسبوا شهرة: روبرت تاولس Robert H. Thouless، محاضر علم النفس بجامعة جلاسجو، في كتبه: «مدخل إلى علم النفس الديني An Intr. to the Ps. of Religion» ١٩٢٣م، و«علم النفس الاجتماعي Social Ps.» ١٩٢٥م الطبعة الثانية، ١٩٢٧م)، «السيطرة على الذهن (ضبط الذهن) The Control of the Mind» ١٩٢٧م، «التفكير المستقيم والمعوج Straight and Crooked Thinking» سنة ١٩٣٠م.

وسوف نتحدث هنا عن ثلاثة اتجاهات أجنبية كان لها تأثير قوي في علم النفس الإنجليزي، هي المذهب السلوكي ونظرية الجشطلت والتحليل النفسي.

فلقد أثارت آراء جون واطسون، عالم النفس الأمريكي، ومؤسس المذهب السلوكي، اهتمامًا كبيرًا في إنجلترا، وإن لم تجد هناك من يجعل نفسه ممثلًا لها بحق؛ فقد رفضها العلم الإنجليزي على وجه الإجمال؛ إذ تبين أنها — رغم ثوبها الجديد — مجرد بقية متخلفة من التراث الآلي القديم، الذي أصبح عتيقًا باليًا بعد تطور علم النفس منذ «بين Bain»، وكل ما في الأمر أنه ظهرت هنا وهناك آثار لهذا المذهب. وينبغي أن يلاحظ أن مفكرًا كبيرًا مثل رسل (وكذلك برود. ولكن بدرجة أقل) لم يستطع أن يفلت تمامًا من إغرائها. أما موقف علماء النفس الإنجليز من نظرية «الجشطلت» فهو أكثر إيجابية بكثير. ولقد لقيت هذه النظرية استقبالًا أشد حرارة لأنها كانت تحارب نفس المعركة ضد المذهب الآلي الترابطي، وهي المعركة التي خاضها علم النفس الإنجليزي منذ عهد «وورد». وقد ظهرت ترجمات إنجليزية للمؤلفات الرئيسية «لكوفكا Koffka»[١٦] و«كولر Köhler»،[١٧] وهي تدرس باهتمام ويستفاد منها كثيرًا، بل لقد استخدم لفظ «الجشطلت» — الذي لم يظهر له مرادف إنجليزي مناسب — بوصفه مصطلحًا فنيًّا.

[١٦] كورت كوفكا (١٨٨٦–١٩٤١م) عالم نفسي ألماني، اشتغل في الولايات المتحدة وأكسفورد بالإضافة إلى بلاده. وقد وضع أسس نظرية «الجشطلت» بالاشتراك مع «فرتيمر» وكولر، وأهم مؤلفاته «مبادئ نظرية الجشطلت في علم النفس» (١٩٣٥م). (المترجم)

[١٧] فلفجانج كولر (وُلد في ١٨٨٧م)، عالم نفسي ألماني، اشترك في وضع نظرية الجشطلت، وله أيضًا أبحاث هامة في علم النفس الحيواني. (المترجم)

أما التحليل النفسي فقد خاض معركة ظافرة في إنجلترا، بل إنه أحرز نجاحًا شعبيًّا يفوق ما أحرزته أية حركة أخرى منذ الداروينية. ولقد كان تغلغله في إنجلترا أعمق من تغلغله في البلاد الألمانية، وامتد تأثيره في أوسع الأوساط، وفي أشد ميادين الحياة الذهنية تباينًا. وقد تُرْجِمَت إلى الإنجليزية مؤلفات فرويد وآدلر وبونج وغيرهم من المحللين النفسيين، وانتشرت انتشارًا واسعًا، ولا شك أن أقوى تأثير كان هو تأثير مؤسس الحركة، غير أن يونج بدوره قد لقي اهتمامًا وتقديرًا كبيرًا، وذلك في الأوساط الأكاديمية على الأقل، وأكبر أنصار التحليل النفسي في إنجلترا هو الطبيب «إرنست جونس Ernest Jones» عميد معهد التحليل النفسي ورئيس الجمعية البريطانية للتحليل النفسي، كما يمكننا أن نذكر من بين أسماء أنصار آخرين كثيرين له: اسم «متشل T. W. Mitchell»، وهو بدوره طبيب ويشرف على تحرير «المجلة البريطانية لعلم النفس الطبي». كذلك لم تفلت الفلسفة المتخصصة من تأثير هذا الاتجاه في البحث، وإن يكن ينبغي أن نشهد لها — بفخر — أن موقفها العام منه كان موقفًا نقديًّا متحفظًا، وأنها ظلت محصنة ضد العدوى الشديدة.

غير أن هذا لا يمكن أن يقال بنفس الدرجة على حركة أقدم كثيرًا، وأوسع في نطاقها وأبعد في تأثيرها من التحليل النفسي ذاته، وهي حركة تستحق أن نمر عليها هنا بسرعة، وأعني بها «علم النفس الهامشي parapsychology»، أو ما يسمى في البلدان الأنجلوسكسونية بالبحث النفساني (الروحاني)، فمهما كان من ميل المرء إلى رفض هذه الحركة من وجهة النظر الفلسفية، فإن النجاح في إنشاء «جمعية الأبحاث النفسانية» عام ١٨٨٢م ينبغي — على أية حال — أن يعزى إليه فضل إرشاد أصحاب الشطحات الجامحة من الباحثين الغيبيين والروحانيين إلى طريق المنهج العلمي، ويرجع الفضل الأكبر في إنشاء هذه المؤسسة إلى جهود «ميرز F. W. H. Myers» (١٨٤٣–١٩٠١م)، وهو أهم شخصية في السلسلة الطويلة من «الباحثين النفسانيين»، كما يرجع نجاحها إلى تضافر هدجسون R. Hodgson وأ. جيرني E. Gurney وأ. بودمور E. Podmore وهنري سدجويك، الذي أصبح أول رئيس لها. ومن الأعضاء البارزين الآخرين في السنوات الأولى، بالفور A. J. Balfour، وأندرو لانج Andrew Lang والمسز سدجويك، والشاعر تنيسون. وقد أصبحت الجمعية اليوم في حالة مزدهرة، وأخذت على عاتقها مهمة البحث — بطريقة علمية بحتة — في الظواهر النفسية الهامشية parapsychic (وفي الظواهر الفيزيائية الهامشية paraphysical أيضًا، ولكن بتحفظ أكبر)، مثل انكشاف الحجاب

والاستشفاف وانتقال الأفكار والوساطة والقياس النفسي والاتصال المتشابه cross-correspondence[١٨] والتنويم المغناطيسي والرؤية البلورية[١٩] والمشاهدات apparitions، وهي تصدر نشرات منتظمة («الأعمال proceedings» التي ظهر منها ما يربو على أربعين مجلدًا)، ومجلة دورية شهرية (المجلة البريطانية للأبحاث النفسانية)، والكتابان الكلاسيكيان، من بين مؤلفات هذه الحركة، هما: «تخييلات الأحياء phantasms of the Living» (في مجلدين، ١٨٨٦م، طبعة مختصرة في ١٩٢٣م) الذي اشترك في نشره جيرني Gurney وميرز Myers وبودمور، والأهم من ذلك: الكتاب الرائد الذي ألفه ميرز بعنوان، «الشخصية الإنسانية وبقاؤها بعد الموت البدني Human Personality and Its Survival of Bodily Death» (في مجلدين، ١٩٠٣م، طبعة مختصرة في ١٩٢٦م و١٩٣٥م).

ولقد تجلت العبقرية في تأليف هذا الكتاب، ولا شك في أنه — في غوصه في أعماق المشكلات — يُعَد أهم ما حققه البحث في «علم النفس الهامشي» حتى يومنا هذا. ولقد كانت المشكلة الكبرى التي بُحِثَت في هذا الكتاب بحثًا شاملًا، مكملًا لجهود شوبنهور وأ. فون هارتمان وفشنر Fechner، هي مشكلة اللاشعور أو ما دون الشعور؛ أي الميدان الكامل للظواهر التي تقع تحت عتبة الوعي. وقد نحت «ميرز» للتعبير عن هذا الميدان عبارة subliminal self[٢٠] (ويمكن ترجمتها «بالذات دون العتبية») وهي العبارة التي اشتهرت منذ ذلك الحين، ووجد فيها الخيط الموجه الذي قاده في أمان خلال متاهات الأحوال النفسية الشاذة، وجمع تحت تصور موحد ظواهر شديدة التباين، كالنوم والحلم والذاكرة والتنويم المغناطيسي والهستيريا والهلوسة والسماع المفاجئ والاستشفاف وانكشاف الحجاب ... إلخ، وبذلك امتد نطاق فكرة الذات والشخصية الإنسانية امتدادًا هائلًا، وفتح صمام عالم «ما دون العتبة» بأسره، فتدفق منه بغزارة، بحيث لم يبد عالم «ما بعد العتبة» — وهو عالم الوعي — إلا على أنه قطاع صغير نسبيًّا من

[١٨] وهو في العلوم الروحانية، تلقي وسيطين أو أكثر رسائل متشابهة، أو رسائل واحدة، وكأنها كلها موجهة من مصدر واحد. (المترجم)

[١٩] وهي لا تعني مجرد التنجيم أو التنبؤ بالمستقبل بمعناه المألوف فقط، بل تعني أيضًا النظر في البلورة الزجاجية بتركيز يفترض أنه يؤدي إلى حالة نفسية تمكن من هذا التنبؤ. (المترجم)

[٢٠] الكلمة مشتقة من لفظ Limen باللاتينية ويعني العتبة (عتبة البيت)، واستخدمت هنا للدلالة على أول حد يبدأ عنده الإدراك الواعي، بحيث إن كل ما يقع تحت هذا الحد يعد «دون عتبة الوعي». (المترجم)

كل نفسي موسع إلى أبعد حد، وتلي هذا الكتاب أهمية: مؤلفات فرانك بودمور Frank Podmore (١٨٥٥–١٩١٠م)، وهي «المشاهدات (الرؤى) ونقل الأفكار Apparitions and Thought Transference» (١٨٩٤م) و«دراسات في الأبحاث النفسانية Studies in Psychical Research» (١٨٩٧م) وأهم من هذين كتاب «المذهب الروحاني الحديث، تاريخ ونقد Modern Spiritualism, a Hist. and Criticism» (في مجلدين، ١٩٠٢م) وهو كتاب أساسي واسع الآفاق، تظهر فيه مقدرة المؤلف الكبيرة، وهو في الوقت ذاته ينظر بعين النقد والشك الشديد إلى ما يسمى بالوقائع الغيبية أو الروحانية.

ولسنا بحاجة إلى إيراد مزيد من أسماء الكتب التي لا تُعَد ولا تُحْصَى مما أنتجه غير هؤلاء من «الباحثين». ولكن يكفينا أن نضيف أسماء بعض الشخصيات المشهورة التي اشتركت في أعمال هذه الحركة، وساعدت على زيادة قوتها الدافعة، فإلى جانب الفيلسوفين سدجويك وبالفور، اللذين بحث أحدهما وسيبحث الآخر في سياق آخر من هذا الكتاب، فإن الحركة استرعت اهتمام وعطف علماء فيزيائيين مشهورين، مثل «السير وليم باريت Sir William F. Barrett» (١٨٤٤–١٩٢٥م) والسير وليم كروكس Sir W. Crookes (١٨٣٢–١٩١٩م) والسير أوليفر لودج. وقد كان لهذا الأخير بوجه خاص دور كبير في نشر الاهتمام بهذه المسائل بين قطاعات واسعة من الجمهور، وفيما يلي بعض الكتابات المتعلقة بالموضوع، من كتابات «باريت» الذي أجرى تجارب على نقل الأفكار منذ العقد الثامن من القرن الماضي، «البحث النفساني Psychical Research» (١٩١١م) و«على عتبة المجهول (اللامنظور) On the Threshold of the Unseen» (١٩١٧م)، ومن كتابات كروكس، «القوة النفسانية والمذهب الروحاني الحديث Psychic Force and Modern Spiritualism» (١٨٧٤م)، ومن كتابات لودج «بقاء الإنسان The Survival of Man» (١٩٠٩م) و«ريموند أو الحياة والموت Raymond, or Life and Death» (١٩١٦م) وكتابات أخرى كثيرة. أما من بين علماء النفس؛ فقد كان ماكدوجال أكبر من نبه إلى الأهمية العظيمة لهذا الميدان في الدراسة، كما أن أبحاث وليم جيمس في علم النفس الديني وغيره من الموضوعات قد خدمت قضيته كثيرًا، ومن هذا المصدر ذاته اكتسب المذهب البرجماتي اتجاهًا معينًا، يتبدى أيضًا في ممثله الإنجليزي الرئيسي «شيلر F. C. S. Schiller» انظر («دراسات في النزعة الإنسانية»، ١٩٠٧م، الفصل ١٧، و«مشكلات الاعتقاد»، ١٩٢٤م، ص٦٦ وما يليها)، بل إننا نجد موافقة على هذه المسائل وتعاطفًا معها بل واهتمامًا فعليًّا بها، في كتابات رسل وبرود مثلًا، ولسنا بحاجة إلى أن ننبه على نحو خاص إلى أن هؤلاء، وكذلك غيرهم، يظهرون تراخيًا في الحذر النقدي

والتحفظ الذي هو لازم في هذا الميدان الخطر، وما أظن أنه مما يشرف الفلسفة الإنجليزية الحديثة أن مثل هذا العدد الكبير من المفكرين والباحثين الذين ينبغي أخذهم مأخذ الجد فيما عدا ذلك من الأمور، قد أثبتوا في هذا الميدان مثل هذا التهور والمخاطرة.

الفصل الثامن

المذهب الألوهي وفلسفة الدين

يسري على هذا الفصل ما قلناه من قبل في صدد الفصل الرابع من الباب الأول من هذا الكتاب، من أننا لا نعتزم تقديم عرض شامل أو جامع للفكر الديني في الفترة الأخيرة، بل سنكتفي ببحث بعض الأنماط البارزة للوعي الديني، كما يتبدى في الجيل الماضي والحالي، باستثناء تلك التيارات الفكرية التي عرضنا لها من قبل. فنحن لا نعتزم هنا — مثلما لم نكن نعتزم من قبل — أن نوغل في البحث حتى نصل إلى ميدان اللاهوت، بل سنختار للبحث أولئك المفكرين الذين كان اهتمامهم يرتكز حقًّا في الميدان اللاهوتي. ولكن ينبغي أن يعدوا من ذوي الأهمية بالنسبة إلى الفلسفة. وهكذا سنستبعد ما يعرض في حدود الإيمان الكنسي أو الطوائفي التقليدي، سواء أكان متحررًا أم محافظًا، أنجليكانيًّا أم رافضيًّا nonconformist، دون أن يكون له أي طابع فلسفي خاص به إلى جانب هذا الطابع اللاهوتي، فضلًا عن مختلف المحاولات التي بذلت من الجانب الديني للتوفيق بين التعاليم المسيحية، وبين العلم الحديث، وهي محاولات أصبح معظمها ذا شكل رتيب مألوف. وهكذا فلن يكون لنا شأن — من وجهة النظر هذه — بالمحاولات والمذاهب الألوهية عند فيربيرن A. M. Fairbairn، وبروس A. B. Bruce وويس H. Wace وجواتكن H. M. Gwatkin، ودوق أرجيل Duke of Argyll وليندسي J. Lindsay وجالواي G. Galloway وتينانت F. R. Tennant، وكثير غيرهم. ولكن ينبغي علينا أيضًا أن نستبعد كل أولئك الذين بحثوا في سياق آخر، وأولهم الكتاب المثاليون الجدد الذين أثاروا اهتمامًا قويًّا بمشكلات الدين والفلسفة الدينية، وذلك — من جهة — للارتباطات الكنسية القوية لهذه المشكلات. ومن جهة أخرى نظرًا إلى طبيعة أبحاثها. وعلى ذلك فإنا نُحيل القارئ في هذا الموضع إلى الشروح السابقة، كتلك التي علقنا بها على مذاهب أ. وج. كيرد وورد وبرنجل-باتيسون وراشدال وسورلي ولوري وتيلور ووب Webb وتمبل وغيرهم، وهي

مذاهب كانت ألوهية تمامًا، أو انتهت إلى نوع من المذهب الألوهي، ولو قارنا بعض الاتجاهات المعاصرة، من حيث قدرتها التأملية الدينية — بالحركة المثالية — لكان لهذه الأخيرة المكانة العليا بالنسبة إلى غيرها في معظم الأحوال.

وينبغي ألا يفوتنا في هذا الصدد الكلام عن أقوى حافز تلقته في الآونة الأخيرة الفلسفة ذات الطابع الديني؛ أي تلك التي لم تظهر من خلال إحدى طوائف الكنائس المسيحية، وأعني بهذا الحافز: منحة إلقاء المحاضرات التي أسسها ووهبها اللورد جيفورد في الجامعات الاسكتلندية في أواخر العقد التاسع من القرن الماضي؛ فقد كانت وصية جيفورد تنص على أن يكون موضوع هذه المحاضرات «هو اللاهوت الطبيعي بأعم معاني الكلمة»، واشترطت أن يكون البحث متعلقًا بالأساس النهائي للوجود، ويتابع بروح من الفلسفة العلمية، ويتخلى صراحةً عن المصادر فوق الطبيعة للمعرفة، وأن يكون بحثًا في مسألة الوجود الإلهي وطبيعته وصفاته، وعلاقات الإنسان والكون بالألوهية ومعنى وجودنا ... إلخ، ولم تكن المحاضرات مقيدة بأية قيود، بل كان عليها أن تطرح هذه المشكلات على بساط المناقشة، وتعرض حلًّا لها إن أمكن بروح أصيلة من البحث، وباستخدام مناهج التفكير العلمي النقدي. ولقد حلت هذه البذرة الحافزة أرضًا خصبة؛ ذلك لأن الجزء الأكبر من إنتاج التفكير التأملي في إنجلترا منذ عام ١٨٨٨م — حين أعطيتُ أولى سلسلة محاضرات جيفورد — يحمل اسم هذه المؤسسة العظيمة، إما لأنها كانت السبب المباشر في ظهورها، وإما لأنها كونت الإطار الذي دخلت فيه هذه الأفكار. وليس هذا صحيحًا من حيث الكم فقط، بل إنه يصدق أيضًا على نوع هذه المحاضرات، ورغم أنه قد يوجد قدر غير قليل من الغث إلى جانب السمين، فإن أعظم ما حققه التأمل يمكن أن يوجد تحت راية مؤسسة جيفورد، فلقد وجد فيها المفكرون المنتمون إلى أشد المعسكرات تباينًا فرصة للتعبير عن آرائهم، وكثيرًا ما قدموا فيها أفضل ما لديهم، وكان اختيار المفكرين لإلقاء محاضرات جيفورد يعني بالنسبة إلى الكثيرين إتاحة الفرصة لهم كي يجمعوا أطراف تفكيرهم في مذهب شامل، وكان يعني بالنسبة إلى غيرهم إطلاق أفكارهم من عقالها ربما للمرة الأولى؛ ففي السلسلة الطويلة من محاضرات جيفورد يتمثل الجزء الأكبر من الأسماء الشهيرة في الفلسفة الإنجليزية الحديثة.[١]

[١] وردت قائمة كاملة بهذه المحاضرات في كتاب «ثبت بالمراجع الخاصة بديفد هيوم والفلسفة الاسكتلندية من هتسشون إلى بالفور A Bibliography of David Hume and of Scottish Phil. from Hutcheson to Balfour»، من تأليف جيسوب T. E. Jessop، ١٩٣٨م.

وخليق بهذا الفصل أن يبدأ بواحد من هؤلاء المحاضرين، هو السياسي والبرلماني المشهور: الإيرل بالفور.

(١) آرثر جيمس (إيرل) بالفور Arthur James (Earl of) Balfour (١٨٤٨–١٩٣٠م)

مؤلفاته: «دفاع عن الشك الفلسفي، وهو بحث في أركان الإيمان A Defense, of Philosophical Doubt Being An Essay on the Foundations of Belief» ١٨٧٩م، «مقالات وأحاديث Essays and Addresses» ١٨٩٣م، «أركان الإيمان The Foundations of Belief» ١٨٩٥م، «مذهب الألوهية والنزعة الإنسانية Theism and Humanism» ١٩١٥م، «مذهب الألوهية والفكر Theism and Thought» ١٩٢٣م، «مقالات تأملية وسياسية Essays Speculative and Political» ١٩٢٠م، انظر كتاب، «بالفور فيلسوفًا ومفكرًا A. J. Balfour as Philosopher and Thinker»، نشره، شورت W. M. Short، وهو يحوي مختارات جيدة من مؤلفات بالفور.

يعد اللورد بالفور من أبرز أمثلة ذلك النمط الذي لم يكن قليل الشيوع في إنجلترا، نمط السياسي المتفلسف؛ غير أن من الواجب ألا يربط تفكيره ربطًا حاسمًا بأساس شخصيته، أو بعمله بوصفه سياسيًّا ورجل دولة، كما هي الحال في معاصره اللورد هولدين، الذي كان بدوره أنموذجًا لهذا النمط، والذي اتجه نفس الوجهة التأملية؛ فالسلسلة القيمة من مؤلفات بالفور، التي تكون عملًا رائعًا بالنسبة إلى رجل قضى حياته في خدمة الدولة، هي تعبير واضح عن ذهن هاو يتميز بالذكاء الحاد، لم يكن يبحث في الفلسفة لأسباب احترافية، ولا لقلق ذهني أساسي باطن يحس به، وإنما لحاجته إلى التوجيه والترابط العقلي، وربما أيضًا بوصفها طريقة مسلية لقضاء الوقت، وإنه لمن الصعب أن ندرج مذهبه ضمن أية مدرسة أو اتجاه محدد، والأفضل أن نطلق عليه اسمًا عامًّا، هو أنه مذهب في الألوهية، وهو اسم يوضح أساسه الذي ارتكز على الإيمان الديني؛ غير أن هذا لا ينبئنا بالكثير، طالما أن الطابع الخاص لهذا المذهب الألوهي لم يتحدد بدقة. ولقد لوحظ لديه أحيانًا تشابه مع آراء «مانسل» تلميذ هاملتن، ويستطيع المرء أن يجد — كما سنذكر فيما بعد — نقاط اتصال هامة بين آرائه وأفكار باركلي وهيوم، بل إن هناك بعض الصلة بين آرائه هذه وبين كانْت وهيجل، حتى وإن لم يكن قد أحس بتعاطف عميق أو دائم مع المثالية الألمانية، رغم أنه قضى سنوات دراسته الفلسفية في نفس الوقت

الذي كانت فيه المذاهب الألمانية تبعث في حياة جديدة، والعنصر الذي كان مشتركًا بينه وبين الجيل السابق من المفكرين الكَانْتِيين والهيجليين، هو الحملة التي شنها على العدو المشترك؛ أعني المذهب الطبيعي.

ويُعَد كتابه الفلسفي الأول (دفاع عن الشك الفلسفي)، الذي لم يلفت وقت ظهوره انتباه الكثيرين، من أولى الهجمات على المذهب الطبيعي الذي كانت قوته لا تزال شبه كاملة في العقد الثامن. وعلى المذاهب المتحالفة معه، وهي اللاأدرية والوضعية والتجريبية والمادية والداروينية ... إلخ، وإن يكن قد استخدم في هذا الهجوم سلاحًا غريبًا حقًّا، هو الشك المنهجي المستمد من تعاليم هيوم. وهكذا أصدر البعض حكمًا سطحيًّا مستمدًّا من عنوان الكتاب، فرأوا في الكاتب الشاب نوعًا من مقلدي هيوم؛ ولذا ظل بالفور مدة طويلة موصومًا بصفة الشكاك. ولكن العنوان الفرعي وحده كان كافيًا لإقناع القارئ بأن هذا الشكاك المزعوم لم يكن مهتمًّا بالدفاع عن الشك الفلسفي بقدر ما كان مهتمًّا بإقرار الإيمان الديني، فمرحلة الشك العقلي هي بالنسبة إلى بالفور مجرد تمهيد لليقين العقلي الذي يستند على دعائم متينة من الإيمان الديني. وهكذا سلك بالفور سبيلًا مشابهًا لذلك الذي سبق أن سلكه باركلي قبل مائة وخمسين عامًا في حملته على علماء الرياضة الزنادقة، فباركلي قد أنكر عليهم الحق في أن ينصبوا أنفسهم حكامًا على الحقائق البسيطة للأسرار المسيحية والإيمان بالمعجزات، ما دام حساب التفاضل بدوره يرتكز على ممتنعات ومتناقضات مماثلة، وبالمثل سعى بالفور إلى أن يبين أن بديهيات التفكير العلمي والفلسفي، التي يعترف بها اعترافًا شاملًا، وكذلك مبدأ اطراد الطبيعة أو الإيمان بعالم مستقل للأشياء، كل هذه الأمور لا يصح أن تمثل أمام محكمة الفكر النقدي، ولا يمكن بالتالي إثباتها على أسس عقلية، بل هي ترتكز على أساس غير عقلي؛ أي على الإيمان، وهو يسمي هذه العقائد — التي تفترضها العلوم وتتصور أنها قابلة للبرهان الدقيق — «بالمعتقدات المحتومة»، وهي تكون المقدمات الضرورية للعلوم والحياة العملية معًا، وأساسها ليس الحجج النظرية ولا المشاهدة الحسية، بل الاحتمال الحدسي. فهناك عنصر من السلطة، منبثق عن حاجات الحياة العملية، متضمن في أسس العلوم الدقيقة ذاتها. وقد مجد بالفور السلطة على حساب العقل في كتابه الأول، مثلما فعل فيما بعد، وربما كانت هذه علامة تنبئ مقدمًا بتزعمه فيما بعد لحزب المحافظين! ومن الواضح أن هناك اتفاقًا ملحوظًا بين هذا الموقف وبين نقد هيوم للتفكير العملي والعلي بوجه خاص، ويمضي بالفور نفس الشوط الذي مضاه هيوم في تحليله الشكاك للأسس العقلية للفلسفة

والعلم، وهو التحليل الذي تحل فيه العمليات النفسية — كالغريزة والعادة والترابط — محل الأسس المنطقية.

وإلى هذا الحد نجد أن بالفور يقتفي بإخلاص أثر الشكاك الأعظم في القرن الثامن عشر، ولكن ينبغي ألا ننسى أن ما كان يحاربه صراحةً لم يكن العلوم الدقيقة بما هي كذلك (وإن كان بالفعل قد عارض ادعاءاتها في نواح معينة) بل كان النظرة الفلسفية العامة إلى العالم، التي كانت تتباهى بارتباطها الوثيق بهذه العلوم، وترتكز عليها، وأعني بها النظرة الطبيعية. ومن الواجب أن نلاحظ أن بالفور قد سعى إلى مكافحة هذه الفلسفة، التي هي ذات أصل علمي واضح، بحجج من نوع كاره للمنطق misological (أي شكاك). وقد أوضح عن حق أنه، في الوقت الذي يتعين فيه على الفلسفة أن تكون حكمًا على العلم، فإن فلسفة المذهب الطبيعي إنما هي خادمته فحسب.

ولقد أثار كتابه المتأخر «أسس الإيمان» ضجة فلسفية في إنجلترا، فأصبح وقتًا ما محور المناقشة، وطبع طبعات عديدة، في هذا الكتاب فصل بالفور الموقف الذي وصل إليه من قبل، وأضاف إليه الجانب الإيجابي في مذهبه، ويعبر العنوان الفرعي عن هذا الجانب بوضوح؛ فهو «ملاحظات لمدخل إلى دراسة اللاهوت»، والتغير الوحيد الذي طرأ على موقفه في الكتاب السابق هو أن نغمة الشك أصبحت أقل ظهورًا، وعادت إلى العقل بعض مكانته، واتضح أن موقف الشك السابق لم يكن إلا قناعًا، وموقفًا سطحيًّا، فنزعة الشك عند هيوم متولدة عن عدم الإيمان، أو على الأقل عدم الاكتراث، وهي موجهة إلى العلم والفلسفة، وكذلك إلى الدين، أما نزعة الشك عند بالفور فهي موجهة إلى العقل العلمي فحسب، وهي متولدة عن الإيمان، أي إنها تنبثق عن تعلق وإيمان عميق بالحقائق الأساسية في الدين، فهل يمكننا أن نرضي حاجاتنا العقلية عن طريق ذلك التفسير الفلسفي للعالم، الذي يقدمه المذهب الطبيعي، بعد أن اتضح أن هذا التفسير مبني على مسلمات وفروض، هي بدورها من نوع «الإيمان»، مماثلة للرأي الروحي أو الألوهي في العالم، الذي نقف منه موقف المعارضة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فلم لا نفصل التفسير الألوهي على التفسير الطبيعي، ما دام قد اتضح لنا أن الأول يمتاز بأنه يرضي الحاجات العليا لحياتنا، ولا سيما حاجاتنا الجمالية والأخلاقية والدينية؟ وهكذا ينتهي الأمر ببالفور إلى عدم الاكتفاء بأن يعطي للعلم ما للعلم وللاهوت ما للاهوت، بل يحاول كذلك أن يثبت أن أية فلسفة أو علم تغدو مستحيلة إن لم تستمد عناصر من اللاهوت؛ ذلك لأن العلم بدوره ينبغي له أن يتخذ لنفسه مصادرة، هي وجود أساس عقلي أو علة نهائية للعالم، وعند هذه النقطة

يغدو معتمدًا على اللاهوت؛ فالعلم، شأنه شأن الأخلاق وغيرها من المباحث، يغدو أكثر معقولية وأكثر شمولًا من الوجهة النظرية كلما ازداد دخولًا في الإطار اللاهوتي. وهكذا يحتاج بناء العلم بأكمله إلى تفسير ألوهي، ولا شك أن هذه الاتجاهات الفكرية تظهر على نحو أوضح؛ ذلك الطابع الدخيل لفلسفة بالفور، بما فيها من ميل إلى السطحية، فذلك الشكاك الذي هدد بأن يهز الأسس الراسخة للمعرفة العلمية، يبدو هنا في دوره الحقيقي، دور الواعظ الذي يحارب المذهب الطبيعي وكأنه الشيطان نفسه، ولا يمل من تكرار هذا الشيء الوحيد الذي يراه ضروريًّا، والواقع أن مثل هذا التوفيق بين الإيمان والمعرفة غير صحيح فلسفيًّا، ولا يمكنه أن يصمد لتحليل الفكر النقدي الذي زعم بالفور أنه توصل بوساطته إلى نتائجه، فما أحط هذا الخلط المعيب بين المجالات المختلفة بالقياس إلى نقد هيوم النزيه المتسق الصارم![2]

أما كتاباته التالية، وهي «مذهب الألوهية والنزعة الإنسانية» و«مذهب الألوهية والفكر»، التي أُلْقِيَت بوصفها محاضرات جيفورد. فلا تكاد تضيف جديدًا إلى العرض الذي سبق تقديمه، بل هي تكتفي بتوسيع أساس المناقشة، وتعرض مذهبًا عامًّا في القيم الجمالية والأخلاقية والعقلية، وهي تسعى إلى إثبات أن مجالات كاملة للحضارة البشرية تقتضي لدعمها فكرة الله، سواء كان موضوع اهتمامها هو الجمال أو الخير أو المعرفة، وأن النزعة الإنسانية — وهو يدرج ضمن «النزعة الإنسانية» كل ما حققته الحضارة الإنسانية من نتائج ظاهرة — تجد في مذهب الألوهية تتويجًا واكتمالًا لها.

(٢) وليم رالف إنج William Ralph Inge (وُلد في ١٨٦٠م)[3]

تعلم في إيتون و«كينجز كوليدج» بكمبردج، واشتغل معلمًا في إيتون من ١٨٨٤م إلى ١٨٨٨م، ثم زميلًا في «كينجز كوليدج» من ١٨٨٦م، ثم زميلًا في كلية هرتفورد بأكسفورد في ١٨٨٩م، ونُصب قسيسًا في لندن، ١٩٠٥–١٩٠٧م، ثم أستاذًا للاهوت في كمبردج سنة ١٩٠٧م، وأسقفًا لكاتدرائية سانت بول من ١٩١١م إلى ١٩٣٤م.

[2] يلاحظ من هذا النقد العنيف أن تفكير بالفور الفلسفي كان معيبًا بقدر تفكيره السياسي إذ إنه — كما هو معروف — هو صاحب «الوعد» المشهور الذي ارتكز عليه اليهود في محاولتهم إنشاء ما يسمى «بالوطن القومي» في فلسطين. (المترجم)

[3] وتوفِّي سنة ١٩٥٤م. (المترجم)

مؤلفاته: «التصوف المسيحي Christian Mysticism» ١٨٩٩م (الطبعة الثانية، ١٩١٢م)، «الإيمان والمعرفة Faith and Knowledge» ١٩٠٤م، «دراسات في المتصوفة الإنجليز Studies of English Mystics» ١٩٠٦م، «الحق والباطل في الدين Truth and Falsehood in Religion» ١٩٠٦م، «المثالية الشخصية والصوفية Personal Idealism and Mysticism» ١٩٠٧م، «الإيمان وسيكولوجيته Faith and Its Psychology» ١٩٠٩م، «مرآة النفس Speculum Animae» ١٩١١م، «فلسفة أفلوطين The Phil. of Plotinus» (محاضرات جيفورد) في مجلدين، ١٩١٨م (الطبعة الثالثة ١٩٢٩م)، «مقالات صريحة Outspoken Essays» المجلد الأول في ١٩١٩م، المجلد الثاني في ١٩٢٢م، «الفلسفة والدين Phil. and Religion» ١٩٢٤م، مقال في الفلسفة الإنجليزية المعاصرة، نشره مويرهيد، المجموعة الأولى، «التراث الأفلاطوني في الفكر الإنجليزي الديني The Platonic Tradition in English Religious Thought» ١٩٢٦م، «الأخلاق المسيحية والمشكلات الحديثة Christian Ethics and Modern Problems» ١٩٣٠م، «الله والفلكيون God and the Astronomers» ١٩٣٣م، «القيم الخالدة The Eternal Values» ١٩٣٣م، «وداعًا Vale» ١٩٣٤م.

لا شك في أن السياسي بالفور، وإن كان شخصية لها اهتمام بالفلسفة وتحمس للدين، لم يكن قطعًا من القادة الفكريين والروحيين في عصره. ولكننا نجد واحدًا من هؤلاء القادة مرة أخرى بين صفوف البروتستنتيين، هو تلك الشخصية البارزة، ذات الملامح الواضحة، أسقف كاتدرائية سانت بول. فليس الدكتور إنج واحدًا من أبرز رجال الكنيسة الأنجليكانية وأكثرهم استنارة فحسب، بل هو بالإضافة إلى ذلك واحد من القادة العقليين للأمة الإنجليزية؛ فهو، بوصفه أحد الممثلين البارزين للحضارة الإنجليزية المعاصرة، رجل له معرفة شاملة وعلم غزير وذهن دقيق التدريب وفهم نفاذ، يعبر عن نفسه بلغة قوية مركزة، ولما كان يقف موقف المعارضة النقدية من الروح السائدة في عصره؛ فقد سلك — بوصفه فيلسوفًا — طريقًا منعزلًا موحشًا خاصًّا به، وصحيح أنه يقف داخل المعسكر المثالي. ولكن ذلك لا يصل به إلى حد الانتماء إلى أية مدرسة أو اتجاه معاصر، أو إعلان الطاعة والولاء لأي فيلسوف حديث، بل إنه يصل في ذلك فقط إلى حد السعي إلى إحياء الفكر المثالي في العصر القديم، وإدماجه في الأفكار الحديثة. وهكذا لم تكن نقطة بدايته هي كانت أو هيجل أو أي واحد من خلفائهما وأتباعهما الإنجليز، بل اختار نقطة بداية جديدة لم ينتبه إليها كثيرًا من قبل، بنى عليها نظرته الفلسفية واللاهوتية الخاصة إلى العالم. هذه النقطة هي الأفلاطونية الجديدة، بالنسبة إلى الفلسفة، والتصوف بالنسبة إلى

اللاهوت، أو بتعبير أدق: الميتافيزيقا الأفلاطونية الجديدة من جهة، والتصوف الأفلاطوني الجديد من جهة أخرى، وهو لا ينظر إلى الفلسفة واللاهوت على أنهما مبحثان منفصلان، ولا على أنهما متوازيان فحسب، بل هما في رأيه يكونان وحدة واحدة لا تنفصم، يزداد ظهور أحد أوجهها تارة، ويزداد ظهور الوجه الآخر تارة أخرى، فهما أساسًا شيء واحد؛ أي إنهما لاهوت فلسفي أو فلسفة لاهوتية تبعًا لاتجاهنا الذهني.

وهكذا فإن الأهمية الخاصة لإنج — بالنسبة إلى الفلسفة الحاضرة — ترتكز على تجديده وبعثه لتعاليم أفلوطين، ونجاحه في إظهار المكانة العقلية لهذا المفكر المستعصي العسير الفهم، ولم يكن كتابه عن أفلوطين — الذي ألفه في جزءين — يرجع في أصله إلى اهتمامه — بوصفه باحثًا — بالعصور القديمة (وإن يكن عنصر التبحر العلمي أصيلًا وواضحًا في الكتاب)، بقدر ما كان تعبيرًا عن اتصال وتعاطف متزايد مع روح ملائمة لروحه. ولقد ذكر إنج عن نفسه صراحةً أنه ليس شارحًا أو ناقدًا لأفلوطين، بل هو تلميذ له، فأفلوطين بالنسبة إليه مرشد إلى التفكير الصحيح، وكذلك إلى الحياة السليمة، وتعاليمه ليست مذهبًا فكريًّا انقضى عهده، بل هي قوة روحية حية لها رسالة تؤديها حتى في يومنا هذا. وهكذا كتب بعد عشر سنوات من الكتابة المتعمقة في فلسفة أفلوطين يقول: «لقد عشت معه قرابة ثلاثين عامًا، ولم يخيب مسعاي أبدًا، لا في السراء ولا في الضراء.»

فما هي الأسباب التي أتاحت لأعمال هذا المفكر الذي ظهر في وقت متأخر من العالم القديم، أن تكتسب مرة أخرى قوة وتأثيرًا متجددًا، وأن تضيف حركة أخرى تنتهي بصفة «... الجديدة»، إلى جانب الكَانْتِية الجديدة والهيجلية الجديدة وغيرها، هي الحركة «الأفلوطينية الجديدة» أو — إذا أبيح لنا التعبير — «الأفلاطونية الجديدة الجديدة»؟ من الواضح أن هذا البعث قد نشأ أصلًا عن اهتمام لاهوتي؛ فقد أدت أبحاث إنج في تاريخ المسيحية الأولى — مثلما أدت بترولتش Troeltsch — إلى الاعتراف بالأهمية الحيوية للأفلاطونية الجديدة بالنسبة إلى نشأة اللاهوت المسيحي وتكوينه؛ ففي تلك العملية التاريخية الجبارة، عملية المزج والإدماج التي استوعبت فيها الكنيسة خلال القرون المسيحية الأولى تراث الحضارة القديمة وتصرفت فيه، كانت الأفلاطونية الجديدة تكون في رأيه، نقطة الاتصال الحقيقية التي اجتمعت فيها الحضارة الهلينية المتحضرة مع النظرة المسيحية الساذجة إلى العالم، لتكون ذلك المركب الذي نسميه بالكنيسة المسيحية؛ غير أن الكنيسة، التي تدفقت إليها أنضج حكمة في العالم القديم من فلسفة أفلوطين، انفردت

منذ ذلك الحين بحمل راية الحضارة الغربية، ولم تكن تلك في الواقع نقطة بداية العصور الوسطى، بل كانت الاكتمال النهائي الخلاق للعصر الكلاسيكي القديم، فالحضارة القديمة والدين الجديد يرتبطان باتصال حقيقي. ومن هنا كانت أية محاولة لانتزاع الأفلاطونية من المسيحية تؤدي إلى تمزيق هذه الأخيرة إربًا؛ فالمسيحية والأفلاطونية والحضارة، كل هذه تتشابك على نحو لا ينفصم وتعيش معًا أو تموت معًا.

تلك هي وجهة النظر التي ينبغي أن تُفْهَمَ بها الأهمية الرئيسية لأفلوطين، فإنج ينظر إليه على أنه واحد من أعظم الشخصيات في تاريخ الفكر. وعلى أنه أهم الفلاسفة المتدينين بحق، وهو من الشخصيات القليلة التي ينتظم تفكيرها العالم كله، والتي لم يستنفد دورها الذي تلعبه في تاريخ الذهن البشري حتى في يومنا هذا، وهو يقف في واحد من مفارق الطرق الحاسمة الكبرى، التي تتولد فيها حياة جديدة، وتطلق فيها قوى خلاقة جديدة من عقالها، عن طريق الانتقال من القديم إلى الجديد، ومذهبه ديانة عميقة يسودها العقل، تُبْنَى من جهة على التفكير الفلسفي. ومن جهة أخرى على التجربة الشخصية الوثيقة. ولقد تدفق محتوى هذه التعاليم كاملًا في حياة الكنيسة، وظل حيًّا فيها حتى يومنا هذا. ومن هنا كان «أونابيوس Eunapius» على حق حين كتب يقول: «إن مذبح أفلوطين ما زال دافئًا حتى اليوم»، والحل الوحيد للمشكلة الدينية في هذا العصر إنما ترتكز على ذلك المركب الجديد الذي دخلت فيه الأفلاطونية الجديدة والمسيحية في القرن الثالث وفي القرون التالية. وهكذا يتفق إنج تمامًا مع ترولتش في الرأي القائل: إن العنصر الأفلوطيني سيكون عاملًا حاسمًا في التطور المقبل للمسيحية مثلما كان في تطورها الماضي.

وهذا يصدق بوجه خاص على ذلك الجانب من الحياة الدينية الذي يحرص إنج على إحيائه على التخصيص؛ أعني الجانب الصوفي، فأفلوطين هو بالنسبة إليه الممثل الكلاسيكي للفلسفة الصوفية في جميع العصور، وهو يرد كل تصور مسيحي إليه؛ غير أن من الواجب ألا يخلط بين التصوف وبين مجرد الحماسة التنبؤية، كما أنه منعدم الصلة بالخيال الجامح أو الإغراق في الانفعال المضطرب الغامر، والأمر الذي يحول دون الخلط بينه وبين مثل هذه الاتجاهات، هو أن أصله يرجع إلى مدرسة فكرية بالمعنى الدقيق، يرتد أصلها — من قبل أفلوطين — إلى أفلاطون نفسه؛ فالصوفية الأصيلة تتضمن تفكيرًا فلسفيًّا، بل إنها في الواقع معادلة له آخر الأمر، وهي إما أن تكون سعيًا وراء حقيقة نهائية ذات صحة موضوعية، وإما ألا تكون شيئًا على الإطلاق؛ فالصوفي يصبو إلى معرفة الله، وإلى رؤيته مواجهة إن أمكن. فإذا كانت تجربته عينية فردية دائمًا. فليست قيمتها

ذاتية فحسب، بل هي تكمن في أنها كشف لحقيقة شاملة أزلية. وعلى ذلك فالبصيرة الصوفية إنما هي فلسفة روحية تقتضي نشاطًا تتضافر فيه كل العوامل النفسية، من تفكير وشعور وإرادة، وإن اندماج الإنسان بشخصيته الكاملة في البحث عن الله إنما هو الشرط الأساسي لتمكن الإنسان من أن يحقق بالفعل ما يظل — لولا ذلك — مجرد إمكانية كامنة فيه؛ أعني أن يشارك في الطبيعة الإلهية ويتخذ من العالم الروحي موطنًا. وهكذا يكون للعقل دور ما في كل تجربة صوفية نمارسها، ولا معنى للاستعانة بملكة فوق العقلية، طالما أننا نأخذ العقل بمعناه الصحيح؛ أي بوصفه منطق الشخصية الكاملة، كما يعبر عنه إنج. وإذن فكل وحي يعلو على العقل ويزعم أن في إمكانه الخروج عنه، هو انحراف خطير عن الطريق السليم للتجربة الصوفية، والأمر الذي ينبغي أن نعلو عليه. إن شئنا أن نحقق أي تقدم في معرفة الألوهية، ليس هو العقل، بل المعقولية السطحية التي ترتكز على منطق شكلي، وتعجز تمامًا عن بلوغ تبصر روحي بالأمور. وعلى ذلك فإن موقف إنج مضاد تمامًا لموقف هارناك Harnack؛[4] إذ إن الأخير يعرف الصوفية بأنها معقولية مطبقة على مجال يتجاوز العقل، بينما يعرفها إنج بأنها عقل يطبق على مجال يتجاوز المعقولية.

ولقد فسر إنج النزوع الصوفي — من الوجهة النفسية — بأنه استعداد فطري في الطبيعة البشرية، وهو يرده إلى ما أسماه بالمادة الخام لكل دين، وربما لكل فلسفة وفن؛ أعني الشعور الغامض بوجود أعلى من وجودنا، نحس مع ذلك بأنه جزء من ذاتنا نفسها. وهكذا يعرف التصوف الديني بأنه محاولة لتحقيق حضور الله الحي في النفس البشرية وفي الطبيعة الخارجية، أو بصورة أعم: بأنه محاولة من المرء لكي يستحضر في فكره وفي شعوره اندماج الزمني في الأزلي واندماج الأزلي في الزمني. وفضلًا عن ذلك فقد بحث إنج التصوف في جميع مظاهره التاريخية الزاخرة بالتنوع، منذ أيام الإنجيل حتى العصور الحديثة، وذلك في كتابه الأول عن «التصوف المسيحي» وفي «دراسات في المتصوفة الإنجليز»، الذي كان تكملة للأول، وإلى جانب اهتمامه الرئيسي بأفلوطين؛ فقد أشاد خاصة بإكهارت Meister Eckhart الذي عدَّه أعظم متأمل صوفي في العصور الوسطى.

---

[4] أدولف فون هارناك (١٨٥١–١٩٣٠م)، لاهوتي ألماني، شغل منصب الأستاذية في جامعات ألمانية هامة، منها ليبتسج وماربورج وبرلين، له كتابات في التصوف وفي تاريخ العقائد والأدب المسيحي القديم، وحدود المعرفة التاريخية. وكانت آراؤه بالنسبة إلى الأوساط الدينية البروتستانتية، متحررة إلى حد بعيد، حتى اتهمه المتحفظون في هذه الأوساط بالتجديف وقتًا ما. (المترجم)

فإذا عدنا إلى فلسفة إنج الخاصة، كان علينا أن نؤكد أولًا أن الأهمية الحقيقية لعمله لم تكن في هذه الفلسفة، بل في تنبيهه للأوساط العقلية في إنجلترا إلى قوى تاريخية كان بعضها مختفيًا أو مدفونًا، وبعضها الآخر لا يظهر إلا في أبحاث العلماء المتفقهين، وبعضها الأخير لم يلق عليه أي ضوء من قبل، ولو قصرنا تأثيره على ميدان الفلسفة (الذي لم يستنفد جميع أطراف هذا التأثير قطعًا) لوجب أنه نقول: إن الفلسفة الإنجليزية الحالية تدين له — إلى حد بعيد — بتوسيع أفقها الثقافي، وبزيادة بصيرتها حدة بحيث تمكنت من أن تمتد أبعد كثيرًا في المكان والزمان، كما تدين له بتدربها على التفكير الأصيل في تاريخ المدنية وفلسفتها. وعلى التبصر فيه، ويبدو لي أن لدى إنج شعورًا أقوى من شعور أي مفكر إنجليزي معاصر آخر، بأن الفلسفة ليست مهمة منعزلة مكتفية بذاتها، بل هي جزء عضوي من الثقافة العامة في الذهن، وأنها تندمج في هذه الثقافة وتمارس عملها فيها، فنطاقها ينتظم العالم بأسره، كما أن التاريخ يتغلغل فيها، وهي تمارس فاعليتها على الحياة، على نحو أعمق كثيرًا مما يستطيع المذهب البرجماتي وفلسفة الحياة المعاصرة حتى أن تلمح إليه من بعيد. وهكذا فإن رجوع إنج إلى أفلوطين والصوفية الأفلاطونية الجديدة، لا يبدو من وجهة النظر هذه مجرد تجديد عضوي لمفكر ما أو فترة فكرية معينة، بل يبدو فتحًا لآفاق عالم روحي له صحة أزلية، ظهر بوضوح خلال أزمة حاسمة في التاريخ، وتمثل بطريقة كلاسيكية في شخصية لها أهميتها البارزة، وإنه لغريب حقًّا أن المدرسة الهيجلية الإنجليزية في الفكر لم تستعن بالمضمون التاريخي والثقافي لأعمال هيجل إلا على نحو شحيح؛ إذ لو كانت قد استعانت به على النحو الصحيح، لكان من الجائز أن تتعلم من المفكر الألماني ما علمها إياه إنج، الذي لم يكن لهيجل أي تأثير فيه تقريبًا؛ أعني أن تتعلم اتساع آفاق التفكير الفلسفي ورحابة المنظور العقلي، ويدين إنج لترولتش خاصة بتبصره الأعمق في هذا الاتجاه، وهو يمجد ترولتش بوصفه واحدًا من أعمق المفكرين الألمان المحدثين. فكلاهما يتسم باتساع الأفق الثقافي والنظرة الشاملة في تفسيره الفلسفي للتاريخ. وفي هذه الناحية يبدو لي أن إنج لا يدانيه أحد من الفلاسفة الإنجليز المعاصرين.

ولقد كانت فلسفة هذا «الأفلاطوني المسيحي» (كما يحب إنج أن يسمي نفسه) حصيلة ما ظل حيًّا في ذهنه من عوامل تاريخ العقل البشري والحضارة البشرية. وكانت هذه النار هي — قبل غيرها — التي أشعلت جذوة تفكيره، وتلك المؤثرات هي التي شكلته. ولكنه كان أيضًا متفتحًا لمؤثرات مفيدة آتية من البيئة الفلسفية المعاصرة له، ولنقُلْ بتعبير

آخر: إن المشكلات الأساسية القديمة قد اكتسبت لديه هنا رداءً جديدًا يتفق مع طبيعة العصر؛ غير أن الجوهر ظل على ما هو عليه، وهو «الأفلاطوني المسيحي»،[٥] فالفلسفة — في موقفه هذا — ليست مسألة إظهار معلومات أو بحث علمي فحسب، وليست مجرد محاولة لإرضاء نزوع نظري أو حاجة جمالية، ولا عاملًا مساعدًا للحياة العملية، بل هي التزام للإنسان بالحياة المباركة وتوجيه له إليها. ومن هنا فهي في أساسها دينية متركزة حول الله أكثر منها علمية أو أخلاقية أو برجماتية؛ فالدعوة إلى الفلسفة تعني الدعوة إلى حياة متفانية، وكل تفكير أصيل رفيع محاط بهالة من العبادة أو التقديس.

والمجال الحقيقي للفلسفة ليس الوقائع بل «القيم». وليس ما هو موجود من حيث هو كائن، بل ما هو موجود بقدر ما «يهم» و«يصلح»، وهو يعرف الواقع بأنه ليس نفسيًّا فحسب ولا ماديًّا فقط، بل هو عالم يرتبط فيه الفكر والوجود والفعل والقيمة ارتباطًا لا ينفصم، بحيث لا يكون لأحد الاثنين وجود دون مقابله، والعالم الحقيقي إنما هو وحدة عضوية مترابطة، ليست زمانية ولا مكانية، بل تشمل في ذاتها كل الحوادث في المكان والزمان في علاقاتها بالعلم؛ أي «من منظور الأزل»، وماهية الواقع روحية، والروح تتكشف لنا في القيم؛ فالعالم الروحي عالم قيم، والقيم هي صفات الوجود الحق. أما الأشياء فلا تكون حقيقية إلا بقدر ما تشارك في القيم؛ غير أن القيم ليست مثلًا عليا أو مبادئ موجهة، وليست شيئًا ينتمي فقط إلى الذات ويخلع على الأشياء، بل هي مكونات أصيلة للواقع، وبالتالي فهي موضوعية توجد بذاتها. وليست من خلقنا، بل هي أزلية عالية، وهي أكثر الحقائق حقيقة. وهذا يعني أنها هي الصفات الأصلية للألوهية، ولعالم القيم أوجه ثلاثة: فهو يشمل الحق والخير والجمال. وهذه الأوجه الثلاثة هي أعلى صور للحقيقة يستطيع إدراكنا الذهني أن يصل إليها، وهي تتسم بطابعها المطلق الأساسي، ولا يمكن المزج أو الجمع بينها، فهي تنتمي إلى مجال للوجود يعلو على الزمان ويعلو على الروح، عالم لا يعد عالم التجربة المعتادة إلا انعكاسًا ضعيفًا له، وهي تخضع لقوانينها الخاصة، ويستنفد عالم القيم كله في الحق والخير والجمال. وهكذا فإن إنج

[٥] وهذا ينطبق أيضًا على كتابه الهام الأخير «الله والفلكيون»، الذي اختبر فيه النظريات الفيزيائية الحديثة وسعى إلى التوفيق بين نتائجها وبين آرائه، كما فعل مثلًا في قانون الانتحاء entropy الذي رأى أنه لا يهدد مذهبه الألوهي المسيحي الأفلاطوني بأي خطر، بل إنه على العكس من ذلك يزيده دعمًا وتبريرًا.

يرفض (معارضًا في ذلك فندلبنت وأوتو Otto[٦] صراحةً) النظر إلى «المقدس» على أنه قيمة مستقلة تكون مجال الدين، وذلك على الأقل بمعنى إعطائه مكانة تقف على قدم المساواة مع القيم الأخرى، بل الأصح في رأيه أن هذه دلائل على وحدة أعلى تتجاوزها أو تعلو عليها، ولا تكون هذه بالنسبة إليها إلا مسالك توصل إلى أعلى. هذه الوحدة التي تتجاوز المعرفة والوجود هي المطلق أو الألوهية، على أن الله لا يتكشف لنا في التجربة الصوفية بالحدس؛ فالقيم هي الثالوث الأعظم الذي يتبدى به وجود الموجود الأعلى وإرادته، ويطلق إنج على الألوهية أيضًا اسم قيمة القيم، وبذلك يظهر علاقتها الخاضعة للألوهية.

ويتفق مفهوم الله عند إنج مع مفهوم اللاهوت المسيحي؛ فالله خالق الكون الذي يحيا حياة مستقلة عن العالم «وفوقه»، والعالم يدين بكل شيء لله، بينما لا يدين الله له بشيء، تلك هي الصفة الأساسية لهذه العلاقة. وليست هي كون الله «في» العالم؛ إذ إن مثل هذا الرأي يؤدي إلى النظر إلى الله والعالم على أنهما متساويان في القيمة، أو إلى مذهب «شمول الألوهية» المخفف الذي تتألف منه عقيدة الهيجلية الإنجليزية، فإنج ينفر من هذا الفهم، ويعود إلى نظرية القدرة الخلاقة لله وعلوه. ومن جهة أخرى يحدث بينه وبين المذهب المطلق عند برادلي اتصال عندما يعالج مشكلات الشخصية الإنسانية؛ فهو يميز الفردية من الشخصية، الأولى هي المرحلة الأدنى للوجود الإنساني، والثاني هي الأعلى، ولا بد لنا من أجل الوصول إلى ذاتنا الحقيقية من أن نعلو على وجودنا المنفصل، المتركز حول ذاته والفردي فحسب، وأن نصبح موجودات روحية أو عقلية هي وحدها التي تكتسب صفة الشخصية الحقة والوحدة الباطنة. ولكن لما لم يكن الكائن البشري قادرًا على البقاء بذاته وحدها، بل لا يكون إنسانًا بحق إلا عندما يشارك في حياة الكل الذي هو جزء منه، فإن هذا يولد ذلك التناقض الدائم الذي يعيش فيه الإنسان، وهو أنه يتعين عليه دائمًا أن يكتسب شخصيته من جديد، أي أن يفقدها من أجل أن ينقذها، ويكون الأمر كذلك على أوضح نحو عندما يقترب من الألوهية في العيان الصوفي، الذي يتحول به وجود الشخصية كله بحيث يتسنى لله أن يفكر ويريد ويسلك «من خلال» الإنسان بحرية ودون أن تعوقه

[٦] رودلف أوتو (١٨٦٩–١٩٣٧م)، لاهوتي وفيلسوف ديني ألماني، اتخذ نقطة بدايته الفكرية من فلسفة كانت، وألف في اللاهوت كتاب «المقدس Das Heilige»، الذي تحدث فيه عن المستويات والخصائص المختلفة لما هو مقدس، كما ألف كتابًا في «التصوف الغربي والشرقي»، قارن فيه بين كبار المتصوفة الألمان والهنود القدامى. (المترجم)

إرادة الإنسان التلقائية، ويعبر إنج عن هذا بقوله: إن النفس البشرية قيمة مستقلة ولكن ليس لها وجود مستقل. ومن الواضح أن إنج لم يتمكن — بمسلماته الصوفية — من التغلب فكريًّا على مشكلة الشخصية أكثر مما تمكن من ذلك برادلي، مع كل ما بذله من جهد في سبيل الوصول إلى حل.

ومن الممكن أن نوجه ملاحظة مماثلة لهذه في صدد موقفه من مشكلة الشر؛ فهو أيضًا يقف في البداية موقف المعارضة الشديدة من التفاؤل السطحي لدى كثير من الهيجليين، ويعترف بالشر والألم في العالم بكل ما فيهما من فداحة. فليس في وسع الإنسان بقوته الخاصة أن يقهر قوة الظلم الغاشمة، ولا يمكن أن يتم الخلاص من الشر إلا بالفضل الإلهي، وبعذاب المسيح الذي استعاض به عن عذابنا. ومن جهة أخرى فإن مناقشته الفلسفية للمشكلة لا يمكن أن ترضي الذهن نظريًّا؛ وذلك لأنها تقترب من نفس تلك النظرة التفاؤلية التي لا يمكن التوفيق بينها وبين الطابع العام لتفكير إنج. وهكذا يقبل في النهاية الحل الذي أتى به برادلي بوصفه حلًّا ينطوي على تناقض أقل مما تنطوي عليه النظريات الأخرى، وأعني به أن الأفضل إنكار الوجود المطلق للشر والنظر إليه على أنه مجرد مظهر ينتمي ضرورةً إلى تحقيق الغايات الأخلاقية بوصفه نشاطًا حيويًّا، ولسنا بحاجة إلى القول: إنه كان شاعرًا تمامًا بخطر هذا التفسير، وهو تخفيف القوة الشريرة للخطيئة بلا موجب، وانتزاع الأنياب السامة التي تكون ماهيتها.

ولا بد أخيرًا لإكمال الصورة الذهنية لهذه الشخصية البارزة الواسعة الأثر، من أن نضيف صفتين أخريين أساسيتين؛ فقد أدت به ميوله المحافظة إلى أن يبني سدًّا منيعًا في وجه كل التيارات المعارضة التي يدرجها تحت لفظ «كراهية المنطق misology»، ويعني بها محتقري العقل، الذين يحتلون اليوم مكانة بارزة في ميادين مختلفة، وفي أشد المعسكرات تباينًا. ولكنهم يظهرون بوجه خاص في المجالات التي يتركز البحث فيها حول الفلسفة الحديثة في الحياة. ولقد رأى في القرن التاسع عشر اتجاهات كارهة للمنطق في فلسفات شوبنهور وإ. فون هارتمان ولوتسه. أما في أيامنا هذه فهي تظهر أساسًا بين دعاة مذهب الكثرة والبرجماتية، مثل هوسوت Hawson وجيمس ورويس وبالفور وكيد Kidd، ومن يسمون «بالمثاليين الشخصيين». ولكنها تظهر أيضًا في شعر برواننج وفي اللاهوت التجديدي modernist، وهو يوجه على الأخص هجومًا شديدًا إلى النظرة المتركزة حول الإنسان anthropocentric والمؤلهة للإنسان anthropolatruos عند البرجماتين، وإلى تلك الفلسفة المكتفية بذاتها، التي تجعل من الإنسان ومصالحه مقياسًا للأشياء

جميعًا، وهو يطلق على هذا الاتجاه اسم «إقليمية الفكر provincialism of thought»، وإنه لغريب حقًّا أن يكون إنج — الصوفي العياني — هو الذي شن هذه الحروب على الاتجاهات اللامعقولة واللامنطقية في عصرنا. وهذا دليل واضح على مدى سيطرة العناصر العقلية على العنصر الصوفي في تفكيره.

غير أن العدو الأكبر الذي يهاجمه إنج هو حماسة عصرنا للتطور، وإيمانه المتعصب بالتقدم، وإنه لما يسترعي الانتباه — مرة أخرى — أن يجيء ومفكر منغمس في الثقافة إلى هذا الحد، يتميز بذهن يزخر بثمار العلم، فيرفع صوته محذرًا من النجاح «المزعوم» للمدنية الحديثة، بل ينساق وراء حالات نفسية تشاؤمية، والواقع أن «التشاؤم الحضاري» عند إنج هو الذي بقي في ذهن الجمهور عنه أكثر من أي جانب آخر من جوانب تأثيره العقلي، مما أكسبه لقب «الأسقف المتشائم»؛ فهو مقتنع بأن إفراط حياتنا في الاتجاه الآلي لم يزد من نمو الملكات الباطنة للإنسان بل عاقه، وأن ما نفخر بتسميته «بالتقدم» إنما يعني انحطاط جنسنا وفقدان ثرواتنا الروحية الحقة، فلم يحدث في الماضي تقدم. وليس لنا أن نتوقع تقدمًا في المستقبل. كذلك لا يمكن تبرير فكرة «التقدم إلى ما لا نهاية» بالفكر، فضلًا عن أنها لا تقدم إلينا أي عزاء، فكيف يكون التقدم في كل لا نهائي ممكنًا؟ إن وهم التقدم الذي سيطر على العالم الغربي مدة مائة وخمسين عامًا، والذي راح هيجل وكونت ضحايا له، مثلما راح دارون وسبنسر أيضًا، هو فلسفة لقيطة، وهو نتاج زائف لعصرنا بما فيه من عبادة مستسلمة للإنسان. وهكذا يواجه إنج كل مظاهر وهم التقدم والانتشاء بالتطور عن طريق تكرار إيمانه بالقيم الأزلية التي تنعكس من الأساس الأول للوجود على مجالنا الزمني؛ فهي وحدها نقط الارتكاز والنجوم المرشدة لإرادتنا وفعلنا ومعنى حياتنا.

(٣) بيرنت هيلمان ستريتر Burnett Hillman Streeter (١٨٧٤–١٩٣٧م)

كان قسيسًا في هيرفورد من ١٩١٥م إلى ١٩٣٤م، وعميدًا لكلية «كوينز» بأكسفورد من ١٩٣٣م، وقارئًا في تاريخ الكنيسة القديم بجامعة أكسفورد منذ ١٩٢٧م.

مؤلفاته: «الخلود Immortality» ١٩١٧م، «الروح The Spirit» ١٩١٩م، «الله والصراع من أجل البقاء God and the Struggle for Existence» ١٩١٩م، «الواقع، تضايف جديد بين العلم والدين Reality, a New Correlation of Science and Religion» ١٩٢٦م، «بوذا والمسيح Buddha and the Christ» (محاضرات بامتون Bampton) ١٩٣٢م.

رأينا كيف أن الأسقف إنج، الذي لم يقتنع بكل الانتصارات «المزعومة» للمدنية الحديثة، قد رجع بفكره إلى الحكمة الفلسفية للعالم القديم، وحاول بطريقة لا تنسجم أبدًا مع روح عصرنا، أن يجدد ويعمق حياتنا العقلية الحالية عن طريق هذا المصدر. أما القس ستريتر فإنه يسير في الاتجاه المضاد تمامًا، فيؤيد بشدة كل ما استحدثه العالم والفلسفة في عصرنا هذا، ويوفق بينه وبين الفكر الديني. وهكذا حاول في كتابه «الواقع» — وهو أوضح تعبير عن موقفه الفلسفي — أن يصل إلى «تضايف جديد بين العلم والدين»، وإلى مركب يستهدف التوفيق بين نتائج الفيزياء والبيولوجيا الحديثة، وكذلك ميتافيزيقا برجسون، وبين مذهب الألوهية المسيحي، فهنا تبدو الفيزياء الرياضية حليفًا ضد النظرة الآلية المادية إلى العالم (أو «التشبيه بالآلة mechanomorphism» كما يسميها ستريتر)، وضد كل عرض علمي أو فلسفي لها، وكذلك كل تبسيط شعبي سطحي لها، ويضع ستريتر في مقابل نزعة التشبية بالآلة، التي ينظر فيها إلى العالم على أنه آلة ضخمة، نوعًا من التشبيه بالإنسان على مستوى أعلى من طبع الصور الإنسانية بسذاجة على الأشياء جميعًا، أعني تشبيهًا بالإنسان يكون فيه الإنسان المثالي أنموذجًا أو صورة الله. ولكننا نجد لديه — قبل هذا كله — عنصرًا برجسونيًّا يندمج لديه في التفسير الألوهي للعالم، ويدفع إلى الوراء على نحو متزايد، النزعة المطلقة في المدرسة الهيجلية، وهي النزعة التي كان ستريتر يعطف عليها كثيرًا في وقت ما؛ فالكون يبدو على مثال الحياة، في صورة نظام عضوي من أجزاء لها حركة دينامية. أما الحياة (التي يكون لها هنا، كما عند برجسون، قيمة تتجاوز بكثير تلك الحياة البيولوجية المحضة) فتبدو هنا مبدأ خلاقًا. فليس في الحياة مكان لذلك الصراع الهدام من أجل الوجود، الذي رآه دارون فيها، ولا لإرادة القوة الغاشمة، التي بدت عليها الحياة عند نيتشه، بل هناك «نضال خلاق»، تجدد فيه الحياة نفسها دوامًا، وتصنع نفسها وتعيد صناعتها على نحو تتولد فيه دوامًا قيم جديدة أعلى، وأعلى تعبير عن هذه القوة ليس هو النضال والصراع، بل التضافر والحب، ويرى ستريتر في الحب رمزًا حقيقيًّا للفاعلية الخلاقة. وبهذا المعنى يستطيع أن يقول إن المعنى النهائي للعملية الكونية يتبدى في الحب. كذلك يتحدد في ضوء موقفه هذا الأساس الميتافيزيقي للوجود، الذي هو في رأيه الألوهية؛ فالله ليس حالة ثابتة في الوجود أو مبدأً جامدًا، بل هو القوة الأزلية الخلاقة، وهي قوة لم تُصْنَع في الكون على صورة نهائية لكي تتركه يسير في مجراه حسب قوانين آلية، بل تظل في نشاط فعال حيوي دائم في هذا الكون. وليس في وسعنا أن نتمثل لأنفسنا هذا الكائن الفعال الأعلى إلا على مثال شخصية

مطلقة الكمال، وتسامٍ أقصى لما نكونه نحن ذاتنا عندما نبلغ أعلى مستويات وجودنا. وبهذا الوصف ينبغي أن ننسب إلى الله ذلك الطابع التركيبي العيني الذي يدل عليه تصور الفردية؛ فهذا الإله هو الله الحي، وصفته الأساسية هي نفس الصفة التي تميز كل حياة؛ أي الحب. وهكذا يرجع بنا هذا النوع من التفكير إلى مذهب الألوهية المثالي الذي يفي أساسًا بمقتضيات العقيدة المسيحية.

ولقد كان الفلاسفة الدينيون الذين تحدثنا عنهم حتى الآن ينتمون — مثل أقاربهم الروحيين في المدرسة المثالية — إلى المذهب البروتستنتي، سواء أكانوا داخل الكنيسة الأنجليكانية أم خارجها. فإذا انتقلنا الآن إلى الفلسفة الدينية التي هي كاثوليكية في أصلها، لأدركنا على التو ذلك الفاصل العميق الذي يفرق بين الاثنين. ومما له دلالته أن مفكرًا كاثوليكيًّا هو الذي يحتل المكانة الكبرى في الفلسفة الدينية المعاصرة. وقد سبق أن لاحظنا ظاهرة مماثلة لهذه في فصل سابق (انظر [الباب الأول: المدارس الفكرية المتقدمة – الفصل الرابع: الجماعات المهتمَّة بالفلسفة الدينية])؛ فقد تلقى «فريدرش فون هوجل» ذلك التراث الذي خلَّفه الكردينال نيومان، وأعاد تشكيله بروح القرن العشرين، على نفس النحو الذي يتحوَّل فيه عقار موروث إلى مصدر مربح جديد للدخل بفضل إدخال تغييرات خلاقة عليه؛ ففي شخص فون هوجل، نجد أهم مفكر ديني في الجيل الماضي، ونجد فيه نظيرًا لذلك الباعث العظيم للإيمان الديني في القرن التاسع عشر.

(٤) البارون فريدرش فون هوجل Baron Friedrich Von Hügel (١٨٥٢–١٩٢٥م)

لاهوتي كاثوليكي لم يتولَّ مناصب كنيسة، وفيلسوف ديني، وُلد في فلورنسه، لأب ألماني وأم اسكتلندية، قضى فترة شبابه في النمسا، وفي إيطاليا وبلجيكا، ولم يلتحق في مدارس أو جامعات. ولكنه تلقى تعليمًا خاصًّا، وأكمل تعليمه بنفسه، ثم استوطن إنجلترا في العقد الثامن من القرن الماضي، حيث عاش حتى وفاته دون أن يبرحها إلا مرات قليلة (قضى الشتاء تسع مرات في روما) كان فيها كاتبًا مستقلًّا ودارسًا (انظر «الروح الألمانية The German Soul»، ص١٢١ وما يليها، حيث عرض تفاصيل عن حياته).

مؤلفاته: «العنصر الصوفي في الدين كما درسته القديسة كاترين، من جنوا، وأصدقاؤها The Mystical Element in Religion as Studied in St. Catherine of Genoa and Her Friends» في مجلدين، ١٩٠٨م (الطبعة الثانية، معدلة، ١٩٢٣م)،

«الحياة الأزلية، دراسة لمتضمناتها وتطبيقاتها Eternal Life, A Study of Its Impli- cations and Applications» ١٩١٢م، «الروح الألمانية، دراستان The German Soul; Two Studies» ١٩١٦م، «مقالات وأحاديث في فلسفة الدين Essays and Addresses on the Phil. of Religion» المجلد الأول، ١٩٢١م، والمجلد الثاني، ١٩٢٦م (طبعة رخيصة للمجلدين في ١٩٢٨م و١٩٣٠م على التوالي)، «رسائل مختارة Selected Letters ١٨٩٦–١٩٢٤م» نشرها هولاند B. Holland مع بحث تذكاري في ١٩٢٧م، «حقيقة الله والدين واللاأدرية The Reality of God and Religion and Agnosticism» نشره جاردنر E. G. Gradner، ١٩٣١م (يحوي مخلفاته الأدبية)، «قراءات من فون هوجل Reading from F. Von Hügel»، اختارها ثورولد A. Thorold. ١٩٢٨م.

لا ينتمي إلى ميدان الفلسفة إلا جزء من شخصية فريدرش فون هوجل وعمله من حيث هو مفكر، وبالتالي لا يمكن أن تعرض شخصيته على القارئ بأكملها، وإنما في بعض مظاهرها فحسب، ولا بأس أن نقدم هنا تقديرًا له؛ إذ إن هناك إجماعًا على أنه «أعمق مفكر بين اللاهوتيين الإنجليز الحاليين» (و. ر. إنج) وعلى أنه «أعظم لاهوتي كاثوليكي من غير رجال الكنيسة، بل أعظم عقل تستطيع الكنيسة الكاثوليكية أن تفخر به منذ نيومان»، (ف. هيلر F. Heiler).[٧] وعلى أنه «أعظم مفكر ديني في القرن العشرين، وربما كان المفكر الديني الوحيد فيه» (لوازي Loisy)[٨] و«واحد من أهم الشخصيات الدينية في العصر الحاضر» (ترولتش Troeltsch)، فأي إطار نحاول حصره فيه لن يتسع لرحابه هذه الشخصية الرائعة وعمقها وشمولها ونقائها وقداستها الأصيلة، ولا يمكن أن تستنفد أطرافها في إيمانها الراسخ بالكاثوليكية، ولا في ميلها القوي إلى الصوفية، ولا في أبحاثها العميقة في ميدان النقد العلمي للأناجيل، ولا في أية صورة أخرى للنشاط العلمي المنظم، ولا في المعرفة الميتافيزيقية الفلسفية، ولا في علاقتها بالحركة التجديدية Modernist، بل كانت تلك شخصية فريدة في نوعها من جميع النواحي، وكل أوجه النشاط المتعددة

[٧] فريدرش هيلر (وُلد في ١٨٩٢م)، لاهوتي ألماني شغل منصب الأستاذية في ماربورج، وله مؤلفات متعددة في تاريخ الأديان، ولا سيما التاريخ القديم للمسيحية، والديانات الهندية، وكذلك في «الخلود» و«الصلاة». (المترجم)

[٨] ألفرد لوازي (١٨٥٧–١٩٤٠م) لاهوتي فرنسي، أثار الأوساط الكاثوليكية بمحاضراته في المعهد الكاثوليكي، كما استقال من التدريس في السربون بعد أن ندد البابا بيوس العاشر بنقده للإنجيل، وطرد من الكنيسة الكاثوليكية، وأصبح أخيرًا أستاذًا في الكوليج دي فرانس. (المترجم)

هذه إنما خضعت لتوجيه شيء مركزي فيها، ولم تثمر إلا بفضل ما استمدته من الوجود الكامل لصاحبها، ورغم أن شخصيته واضحة في هذه الجوانب كلها. فلا يمكن التوحيد بينها وبين أي منها على حدة، ولا معها كلها سويًّا. وعلى ذلك فإن أفضل وصف لطبيعة هوجل وعمله هو ما يعبر عنه ذلك اللفظ الذي اختار هو ذاته أن يعرف به الطابع المميز للكنيسة الكاثوليكية؛ أعني لفظ «الشمول» الذي ينبغي أن يُفْهَم — كما أوضح هيلر Heiler — على أنه لا يعني الكلية فقط، بل يعني أيضًا الانسجام والتوازن والتحرر من التغرض أو الانطلاق.

ولقد كان مركز هوجل داخل كنيسة الروم الكاثوليك وموقفه منها ذا دلالة هامة في هذا الصدد. فلا يمكن القول إن كل جهوده وإنتاجه في الفكر والعمل قد اتفق تمامًا مع التعاليم والشعائر الكاثوليكية، حقًّا إنه كان ابنًا بارًّا للكنيسة، يخضع لأوامرها بمحض إرادته ويعرض مؤلفاته على رقابتها؛ ومع ذلك فقد كانت في شخصيته صفات لا يمكن أن تحدها الكاثوليكية حتى بأوسع تفسير لها، فرغم أنه اعترف فعلًا بالأهمية الكبرى لكل ما يمكننا أن نسميه بالهيئة الكنسية — أعني تنظيمها الخارجي وشعائرها بوجه خاص — فقد كان لديه أيضًا فهم عميق للصراع العميق للروح ولحاجاتها وأحزانها، وللطابع الباطن الحق للإنسان الذي يسعى إلى الله؛ وبالتالي للجانب الفردي من الحياة الدينية، كما يعبر عنه التصوف أفضل تعبير، وكان يعلم أن الإيمان الحق ممكن خارج تنظيم الكنيسة، مثلما هو ممكن داخلها، وأن العامل التنظيمي — على أهميته — لا ينتظم الحياة الدينية في نطاقها الكامل. ولكنه — إلى جانب كل خضوعه لسلطة الكنيسة في النواحي الأخرى — لم يكن على استعداد للتفريط في حقه في البحث الحر؛ ذلك لأن شعوره العميق بالعنصر التاريخي في الدين، مقترنًا بأمانته العلمية الكاملة وروح البحث الأصيلة لديه، جعله لا يقبل أي تنازل في هذه الناحية. وهكذا فإن مساهماته في تفسير الأناجيل وفي تاريخ الدين والعقيدة إنما هي مساهمات في النقد العلمي بأدق معانيه، وحتى عندما كان يطأ أرضًا خطرة أو يمس نقاطًا حساسة، لم يكن يستبيح لنفسه أن يسترشد في أي منها بأي مبدأ سوى روح البحث عن الحقيقة والسعي وراء المعرفة، وقلَّ أن نجد شخصًا أحس بمثل الألم الذي أحس به ذلك المفكر الذي كان من أعظم وأبر أبناء الكنيسة الكاثوليكية، وهو يدرك مدى ضيق الأفق الذي تحاول به هذه الكنيسة أن تحد من حرية انطلاق العقل، وكم شكا من الافتقار إلى الحرية العقلية. ومن القيود التي لا تطاق، التي تفرض على أبحاث العلماء، وظل يبدي إعجابه كاملًا، مقترنًا بحسد صامت دون شك، بتلك الأعمال

العظيمة التي قام بها الباحثون البروتستنت، الذين لم تكن تقف في طريقهم مثل هذه القيود، والواقع أننا نجد في هذا أعمق سبب لتبجيله الشديد لتلك الشخصية البارزة في ميدان البحث والحجة الكبرى في العلم، إرنست ترولتش Ernst Troeltsch، ولغيره من اللاهوتيين البروتستنت.

وأخيرًا، نصل إلى تسامحه، فهنا أيضًا نجده يمضي أبعد من الشوط المسموح به لكاثوليكي متمسك بعقيدته، ونجده قد أبدى من التأييد العملي لهذا التسامح بقدر ما دعا إليه ودافع عنه في كتاباته النظرية. وهكذا كان بيته في كنسنتن Kensington ملتقى لأناس من أشد الأنماط تباينًا، من كاثوليكيين وأنجليكانيين ولوثريين ومخالفين Dissenters وكويكر (مرتعدين) ومفكرين أحرار، وكان يرتبط في علاقات شخصية بمجموعة كاملة من الشخصيات الهامة التي تنتمي إلى مختلف الفرق والاتجاهات في العالمين القديم والجديد، وكان تأثيره بين الأفراد العاديين واللاهوتيين في الكنيسة الأنجليكانية أعظم من تأثيره بين أفراد طائفته؛ ذلك لأن الكنيسة الكاثوليكية كانت تتسامح معه في صمت، ولكنها لم تعترف به — ناهيك بتقديرها لقيمته الحقيقية — بنفس المقدار، وسبب هذا التسامح هو أن ما لم يكن يُغتفَر للكاهن كان يمكن أن يُغتفَر لشخص خارج عن سلك الكهنوت؛ ومع ذلك فقد قلَّ أن يوجد بين أبناء الكنيسة الكاثوليكية من كان أبلغ منه في الدعوة إليها، أو أصدق منه في امتداحها، أو أبر منه في طاعتها. ولقد وصفه هيلر Heiler بأنه «تجسُّد رائع للماهية الكاثوليكية، وخلاصة للفكرة الكاثوليكية». ولكن هذه الصفات نفسها — أعني كونه تجسدًا بلغ قدرًا كبيرًا من النقاء والعمق لماهية المسيحية الكاثوليكية وفكرتها — هي التي جعلت واقع هذه الكنيسة الغاشم — كما وجده — مصدر ألم له، وجعلته هو مصدر ألم لهذه الكنيسة. ولقد دفعه ذلك، لوقتٍ معيَّن على الأقل، إلى الاشتراك في «الحركة التجديدية» التي كانت تربطه بقادتها — ولا سيما «لوازي» و«تيرل Tyrrell» — صداقة حميمة، وأُطلِق عليه فيها اسم «الأسقف غير الكهنوتي»، ولكن اتضح هنا أيضًا أنه كان أعظم من القضية التي تصدى لخدمتها؛ فعندما انجرفت الحركة في تيارات متطرفة التجديد، انسحب منها، وظل مخلصًا للكنيسة التي كان يجمعه بها منذ البداية اتفاق باطن أعظم من اتفاقه مع أية محاولات إصلاحية أو انفصالية. وعلى ذلك، فرغم ارتباطه العارض بالحركة التجديدية، فلنحذر من أن نعدَّه تجديديًّا بأي معنى عميق، والواقع أن آراءه في فلسفة الدين وفي اللاهوت تعبر — على العكس من ذلك — عن طابع مضاد صراحةً للتجديدية.

وأيًّا ما كان الجانب الذي تنظر منه إلى هوجل، فسوف تطالعك صفة الشمول والعمومية فيه، وهي الصفة التي تتجلى خارجيًّا في أصل أبويه، وتعليمه وحياته الشخصية؛ فمن المحال أن يُحدَّ المجال الذي يتحرك فيه ذهنه وروحه بأية حدود ضيقة، وأيًّا ما كانت المقولات أو المجالات التي نسعى إلى حصره فيها، فلن ندرك دائمًا إلا جزءًا من طبيعته الرحبة الشاملة؛ فهو رجل «عالمي» بحق، يتحرك — رغم الروابط القوية التي تجمع بينه وبين الكنيسة الكاثوليكية — في مجال يعلو على الطوائف، ويتساوى فيه جميع المسيحيين، ولم يكن إيمانه القوي الراسخ ذخيرة نفيسة يمتلكها قلبه فحسب، بل كان أيضًا إدراكًا في ذهنه يتجدد دوامًا، ولم يكن ولاؤه للكنيسة مجرد قبول لقيم موروثة آلت إليه، بل كان يمثل حركة حرة لروح يتحكم فيها احترام لقواعد العلم والبحث الموضوعي، وكان فهمه للألوهية ناشئًا عن ثقافة دنيوية شاملة، ولم تكن تقواه قطعية أو زاهدة، بل كانت متفتحة للمتعة الحسية ومرتبطة بكل ما هو حق وخير وجميل في هذا العالم الأرضي أيضًا. ولقد لُقِّبَ بالباحث العلمي المقدس، وهو لقب يعبر فعلًا عن أهم عناصر طبيعته، وكان يحب أن يشير إلى الهلينية والمسيحية والعلم على أنها هي العناصر الأساسية الثلاثة في الإنسان الغربي الحديث، ألم يكن هو ذاته تجسدًا ومركبًا رائعًا لهذه العناصر الثلاثة، التي كانت تحيا فيه في انسجام وتوازن بديع؛ أعني الهلينية بوصفها سعيًا وراء الجمال وامتداد الحياة وانسجامها، والمسيحية بوصفها عالم الوحي العلوي والإيمان الباطن العميق، والعلم بوصفه القانون الصارم الذي يتكشف بالبحث الدائب وبالعمليات الفكرية الواضحة؟

أما فلسفة هوجل — بالمعنى الأضيق — فلا تُفهَم إلا في صلتها بذهنه وشخصيته الكاملين، فهي تمثل كفاح الرجل المتدين في سبيل الحقيقة والفهم الواضح، وهي ليست ميلًا يسعى إلى إرضائه وسط ميول أخرى، بل هي أمر يتعلق بالرجل كاملًا؛ إذ تقتضي انغماس شخصيته الكاملة فيها، وتتولد عن امتداد المعرفة وفيض الحياة، ولم تنشأ هذه الفلسفة عن أية مدرسة أو تنتسب إلى أي اتجاه فلسفي، بل بزغت من الأعماق الخلاقة لكيانه. وقد اشتملت على كل ذخائر علمه الغزير، ومعرفته بأمور الدين والدنيا، وتجلى فيها نضج ثقافته وعلو مكانتها، وهي — في معناها الأخير — حكمة إلهية؛ إذ إن جميع المشكلات التي تدور حولها تستضيء بهذا المعنى النهائي.

وينعكس في هذه الميتافيزيقا الإلهية الأساس الإبستمولوجي لتفكير هوجل، وهو أضعف جوانب مذهبه؛ إذ كان ناتجًا عرضيًّا بسيطًا، يكاد يكون ساذجًا في طابعه؛ فهو يرى أن كل تجربة تشترك فيها عناصر ثلاثة: الذات والموضوع والوظيفة الفكرية التي

هي معبر يصل بينها، والعنصر الثاني — أي الموضوع — هو الذي يبدو أهم هذه العناصر جميعًا في رأي هوجل، فالموضوع هو المعطى بمعنى مطلق، وهو لا يعدو أن يكون ما يوجد خارج وعينًا، والواقع المستقل الذي يواجهنا، أو بتعبير أدق: الذي يأتي لملاقاة الذات بوصفه «ما هو مغاير لها تمامًا»؛ أي ما لا يمكن أن يكون مجرد ناتج للفكر أو وظيفة له، بل ندركه لأننا نصادفه، أو نصطدم بضغطه ومقاومته؛ فهو «هناك» سواءً كنا نشعر به أو ننكره أو نشك فيه أو نقبله أو نرفضه؛ إذ إن كل هذه الأفعال الذاتية تفترض على أنه حاضر من قبل، فماهية المعرفة تقتضي منذ البداية أن يقبل الواقع المتجاوز للذاتية الدخول من حيث المبدأ في نطاق معرفة الذهن. وهكذا يرفض هوجل كل الحلول الذاتية لمشكلة المعرفة، كمذهب الذات الوحيدة Solipsism والمثالية ومذهب الكمون Immanentism والمذهب الظاهري Phenomenalism ... إلخ، وينادي بموضوعية أو واقعية صريحة يسميها هو ذاته «بالنقدية»، وإن تكن في حقيقتها ساذجة إلى حد بعيد، وهو يرى أن هذه الواقعية تتمثل لدى أفلاطون وريد وعند لوتسه وكولبه، فضلًا عن غيرهم من المفكرين المعاصرين.

وهكذا فإن الواقع يُعْطَى لنا في وضوح مباشر بوصفه «ما هو أكثر من مجرد ذاتي»، وهو يتكشف للتجربة البشرية على أنحاء متعددة وبأشكال ودرجات مختلفة. وهناك وجهتا نظر لهما أهميتهما في تحديد مستوى الواقع المعطى أو مركزه: الوضوح الذي ندركه به، ومدى امتداد المضمون الذي يقدمه إلينا؛ ففي العلوم الرياضية نكون إزاء علاقات مجردة وشكلية خالصة، سواءً أكانت عددية أم مكانية. وهذه العلاقات تعطي لنا في وضوح وتميز تامين، ويتم نقلها من ذات إلى الأخر بيسر وعلى نحو مباشر؛ فهي شفافة تمامًا؛ لأنها لا تتضمن تأكيدًا لوقائع محددة. ولكننا كلما ازددنا ارتفاعًا في سلم الوجود، وكلما ازدادت العلاقات التي تتشابك فيها الأشياء تنوعًا وتعقدًا، ازداد مضمونها ثراءً وعينية؛ غير أن الواجب ألا يدرك ثراء المضمون هذا بنفس الوضوح الملزم الذي تدرك به الأنماط الشكلية الخالصة من العلاقات، أو ينقل بنفس السهولة التي تنقل بها. فكل حقيقة من نوع أعلى تعجز المعرفة عن استنفادها بقدر ما تزداد هذه الحقيقة عينية وتعقدًا؛ غير أن ما يضيع من الوضوح يسترد في الحيوية والخصب وثراء المعنى، ويقترن بذلك نوع من الغموض في الطريقة التي نشارك بها في مثل هذه الحقيقة، ويحدث ذلك في «العلوم الأعمق»، ولا سيما التاريخ والعلوم الذهنية، التي نواجه فيها الحياة في فرديتها وعينيتها، ونستخدم معايير ومناهج تختلف تمامًا عن تلك التي نستخدمها في الرياضة

والبحث في الطبيعة. ولقد ظهرت أفكار مماثلة بتأثير أبحاث فندلبنت وريكرت المنهجية في الأساس الذهني للعلوم «الطبيعية» و«الحضارية»، وأثارت اهتمام هوجل منذ عهد مبكر، فأعرب عن اتفاقه معها من كل قلبه في محاضرة ألقاها عام ١٩٠٥م (بعنوان، «مكانة العنصر التاريخي ووظيفته في الدين»، طبعت في «مقالات وأحاديث»، المجلد الثاني، ص٢٥–٥٥)، ثم أعاد فيما بعد صياغة أفكاره في صورة أكثر ملاءمة لمذهبه؛ غير أن السمات الرئيسية لأبحاث ريكرت في مناهج العلوم تظل واضحة خلالها.

والواقع أن من السمات المميزة لتفكير هوجل: تبجيل الواقع وقبوله والاعتراف به في تواضع، من أدنى مستوياته إلى أعلاها؛ فالواقع المستقل عنا محيط بنا من كل جانب، والعنصر الذي يتجاوز الذاتية يؤثر في وجودنا من كل جهة، ونحن نصادفه على نحو ممتلئ بوجه خاص، وحافل بالمعنى الحيوي، في الصور الخاصة للحق والخير والجمال، وفي عوالم القيم التي هي بدورها ليست من صنعنا، بل ندركها على أنها واقعية موضوعيًّا، وتصبح موضوعات للمنطق والأخلاق وعلم الجمال؛ غير أن أعلى تكشُّف لما يتجاوز الذات، إنما يكون في التجربة الدينية، وحقيقة الله هي التي تعلو على كل حقيقة أخرى. وهكذا نصل إلى الميدان الذي كان منذ البداية الميدان الخاص لهوجل، والذي يكون لب فلسفته ومركزها، والذي كان يسعى دائمًا إلى إلقاء الضوء عليه من خلال معرفته وتجربته التي تزداد تعمقًا على الدوام.

ومن السهل أن يتلاءم تصور الله مع نظرية هوجل في المعرفة وفي الحقيقة، أو أن الأصح هو أن نعكس الآية؛ إذ إن نظرية المعرفة لم تعرض إلا لتكملة فكرة الله ومن أجلها، ففكرته عن الله هي التي تضع الأجزاء الأخرى من مذهبه في مكانها الحقيقي لا العكس. وهنا أيضًا نجد أن الفكرة الرئيسية هي كون الله «معطي»، «فالدين — أكثر من جميع الاعتقادات الأخرى التي تزعم لنفسها الاتصال بالواقع — يبدأ ويسير وينتهي بما هو معطى، وبموجودات وحقائق تحيط بنا وتتغلغل فينا، ويتعين علينا دائمًا أن نمسك بها ونجمع بينها ونكشف عنها ونفهمها من جديد»، (مقالات وأحاديث المجموعة الأولى، ص١٣ من المقدمة). فلا يمكن أن يستنبط وجود الكائن الإلهي أوليًّا من العقل الخالص، أو يبرهن عليه من أية وقائع في الطبيعة أو الحياة البشرية. فكل هذه الاعتبارات يحول دونها كون لله موجودًا من البداية؛ أي إن كونه معطى يعني في الوقت ذاته كونه أصلًا. وهذا هو الضمان النهائي لوجود كل «المعطيات» الأخرى أو الحقائق ذات المرتبة الأدنى. وهكذا فإن الوجود الإلهي معطى مقدمًا، أو أصلي بمعنى مزدوج، أولًا في مقابل جميع

التفسيرات التي تعطي له من خلال المعرفة أو التجربة الذاتية، وثانيًا في مقابل كل واقع معطى «موضوعيًّا» بمعنى ما.

فأهم الحقائق التي يمكن إثباتها بشأن وجود الله هي كونه معطى وكونه أصلًا، وهاتان الحقيقتان تؤكدان لنا أن الله حقيقة كبرى مستقلة عن كل معرفة وشعور، وعن كل تبصر وتجربة، وسابق على أي كيان آخر، ويتحكم في كل وجود آخر ويشتمل عليه؛ فهو أسمى وأكمل حقيقة يمكننا تصورها، وهو حقيقة تتضاءل كل الحقائق الأخرى إذا ما قورنت بامتلاء حياتها وثرائها، وبقوتها وشدتها وعينيتها، حتى لتغدو تلك بالقياس إليها وهما فارغًا؛ أي إنها — كما يعبر عنها هوجل في صورة مجازية — تفيض من فرط الامتلاء الذي لا حد له، لثرائها الذي لا ينضب معينه؛ غير أن هذا يعني — بالنسبة إلى معرفة الله — أننا نحمل فينا دائمًا شعورًا غامضًا عميقًا بهذه الحقيقة التي تفوق كل شيء. ولكننا لا نستطيع إدراكها إلا بطريقة ناقصة تمامًا، من خلال عقلنا التصوري، فمعرفة الله ليست مسألة تفكير واضح وتصورات محددة بدقة وحكمة ميتافيزيقية، وهي لا يمكن أن ترتفع إلى ذلك المستوى الرفيع من الوضوح العقلي الملزم الواضح بذاته، الذي نفهم به العلاقات الرياضية، بل ستظل دائمًا غامضة مختلطة خفية. ولكنها لهذا السبب ذاته أكثر ثراءً وخصبًا وامتلاءً إلى حد لا متناه؛ أي إن معرفة الله لا تتميز بالوضوح بل بالحيوية، وهي أشبه بمجال ضوئي، توجد في مركزه قوة من الإشعاع الوضاء، بينما تزداد الحواف إظلامًا كلما ابتعدت عن مصدر النور، ومهما تمكنا من المضي في معرفتنا قدمًا، فستظل هذه الحواف في الظلام دائمًا.

ورغم ذلك فإن فلسفة هوجل لا تنحط أبدًا إلى مرتبة اللاأدرية، بل إنها تتميز بالجرأة الشديدة في الاهتداء إلى أوصاف وتحديدات متجددة دوامًا لوجود المطلق، وهي تستمتع بالسير في المعرفة حتى الأعماق السحيقة للميتافيزيقا. وفضلًا عن ذلك فإن هدفها الأعلى والوحيد هو إيضاح الأسس الإلهية للوجود، فمحورها كله يدور حول مركز الألوهية، وكل المشكلات الأخرى ترتكز على هذه وتضاء بها. وعلى ذلك فإننا عندما نواصل تتبع تحديد هوجل لوجود الله سنكون قد كشفنا عن فلسفته كاملة.

وهكذا يمكننا — باتخاذ نقطة بدايتنا من الفكرة الشائعة عن حضور الله في كل مكان — أن نبحث في تلك المشكلة الهائلة، مشكلة الزمان والأزلية؛ ففي مذهب هوجل ينظر إلى المطلق، كما ينظر إليه في كل مذهب ميتافيزيقي عظيم، على أنه لا زماني ولا مكاني ولا ممتد، غير أن أزليته أو لا زمانيته — وهي موضوع أهم بالنسبة إلى بحثنا الحالي من «لا

مكانيته» — تُفَسَّر على أنها تعاصُر contemporaneousness أو معية simultaneity؛ فمن الواجب أن نتصور حياة الألوهية وطبيعتها من خلال صورة «الكل معًا» أو «الكل في آن واحد»؛ غير أن المعية لا تعني صورة فارغة، بل هي أعلى حد من الوحدة في الكثرة. ومن الكثرة في الوحدة. وبهذا المعنى تكون هي التعبير الأمثل عن الجمال الأسمى والحق المطلق والخير الكامل. وهذا كله يكشف لنا طبيعة المطلق بوصفه وجودًا خالصًا، أو وظيفة أو طاقة خالصة، أو فعلًا خالصًا actus purus بالمعنى الذي استخدمه القديس توما الأكويني والمدرسيون، ولو عبرنا عن هذه الفكرة سلبيًّا، لكان معناها أن الله ليس عملية ولا تطورًا ولا تعاقبًا، وأن هذه الأمور كلها تُمْحَى وتُلْغَى بعد اندماجها فيه، أما العكس الذي يقف في مقابل المعية؛ فهو التعاقب أو التوالي الزمني، الذي يميز هوجل نوعين منه: «زمان الساعة» والمدة، وهو يعني بالأول الزمان الرياضي أو الفلكي المحض، الذي ينقضي فحسب ولا يكون محمولًا بأي محتوى عيني. أما الثاني فهو ما تعبر عنه فكرة «المدة الحقيقية» عند برجسون إلى حد بعيد، والأخير هو الصورة الحقيقية للزمان كما يجرب في المجال العيني، وهو الزمان الذي يحيا فيه كل تاريخ ويتحرك، في مقابل مجرد انصرام الحوادث ومرورها في الطبيعة غير العضوية أو في العالم الحيواني، والمدة لا تعني تعاقبًا فحسب، بل تعني كذلك تداخلًا وتشابكًا دائمًا للحظات الزمنية أو التجارب ذات المعنى، فما يدوم مدة يمكن أن يزداد شدة وعينية وتركزًا، ويزداد على الدوام اقترابًا من نوع من المعية. وهكذا توجد علاقة محددة بين التعاقب والمعية، هي علاقة مراحل في تطور واحد، فكلما ازداد التعاقب تحررًا من التوالي المحض، وانتقل إلى التداخل المتبادل أو المدة، ازداد اقترابًا من المعية. وهكذا فإن الحياة البشرية، بقدر ما تكون حياة حقة للذهن، وليست مجرد معيشة حيوانية من لحظة إلى أخرى، تدور في المجال المتوسط الذي يقع بين زمان الساعة وبين المعية الإلهية الخالصة، وتعبر المدة عن نوع حياتها تعبيرًا مطابقًا، ومن ثم فإن زمان المدة ليس حاجزًا بيننا وبين الحياة الأزلية لله، بل هو على العكس من ذلك وسيلة ووساطة نصل بها إلى تجربة هذه الحياة ومعرفتها على أكمل نحو ممكن؛ فالزمني يتصاعد إلى الأزلي، ويفنى فيه حالما تتحول كل لحظة من التعاقب عن طريق الديمومة إلى معية.

غير أن الأزلي يعود إلى الانطباع على الزمني. وهذا يؤدي إلى صفة جديدة للألوهية، أي كون الله كامنًا مثلما هو عال. ولكن كيف نوفق بين كمون الله وعلوه على النحو الذي يجنبنا التناقض في الفكر؟ لقد رأينا أن الله هو أكمل وأثرى حقيقة يمكننا أن نتمثلها لأنفسنا. ولكنا نستطيع بحث هذه الحقيقة على وجهين: إما من الباطن وإما من الظاهر،

دون أن يؤدي ذلك إلى المساس بوحدتها، فلو نظرنا إلى الطبيعة الإلهية من الباطن، لكانت هي الوجود المستقر في ذاته، والمتركز في نفسه، والذي ينهل من حياته الباطنة الممتلئة، هذا هو «وجود الله بذاته» ((divine (aseity)[٩]، الذي يمكن تسميته أيضًا بالطابع المطلق لله، والتعبير السابق يشير إلى فكرة قديمة عند المدرسيين أحياها هوجل في هذا السياق؛ غير أن هذا لا يستنفد جميع أطراف الطبيعة الإلهية؛ فمن الممكن أن يترك الإله المطلق — بفعل إرادي حر — وجوده بذاته، ويكون عالمًا يكون حقًّا من خلقه وتعبيرًا عن طبيعته من نواح متعددة. ولكنه مع ذلك يكون مغايرًا له ومختلفًا عنه تمامًا في أمور أساسية. وهكذا يصبح الإله المطلق إلهًا خالقًا، وتغدو حياته الباطنة فعلًا ظاهرًا، وتتدفق حقيقته الفياضة إلى أدنى، في العالم الذي خلقته، وتتغلغل فيه وتحفظه وتحكمه، عندئذٍ يصبح الله «معطى»، ويتكشف «في» العالم أيضًا؛ ففي هذا العالم أصبح جسدًا، وفيه أصبح كامنًا؛ غير أن فكرة الكمون الإلهي ينبغي أن تُعْزَلَ عن أي نوع من القول بشمول الألوهية (pantheism)، وأية محاولة لمساواة الله بالكون؛ فالكمون لا يعني إلا حقيقة التجسد الكونية، «وهبوط» المبدأ الإلهي إلى عالم المخلوقات المحدود، دون أن يكون في ذلك أي مساس بالعلو الإلهي الحقيقي، ويتحقق تجسد الله أو خروجه من ذاته — على أوضح نحو ممكن — في تحول ابن الله إلى إنسان؛ غير أن هذا لا يقتصر على مظهره التاريخي في يسوع، وإنما يتعلق أيضًا بالكنيسة كلها، التي هي هيئة المسيح؛ وبالتالي التجسد المستمر للابن. ولكن الكنيسة ظاهرة تاريخية. وهكذا فإن الله يتكشف أيضًا في حياة التاريخ، ويتكشف قبل كل شيء في حياة الكنيسة المسيحية والقديسين، وفي تاريخ العالم أيضًا ولكن بدرجة أقل؛ غير أن أعلى يقين لله يُعْطَى لنا في التجارب الدينية ولا سيما الصوفية، ورغم أن الله يتجلى أيضًا في العلوم والفنون وفي الطبيعة أخيرًا، فإنه يتجلى في هذه الحالات الأخيرة بوصفه شعاعًا خافتًا أكثر منه يقينًا واضحًا، وفيها يظهر الخاتم الإلهي أكثر مما يظهر الحضور الإلهي المعطى.

ذلك لأن الطبيعة هي الوجه الآخر المغاير «لله»، وهي مجال الوجود الذي ينطبع عليه الحضور الإلهي على أضعف نحو، ومثل هذا يمكن أن يقال أيضًا عن الحياة الحيوانية والبشرية بقدر ما تسلك مسالك الطبيعة، في هذا المجال يوجد قدر مفرط من الحزن والألم

---

[٩] لفظ aseity يدل على ما هو موجود بذاته، وهو مشتق من عبارة a se باللاتينية؛ أي «بذاته» وذلك في مقابل ما يوجد بغيره (ab alio) الذي تعتبر عنه الصفة abaleity. (المترجم)

والخطيئة والإثم والشر والقبح، وهي بعينها الأمور المغايرة للطبيعة البشرية والتي ينبغي ألا توجد معها. ولقد كانت مشكلة الشر، وهي أكبر عقبة كأداء في وجه كل ميتافيزيقا ترتكز على فكرة الألوهية، تقلق هوجل طوال حياته، ولم يستطع أن يقبل أيًّا من حلولها الشائعة، ولا أن يجد حلًّا خاصًّا به يكون مرضيًا من الوجهة النظرية. ولقد حرص هوجل بوجه خاص على الابتعاد عن التفاؤل السطحي أو أية محاولة رعناء لاستبعاد حقيقة الشر الأساسية أو الإقلال من شأنها. ومن هنا أحس بالنفور من الحجج الرخيصة عند الهيجليين، وهي مدرسة شعر نحوها باشمئزاز صريح، سواءً أكان ذلك بالنسبة إلى تعاليم هيجل نفسه، أم إلى تلاميذه الإنجليز على الأخص؛ فقد كان يعترف بفداحة المشكلة وصعوباتها الكاملة، ولم ير في الشر مجرد غياب للخير، بل كان في رأيه قوة إيجابية، وتشويهًا أساسيًّا للخير. ولقد كان أحيانًا يعرب عن الرأي القائل بوجود فرق أنتولوجي بين الخير والشر، من حيث إن الشر لا يمكن أن يكون كله شرًّا كاملًا مركزًا، بينما الخير يكون خيرًا كله. وهكذا كان يرى أن الخير أقوى عمومًا من الشر، مثلما رأى أن السعادة أقوى من الشقاء. ولكنه لم يقصد من ذلك إلى إضعاف طابع السلب الأساسي في العالم. وهكذا بلغت به الأمانة حد الاعتراف بأنه، إذا أدركنا الحكمة والخيرية والقدرة الكاملة لله، فلن نجد — ولا يمكن أن نجد — حجة مرضية نظريًّا، لتفسير حقيقة الشر. وعلينا أن نقبله على علاته، بحيث تكون الوسيلة الوحيدة للتخلص من هذه الصعوبة آخر الأمر منتمية إلى المجال العلمي، الذي ينبغي أن نحشد فيه كل قوانا للتغلب على الشر وتحويله إلى أداة للخير.

ولكن هل تؤدي البقع الشمسية للشر إلى إضعاف أو إنقاص لمعان الشمس الإلهية على أي نحو؟ وهل ينبغي أن نربط بأية طريقة بين الخطيئة والإثم، بل وبين الحزن والألم والقلق، وبين طبيعة الله على أي نحو؟ يثير هوجل هذا السؤال بصورة صريحة؛ لأن الفلسفة الإنجليزية المعاصرة كثيرًا ما أجابت عليه بالإيجاب. وهكذا وجدت فكرة الطبيعة «المتناهية» لله قبولًا لدى مفكرين مختلفين كل الاختلاف، مثل مل وشيلر وسورلي وراشدال وغيرهم، وانطوت في ذاتها على افتراض أن الله كائن معذب يمكنه — كالإنسان — أن يحس ألمًا وعطفًا. أما هوجل فلم يستطع أن يوفق بين هذا الرأي وبين نظرته المتسامية إلى الله؛ فقد كان مقتنعًا بأن الألم — وإن لم يكن في هوية مع الخطيئة — ينتمي في أصله النهائي إلى عالم الشر مثلما تنتمي إليه الخطيئة. ولكن رفضه أن يربط بين الله وبين أي شيء سلبي هو الذي جعله يستبعد العذاب بدوره من طبيعته، «فنحن لا نقبل

أن يكون في الله أي شر، سواءً أكان خطيئة أم ألمًا فحسب، وسواءً أكان موجودًا بالفعل أم بالقوة». وهكذا صور المطلق على أنه سرور خالص طاغ لا تشوبه شائبة. وعلى أنه بحر من السعادة لا تشوبه قطرة واحدة من الخطيئة أو العذاب، ولا حتى إمكانهما. ولكن لما كان الإنسان لا يصبو فقط إلى موجود أعلى يشاركه فرحه وسعادته، بل يصبو أيضًا إلى موجود كهذا يشاطره ألمه وعذابه في عطف وشفقة؛ فقد أرسل الله ابنه إلى العالم، وحمَّله عبء البشر وعذابهم؛ ففي عذاب المسيح يكون الألم أشبه بموجة تطغى حتى على المجلد الإلهي ذاته؛ غير أن هذا الألم لا يمس هذا المجد ذاته في شيء. وهكذا فإن النتيجة التي توصل إليها هوجل — في صدد مسألة توزيع الخطيئة والعذاب في العالم — هي أنه بينما ينغمس الإنسان في الخطيئة ويتعرض للعذاب، فإن المسيح قد تحرر من الأولى وتعرض للثاني. أما الله فمعصوم منها معًا.

ولنختم هذا العرض لميتافيزيقا هوجل بمناقشة موجزة لمشكلة الحرية، التي ترتبط بمشكلة الشر ارتباطًا وثيقًا؛ فهوجل يميز بين نوعين من الحرية: الكاملة والناقصة، الأولى هي حرية الله. أما الثانية فهي حرية الإنسان، ويقول هوجل برأي مضاد للرأي الشائع القائل: إن الخطيئة هي الثمن الذي ينبغي أن يدفعه الإنسان لحرية الإرادة التي وهبه إياها الله، فهو يعترف بأن للإنسان القدرة على الاختيار بين الخير والشر، وأنه كثيرًا ما يقع في الخطيئة لهذا السبب. وهكذا تكون الحرية البشرية حرية اختيار بين أمرين أو أكثر كليهما ممكن؛ غير أننا لسنا أحرارًا لأن لدينا هذه القدرة على الاختيار، بل نحن أحرار على الرغم منها. فليس للحرية الحقة شأن بالقدرة على الرغبة في الشر بدلًا من الخير، وطالما أننا نستطيع ارتكاب الخطيئة فإننا لا نكون أحرارًا إلا بمعنى محدود جدًّا، ولو كانت لدينا الحرية الكاملة لما وُجِدَ شر فعلي، بل لما كان أي شر ممكنًا. أما إذا تساءلنا عن السبب الذي من أجله خلق الله الناس معرضين لاختيار الشر على هذا النحو، فلن نجد لهذا السؤال جوابًا، وكل ما نعرفه هو أن الحرية الأصيلة إنما هي تعبير عن وجودنا الحق على أكمل نحو ممكن، ودون أي قهر خارجي؛ غير أن الخطيئة هي سبب لوجودنا الحق؛ وبالتالي لا يمكن أن تكون حرية ارتكاب الخطيئة حرية أصيلة، وما هي إلا انعكاس ضعيف لتلك الصورة العليا لها، التي هي حرية الله وحده، ونستطيع أن نلخص رأي هوجل في الحرية بقول القديس أوغسطين: «إن القدرة على عدم ارتكاب الخطيئة، تعني أن الحرية أعظم ما تكون».

على أن ميتافيزيقا هوجل — التي عرضناها منفصلة عن المجالات الأخرى لتفكيره — لم تعرض عنده في صورة مذهب مكتف بذاته، بل عُرِضَت في السياق الأوسع لدراساته

اللاهوتية ونقد الأناجيل وتاريخ الكنيسة، ولم تكن هذه فقط هي الميادين التي أحرز فيها أفضل النتائج وأقواها دلالةً، بل كانت هي التي غرس فيها أخصب بذوره الفكرية، ولزام علينا أن نكتفي هنا ببعض الإيضاحات عن تعاليمه حول ماهية الدين بوجه عام، والكنيسة المسيحية بوجه خاص، فالدين لا يهتم بالتفكير البشري، بل بالحقيقة التي تعلو على الإنسان، ولا صلة له بإيجاد ما ينبغي أن يكون، بل هو ينصب على الاعتراف بما هو كائن، وهو ليس من صنع الإنسان ولكن من عمل الله، وعلامته الأساسية هي كونه معطى (givenness)، أو كما يعبر عنها هوجل بطريقته التي كان يهوى فيها نحت ألفاظ مجردة، هي كينونته (isness)، وهو في هذا يتميز عن الأخلاق، التي يستخدم هوجل للتعبير عن طابع الأمر فيها لفظ «الوجوب oughtness»، وموضوع الدين، مثل موضوع المعرفة، هو الحقيقة المستقلة، وغالبًا ما يسمى ذلك النوع من الاستقلال الذي يختص به الدين «ما بعد الذاتية» أو «ما فوق الإنسانية» أو «الآخرية otherness» فقط، والتجربة الدينية — بوصفها طريقة إدراك الموضوع الديني — هي دائمًا غير كافية للتعبير عن هذا الموضوع، أو بعبارة أخرى فإن العامل الموضوعي يرجح دائمًا على العامل الذاتي، والطريقة التي يصبح بها الموضوع الديني مرئيًّا للبصيرة البشرية هي الوحي؛ فالوحي دائمًا نتيجة للعامل الموضوعي، وهو الطريقة التي يكشف بها طابعه المعطى عن ذاته، ومقابل الوحي في جانب الذات هو الوضوح الذاتي أو الإدراك المباشر لحقيقة تكشف عن ذاتها، ولا يتعين أن يكون هذا واضحًا متميزًا؛ فهو في معظم الأحيان غامض خفي. ولكنه مع ذلك يقيني لهذا السبب. وهكذا فإن الدين — حسب تعبير هوجل — يتميز من حيث الكيف بالبداهة، وطابعه هو الوحي.

وفي فلسفة الدين عند هوجل فكرة أخرى على جانب كبير من الأهمية تكون خيطًا واحدًا يمتد في جميع كتاباته، هي التمييز الذي يقول به بين ثلاثة عناصر في الدين هي: (١) العنصر التنظيمي التاريخي، (٢) والنقدي التأملي، (٣) والصوفي الإرادي، وهو يستمد هذه العناصر الثلاثة من القوى الثلاث الأساسية في حياتنا النفسية الباطنة، التي يسميها بالحسية والعقلية والأخلاقية الصوفية؛ فالعنصر الأول يناظر التجربة المؤكدة في الإدراك الحسي، والثاني يناظر التفكير الواضح والمتميز، والثالث يناظر الإيمان العميق الذي يتبدَّى عمليًّا في الفعل، ويربط هوجل بين هذا التمييز وبين رأي نيومان القائل: إن كل عقيدة أصيلة (والكاثوليكية منها بالطبع) تستمد غذاءها من المجالات الثلاثة للسياسة والفلسفة والتقوى، وطبيعتها الصحيحة لا تتحقق إلا في المركب والتوازن بين العوامل المنبثقة عن هذه المجالات الشديدة الاختلاف؛ فالجانب الفلسفي للدين يستمد

من الميتافيزيقا كما أوضحنا من قبل. وفضلًا عن ذلك فإن هوجل يستمد من المبدأ الذي يعطي الباحث حق تحري المصادر والوثائق الدينية حسب أدق المناهج العلمية، تبريرًا للبحث النقدي في الأناجيل والدراسة العلمية للكتب المقدسة، وهو لا يريد من الكنيسة أن تبيح البحث التاريخي الحر فحسب، بل يريد منها أن تشجعه، وألا تقف في سبيله مهما كانت الظروف؛ ذلك لأن الدين المسيحي مبني في رأيه على حقائق تاريخية، شأنه شأن كل دين آخر، ولا بد للتيقن من هذه الحقائق وإخضاعها للفحص الدقيق من استخدام نفس المنهج الذي يطبق على حقائق التاريخ الدنيوي.

وبعد ذلك يتحول انتباه هوجل إلى الطابع التنظيمي، والطابع الصوفي للدين، ولا سيما للمسيحية الكاثوليكية التي تضع نصب عينيها دائمًا النوع الأمثل من الحياة الدينية، وهو رغم ميله الخفي إلى الصوفية، يهتم بالجانب التنظيمي اهتمامًا كبيرًا، فيصفه بأنه التجسد الإلهي في العالم، وهبوطه من علوه إلى الحلول في الوجود الزمني والأرضي، وهو الشكل الذي يريد اللامتناهي أن يتخذه في المتناهي، وتريد الروح أن تتخذه في المادة، والضروري في عرضية المكان الحاضر أو الزمان الحاضر. وهذا التشكل والتجسد يتم على أوضح وأكمل صورة في الكنيسة، ذلك هو الوجه الخارجي أو الشعائري أو التاريخي للدين، وهو يشمل كل ما ليس مجرد تجربة ذاتية أو شخصية للفرد، وكل ما ينتمي إلى الحياة الدينية في الجماعة، وينتقل فيها كأنه ميراث من جيل إلى جيل، ويجد تعبيرًا عنه في الكنائس والجماعات والطوائف، وفي المنظمات والشعائر المرعية. وبهذا المعنى يكون الدين قوة اجتماعية تحصرها تنظيمات كنسية، وهو يرتكز على تراث الحياة التاريخية، كما أنه هو ذاته تركيب تاريخي ينمو من نسيج الحوادث في العالم ويتشابك فيه.

ويولي هوجل أهمية خاصة لعنصرين في الدين متضمنين بالضرورة في طابعه التنظيمي هما: تاريخيته وجانبه المحسوس؛ فحتى مع كون موضوع الدين هو حقيقة الله التي تعلو على الزمان وعلى المحسوس، فإن هذا لا يعني أن الحياة الدينية تتحرك في مجال من الروحية الخالصة، ولا ترتبط على أي نحو بالوجود المتناهي؛ فالدين والتاريخ ليسا متعارضين على الإطلاق، بل إن العكس هو الصحيح؛ أي إن الأول يتضمن الثاني صراحةً ويشتمل عليه في داخله إذا ما شاء أن يصل إلى تحقُّقه الصحيح. غير أن هذا لا يكون ممكنًا إلا إذا فُهِمَ التاريخ على النحو الصحيح، على أنه ليس مجرد تعاقب أو سلسلة من العمليات، بل هو مسرح لقوى وقيم فوق الزمنية، تتجسد فيه وتعبر عن نفسها من خلاله، فبقدر ما يربط العامل التاريخي — على هذا النحو — بالقيم الموضوعية ربطًا لا ينفصم،

يكون قد تجاوز طابعه الزماني المحض المرتبط بالمكان الحاضر واللحظة الراهنة، ويتخذ الزمان فيه طابع المدة، ويتخذ أساسًا له من تلك المعية الخالصة التي تتحول فيها كل عملية وظيفية وكل حادث إلى فعل خلاق، ونستطيع أن نرى في هذا الاتجاه الفكري عناصر من نظرية ريكرت في القيمة ونظرية برجسون في الزمان، وبفضلها مُهِّد طريق لفهم التاريخ ودلالة صفة التاريخية كان لا يزال مقفلًا في وجه المفكرين الذين كانت العلوم الطبيعية تتحكم في تفكيرهم.

غير أن الدين لا يتفق كل الاتفاق مع التاريخ فحسب، بل إن العالم المحسوس، وحياة البدن والمادة، لا تتناقض معه، صحيح أن الدين حياة الروح. ولكن هوجل لا يكف أبدًا عن تأكيد أن كل ما هو روحي ينبغي أن يتجسد في المحسوس ويستثار به حتى يمكن أن تدركه التجربة البشرية؛ فالأفكار التي لدينا عن الحقائق غير الحسية أو الروحية، ليست أبدًا مجرد تجريدات فكرية، بل هي ترتبط على نحو أو آخر بمؤثرات حسية أو صور أو ذكريات، أو تأتينا بمناسبة هذه المؤثرات، ويرى هوجل أن هذا التأكيد القوي الذي يبديه للأساس الحسي لكل حياة ذهنية أو روحية عُليا، يجد له تبريرًا إبستمولوجيًّا في نظرية هيوم المعروفة في الانطباعات والأفكار، ويحاول أن يبين أن تلك الواقعية الحسية، التي تبدو لنا أكثر الوقائع عرضية وزوالًا، إنما هي ضرورة لا غناء عنها من أجل تكوين أبسط الأفكار عن شيء باقٍ دائم، ومن أجل تكوين فكرة الأزلية والله في نهاية الأمر، فنقاء الروح لا يستبعد المحسوس والجسمي. ولكنه يحتاج إليهما بوصفهما مكونات ضرورية له، والبدن هو الرفيق الذي لا يستغني عنه الذهن، وكل منهما عاجز عن الانطلاق حرًّا بدون الآخر. فليس ثمة روحية خالصة ولا جسمية خالصة. ولكن هناك دائمًا وحدة البدن والذهن أو الجسم والروح، التي يتشابك فيها الاثنان معًا ويتضمن كل منهما الآخر تضمنًا وظيفيًّا. وهكذا ففي مقابل عملية تجسُّد الروح أو اصطباغها بالصبغة الجسمية، وهي العملية التي استخدم هوجل مجموعة زاخرة من التعبيرات للدلالة عليها، توجد هناك — من الجانب الآخر — عملية صبغ الجسمي أو الحسي بالصبغة الروحية. ولكن دون أن يعني ذلك قمعه أو القضاء عليه، بل يعني فقط رعايته على نحو أرفع، مع الاحتفاظ تمامًا بطابعه المميز، ولنقل، بتعبير هوجل الرائع: «إن الأعلى ينحني ويجتذب الأدنى، والأدنى يشب على أطراف أصابعه، ويهفو إلى الأعلى ويسعى إليه ويريده»، (مقالات وأحاديث في فلسفة الدين، المجموعة الثانية، طبعة عام ١٩٣٠م الشعبية، ص١٠٧). وعلى ذلك فإن هوجل لا يستطيع أن يتصور الحياة المباركة ذاتها خالية من كل ما هو مادي أو

جسمي أو حسي، بل تظل الأولى على نوع من الاتصال به، وتتقمصه وتؤكده على مستوى أعلى. وبهذا الاتجاه الفكري وجد تعبيرًا عن كل السرور المتمتع بالحواس، الذي تتميز به الكنيسة الكاثوليكية.

ولكن المرء يخطئ فهم طبيعة الدين لو تصوره مجرد تنظيم خارجي فحسب؛ فالدين أيضًا متجه إلى الباطن بنفس القوة، وهو تجربة شخصية للنفس الفردية، وهو تجربة ذاتية بقدر ما هو شعائر موضوعية. وقد بحث هوجل هذا الوجه للدين ضمن موضوع التصوف، فقام في كتابه العظيم عن القديسة كاترينا — من جنوا — بدراسة متعمقة «للعنصر الصوفي في الدين»، وحاول إيضاحه وتفسيره من كل جانب. وقد جمع هذا العمل — الذي هو أهم ما أنجزه هوجل — بين غزارة العلم ورجاحة العقل وتبصر الروح، فكانت النتيجة كتابًا لا يكاد يكون له نظير بين المؤلفات الحديثة في التصوف.

ويُعَرِّف هوجل التصوف بأنه الإدراك الحدسي الانفعالي الموضوعي الديني على أنه حقيقة موضوعية؛ بمعنى أنه روح لا متناهية وشخصية كاملة تحقق ذاتها في القيم الأزلية، قيم الحق والخير والجمال، وتكون فعالة فيها؛ فالتصوف هو التجربة الباطنة للحضور الفعلي لله في الوعي الإنساني، لا من حيث هي مجرد حالة ذهنية ذاتية، بل بوصفها شعورًا نحس فيه بعلو الله، في مقابل كل وجود إنساني متناه، وهو أيضًا امتلاء الوجود المتناهي — من بدن ونفس — بالروح الإلهية الوافدة عليه. وفضلًا عن ذلك فليس للتصوف معنى من حيث هو ظاهرة منعزلة، بل لا يكون له معنى إلا حين يقترب بالجانب العقلي والتنظيمي للحياة الدينية، فليس للعنصر الصوفي أن يدَّعي الاكتفاء بذاته، أو ينفصل عن العناصر الأخرى للدين؛ فمن الواجب أن يكون حاضرًا في كل ممارسة دينية، بوصفه جزءًا من الكل. ولكن لا بوصفه وجهًا قائمًا بذاته يزعم أنه هو الكل؛ فهوجل يطلق على هذا الادعاء اسم التصوف الزائف أو المنعزل، وهو رأي يقترب إلى حد الخطورة من مذهب شمول الألوهية، الذي يخشى أن يضطرب فيه ويختلط كل تمييز بين العلو والكمون واللامتناهي والمتناهي. ومن هنا لم يكن يوجد كذلك عضو صوفي للمعرفة على التخصيص، يستطيع به الصوفي في حالات الوجد أن يتلقى وحيًا عن الأزلي أعلى مما يتسنى للمتدين العادي، بل إن التصوف «هو بالفعل» أمر عادي بالنسبة إلى الحياة الدينية، شأنه شأن كل الصور الأخرى التي يتجلى عليها الدين، والفارق الوحيد هو أن الله يكشف عن ذاته في التصوف بطرق من نوع خاص، وإن تكن متاحة لكل شخص. أما حالات الوجد فليست إلا حالات شاذة تصاحب التجربة الصوفية ولا تنتمي

إلى ماهيتها كما يظن عادة، وأهم ما في الأمر تلك التجربة المباشرة التي تدرك بها النفس الفردية أن القوة الإلهية العليا كامنة فيها، وأنها تتغلغل فيها وتملؤها بقبس من روحها الحية، والتصوف أيضًا شكل من أشكال تجسد الوجود الأعلى. ولكنه لا يتخذ في هذه المرة صورة شعائر خارجية وتنظيمات لحياة الجماعة، ولا شكل مذاهب عقلية وتأملات للفكر الميتافيزيقي، بل يتخذ شكل تجربة شخصية في أعماق النفس، وإدراك مباشر للألوهية في أعمق أغوار قلب الإنسان.

(٥) جورج تيرل George Tyrrell (١٨٦١–١٩٠٩م)

مؤلفاته: «قانون الصلاة Lex Orandi»، ١٩٠٤م، «قانون الإيمان Lex Credendi»، ١٩٠٦م، «ما بين سيلا وخاريبديس» ١٩٠٧م، «المسيحية في مفترق الطرق»، ١٩٠٩م.

اجتذبت الحركة التجديدية، التي ارتبط بها هوجل وقتًا ما ارتباطًا وثيقًا دون أن ينضم إليها نهائيًّا، اجتذبت إلى صفوفها جورج تيرل، وهو أهم مفكر كاثوليكي في العقد الأول من هذا القرن بعد هوجل. وقد تحول تيريل — الذي كان العقل الموجه للحركة التجديدية الإنجليزية — من الكنيسة الأنجليكانية إلى الكاثوليكية وهو في الثامنة عشرة من عمره، وانضم بعد ذلك بفترة قصيرة إلى سلك «جماعة يسوع»، وشغل منصبًا تعليميًّا في اللاهوت الأخلاقي بكلية «ستونيهرست Stonyhurst» من ١٨٩٤م إلى ١٨٩٦م، ثم طُرِدَ من «الجماعة» في ١٩٠٦م بعد خلافه مع الكنيسة، وحُرِمَ من الكهنوت، وطُرِدَ آخر الأمر من الكنيسة الكاثوليكية. ولقد كان — مثل زميله الفرنسي «لوازي» — رجلًا ذا طبيعة مناضلة بعنف، فلم يكن يستطيع أن يمنع التناقضات السائدة في عصره من التطاحن داخل طبيعته هذه. وقد خاض معركته بإصرار إرادة يدعمها إيمان عميق بقضية عادلة، وكان يتسلح بدرع من العلم الغزير، كما وُهِبَ ذهنًا عظيم الذكاء، يتميز بالحرية والمرونة. ولقد كانت أعظم خيبة أمل لحقت به في حياته هي أن الطائفة التي ربط مصيره بها قد أثبتت أنها ليست هي البيئة التي تستطيع فيها مثل هذه الصفات الذهنية الرفيعة أن تمارس نشاطها على النحو الفعال. ومن المشكوك فيه أن تكون عضويته في الكنيسة الكاثوليكية وفي السلك اليسوعي قد تلاءمت مع موقفه الذهني الباطن. وليس للمرء إلا أن يعرب عن دهشته حين يجد — في هذه الظروف — أن الخلاف بينه وبين طائفته قد تأخر في الظهور علانية إلى هذا الحد.

وتنعكس التوترات والتناقضات التي تلاقت وتصادمت في نفس تيريل، على المجرى الذي سار فيه تطوره العقلي؛ فقد أدت به دراسته على أيدي اليسوعيين أولًا إلى التعمق في

دراسة اللاهوت والفلسفة المدرسية، وكان يسترشد في هذه الدراسة أولًا بتعاليم القديس توما الأكويني، الذي لم يصبح الحجة العليا التي اعترف بها فحسب، بل أيقظ فيه قوة التفكير بفتح آفاق جديدة في ذهنه، وتلت ذلك فترة أصبحت فيها تعاليم نيومان تمثل تجربة تساهم في تكوينه الذهني، وأدى تأثيرها إلى تحرر روحي عظيم له؛ غير أن نقطة التحول الحاسمة لم تأت إلا عندما دخل فريدرش فون هوجل أفق حياته؛ فقد توصل — بإرشاد هوجل — إلى معرفة الآراء الحديثة لأول مرة، وكذلك اطلع على نقد الأناجيل وتبريرها في اللاهوت الألماني الحديث: المذهب التجديدي الفرنسي، والمذهب الكاثوليكي الإصلاحي. وفي هذه الاتجاهات وجد طريقه الخاص، الذي سار فيه منذ ذلك الحين حتى النهاية بنشاط لا يكل وشجاعة لا تلين.

ولقد كانت المشكلة الكبرى التي سعى تيرل إلى حلها هي التغلب على ذلك التعارض الاستقطابي الذي اتخذ أشكالًا متعددة. ولكنه ظل في أساسه واحدًا، ذلك هو التوتر بين الدين الظاهر والدين الباطن، وبين الكنيسة المنظورة والكنيسة غير المنظورة، وبين اللاهوت والوحي، والمبادئ التقدمية والمبادئ المحافظة، وبين التراث والحقيقة العلمية، وبين مذهب الشك والقطعية، وبين الكاثوليكية والعالم الحديث وما إلى ذلك. ولقد أراد — كما عبر عن ذلك في عنوان واحد من كتبه — أن يقود سفينته بين صخرة سيلا ودوامة خاريبديس، أي بين «مذهب قطعي يؤدي إلى العجز التام، ولا يسمح بأي تقدم، وبين مذهب في الشك والإنكار يسيطر على كل شيء؛ أعني بين سلطة تقضي على الشخصية، وفردية تحطم المجتمع»،[١٠] وبهذا المعنى كان المذهب التجديدي يعني بالنسبة إليه مساواة الإيمان في الكنيسة الكاثوليكية بالتصديق الصريح في العالم الحديث، أو بتعبير آخر: التوفيق بين الولاء الكامل لأركان التراث الكاثوليكي وبين ولاء لا يقل عنه لقضايا الحقيقة العلمية والإخلاص الأخلاقي، وكان ذلك هو أساس دعوته إلى القيام باختبار نقدي للمبادئ اللاهوتية بدلًا من قبولها على أساس السلطة.

ولقد قطع تيرل في هذا الاختبار النقدي شوطًا معينًا كان يقتدي فيه بآراء ج. هـ. نيومان؛ ذلك لأنه يميز — مثل نيومان — بين طريقتين ممكنتين في النظر إلى الأمور: الطريقة الطبيعية في التفكير بالعلم والفلسفة، والإدراك العيني بالتصورات والمجردات، وميزة الطريقة الأخيرة أنها تبعث النظام في الاضطراب المخيف الذي تتبدى

[١٠] انظر مقدمة أ. فولف E. Wolff للترجمة الألمانية لكتاب «بين سيلا وخاريبديس» ص١٠.

عليه موضوعات التجربة، وتبرر اختلافاتها بوضوح، وتضعها في مكانها داخل نسق من التصورات؛ غير أن حقيقتها فرضية فحسب، وهي لا تسري إلا على مجال المجرد، ولا تستطيع أن تدرك موضوعها إلا مجزأً. فلا تدركه أبدًا من حيث هو كل، وكلما ازدادت تصوراتها تجردًا وعمومية، ازداد مضمونها خلوًّا، وابتعدت عن ذلك الثراء اللامتناهي للمعاني والعلاقات، الذي يتكشف عنه الواقع في عينيته. ومن جهة أخرى فإن طريقة الإدراك الأخرى تعاني نوعًا من الخلط المشوه في معارفها، وافتقارًا إلى التمييزات القاطعة والترتيب المنظم. ولكنها تعوض ذلك بالتعمق حقيقةً في موضوعها، وبالوصول إليه في كليته بدلًا من أجزائه، حتى تحقق على نحو كامل كل ما فيها من ثراء وما في حياتها من امتلاء بطريقة عينية، وهي ترتبط بصلة مباشرة بواقع الأشياء؛ وبالتالي بحقيقتها أيضًا. وهكذا فلما كانت هاتان الطريقتان في المعرفة ناقصتين. فلا بد من أن تكمل كل منهما الأخرى. ولكن ليس من شك في أن تيرل — مثل نيومان — يعطي الأولوية دون قيد أو شرط للمعرفة العينية بالنسبة إلى المجردة، وبذلك يضطر (مثل نيومان أيضًا) إلى قبول بعض النتائج ذات الطابع المضاد للمعقولية، فذلك الشك في العقل الذي ورثه تيرل — مع أشياء كثيرة أخرى — من نيومان، قد ازداد قوة إلى حد ملحوظ عندما عرف المذهب البرجماتي وطريقته في التفكير في وقت متأخر من حياته. ولقد كان في مذهبه هو ذاته اتجاهات مماثلة من قبل. ولكنها الآن ظهرت سريعًا في صورة واضحة مؤكدة، ويتضح مدى اتفاقه مع الأفكار البرجماتية في بحث كتبه عام ١٩٠٥م، وحدد فيه موقفه من البرجماتية[١١] وهو هنا قطعًا لا يفرط في تلك الحرية الذهنية التي تميز كل موقف اتخذه، ومن هنا لم يشأ إلا أن يأخذ المبدأ الإيجابي لا السلبي، في ذلك المذهب الذي كان جديدًا في تلك الأيام. ولكنه رغم تباعده إلى حد ما على هذا النحو؛ فقد اتفق بالفعل مع جيمس وشيلر في المسألة ذات الأهمية الحاسمة، وهي أن الحقيقة ليست شيئًا بذاتها، بل ينبغي أن تخدم أغراضًا عملية، وأنها يجب أن تحقق في الحياة والسلوك، وأن نجاح الفرض أو كونه مثمرًا هو أقوى دليل. إن لم يكن هو الدليل الوحيد على صحته وما إلى ذلك، فمثل هذه الأفكار قد تغلغلت حتى في نظريته في الدين، أو على الأقل وجدت فيها تأييدًا لها.

---

[١١] «موقفنا إزاء البرجماتيَّة Notre Attitude En Face Du Pragmatisme» مقال بالفرنسية في مجلة Annales de Philosophie Chrétienne.

وفي هذا الميدان بدوره شيَّد تيرل مذهبه على أساس فكرة عند نيومان، هي فكرة التطور الذهني (الروحي)؛ فقد كان تيرل يبحث مثل نيومان عن طريق وسط بين اللاهوت المدرسي والعلم الحديث، أو كما كان يحب أن يقول: بين اللاهوت القديم والحديث؛ إذ كان يعني باللاهوت الحديث نظامًا يسير وفق مبدأ المنهج العلمي الحديث. ولكن هذا يعني أن اللاهوت لا يمكن أن يكون نظامًا راسخًا من المعتقدات المحددة، المصوغة من قبل، التي لا يمكن أن تتزعزع أو تكون موضوعًا للجدال، بل هو علم حي خصب تقدمي، يخضع لنفس القوانين التي تخضع لها حياتنا الذهنية بأسرها، ولا سيما قوانين تطور الصور والمناهج على مر الزمان. ولكن هذا هو الذي يبرر إجراء نقد تاريخي من أجل اختبار نتائجه من خلال الأسس التي تهيئها له المعرفة المعاصرة، وبالوسائل التي تقدمها إليه. ولكن يظل من الصحيح — رغم ذلك — أن العقيدة المسيحية والفلسفة المسيحية الدينية قد نمت وتطورت في التاريخ، وأن الكنيسة في الوقت الحالي — مثلًا — أكثر استنارة في لاهوتها بكثير مما كانت كنيسة الحواريين أو كنيسة العصور الوسطى.

واللاهوت جزء من الصور الخارجية التي اتخذها الدين المسيحي. ومن الواجب تمييزه بوضوح — من حيث المبدأ — من الجوهر والمضمون الديني الباطن للمسيحية، الذي هو وحي، وفي نفس الوقت عقيدة. ولكن بمعنى موسع لم يوضحه تيرل تمامًا. وعلى حين أن مصدر اللاهوت هو المعرفة الطبيعية، فإن للوحي أصلًا إلهيًّا، وهو مبني على موهبة خاصة فوق الطبيعة، هي اللطف الإلهي. وعلى ذلك فهو أزلي لا يتزعزع، ولا يقبل تغييرًا أو تعديلًا، ولا يخضع للعملية الزمانية؛ فهو دائمًا واحد وعلى ما هو عليه (أي أنه «هو نفسه دائمًا semper eadem»، كما يقول عنوان اثنتين من مقالات تيرل)، وهو الحقيقة العينية للدين، وينطق بلغة الحقيقة الواضحة التي لا تخيب، والتي كثيرًا ما يستطيع الشخص ذو التقوى الساذجة أن يفهمها على نحو أفضل من اللاهوتي ومن الفيلسوف الذي يفكر بتصورات مجردة فرغت من الواقع وهو يعلو على كل معرفة عقلية، حتى معرفة اللاهوت، الذي هو سابق عليه في الزمان. وهكذا فإن العلاقة بين الدين واللاهوت ينبغي أن تعرف على نفس النحو الذي تعرف عليه العلاقة بين الفن وبين النقد الفني، أو التفكير المنطقي وعلم المنطق، أو بين اللغة والنحو؛ فالأول يوجد قبل الثاني، الذي لا يعدو في كل حالة أن يكون تفسيرًا تصوريًّا لاحقًا له. وعلى ذلك فمن الواجب أن يقاس اللاهوت على الدوام، ويختبر من جديد، في ضوء الوحي الأصلي. إن شئنا ألا ينفصل أكثر مما ينبغي عن الجوهر الحقيقي للدين، ولكي يكون اللاهوت حيًّا ومثمرًا، ينبغي أن

يشعر بالفرق العميق بين اللب الديني الموحى به، والذي يسمو على كل تغير (أي منبع الإيمان) وبين القشرة المحيطة بهذا اللب، والتي تكونت بإعمال الفكر العقلي فيه.

ولا شك أن هذه الفكرة التجديدية أشد تغلغلًا في الدين وأعمق ارتباطًا به من اللاهوت البروتستنتي المتحرر، والواقع أن تيرل لم يمض مع هذا الأخير أبعد من منتصف الطريق، فحسب تأييده له، بل وعارضه إيجابيًّا في اللحظة التي أخضع فيها للنقد ما كان يعتقد أنه بمنأى عن كل تساؤل؛ أعني الجوهر العقيدي لمذهب الخلاص الموحى به. ولقد تركز أعنف هجوم له في كتابه الذي نشر بعد وفاته «المسيحية في مفترق الطرق»، الذي كان لبحث ألبرت شفيتزر في المصائر eschatology تأثير كبير فيه. ولقد اعترف فيه لرجل اللاهوت بالحرية الكاملة في التفكير النظري والبحث. ولكن ليس بحرية هدم الأسس الأولى للإيمان، التي يشيد عليها بناء العلم اللاهوتي بأسره، ولم يكن يطالبه بعبء عقلي يزيد على الاعتراف بأن المسيحية نشأت من بادرة أصلية فوق الطبيعية لقوة إلهية، والتمس لنفسه طريقًا وسطًا بين المذهب البروتستنتي التحرري، وبين المذهب الكاثوليكي القطعي؛ أي بين التجديد المبالغ فيه والتمسك الصارم بالقديم، وبين الانطلاق الأهوج للذهن المفكر وعبوديته. ولقد اهتدى إلى هذا الطريق الوسط في حقيقة بسيطة ولكنها عميقة، هي الجمع المركب بين رسوخ الإيمان وبين قدرة المذهب أو اللاهوت المسيحي على التقدم التدريجي.

المدرسة الجديدة في إنجلترا

من الحقائق التي تفسر نفسها بنفسها، أن الحركة المدرسية الجديدة أثارت في إنجلترا التي هي بروتستنتية أساسًا، صدى أقل كثيرًا مما أثارته في البلدان الأوروبية الأخرى، كألمانيا وإيطاليا وفرنسا وبلجيكا. كذلك لم يظهر في صفوفها أي مفكر بارز، أو ينجح في كسب تأييد أوساط واسعة من الجمهور. وهكذا ظلت هذه الحركة مقتصرة أساسًا على الأوساط الكاثوليكية. وكانت في هذه الأوساط ذاتها مقتصرة على دراسات أكاديمية في الحلقات والكليات اللاهوتية، ورغم ذلك فإن المؤلفات المدرسية والمدرسية الجديدة قد اتسع نطاقها في السنوات العشر الأخيرة إلى حد بعيد؛ فمنذ كتاب البابا ليو الثالث عشر «إلى الأب الخالد Aeterni Patris» (١٨٧٩م)، توالت ترجمات متعددة، بل ظهرت كتب أصلية متعددة، وطالما أن معظم هذه المؤلفات كان تجديدًا وإحياء لتعاليم مدرسية قديمة، مع تكيفها بالطبع حسب الآراء الحديثة، أكثر مما كان عملًا عقليًّا مستقلًّا، فلنا أن

نكتفي هنا بذكر أسماء أهم المؤلفين وكتاباتهم، تاركين جانبًا ترجمات أعمال المدرسيين الجدد المنتمين إلى بلدان القارة الأوروبية (مثل الكاردينال مرسييه Mercier، ودي ولف de Wulf، وغيرهما)، وهم الذين بذلوا جهودًا كبيرة لتشجيع الحركة.

أول وأهم ما ينبغي أن نذكره: كتاب وُضِعَت لتأليفه خطة واسعة النطاق. ولكنه لم يتم أبدًا، هو «ميتافيزيقيا المدرسة The Metaphysics of the School» تأليف توماس ميرتون هاربر Thomas Mareton Harper (١٨٢١–١٨٩٣م)، ولم تظهر من المجلدات الخمسة التي كان مؤلف هذا الكتاب يعتزم نشرها إلا ثلاثة نُشِرَت فيما بين عامي ١٨٧٩م و١٨٨٤م، وهي تعرض الميتافيزيقا التومية [نسبة إلى القديس توما الأكويني] بطريقة منهجية، وبعد بضع سنوات ظهرت سلسلة من الكتب المدرسية أشرف على نشرها كلارك R. F. Clarke، وبدا فيها ميل قوي إلى التفكير الحديث، ولا سيما في صورة اختبار نقدي للاتجاهات المعاصرة. وقد ظهرت المجلدات الآتية في سلسلة «موجزات الفلسفة الكاثوليكية» هذه، «الاقتصاد السياسي Political Economy» (١٨٩٢م)، تأليف «ديفاس C. S. Devas»، «المبادئ الأولى للمعرفة First Principles of Knowledge» (١٨٩٠م) و«الميتافيزيقا العامة General Metaphysics» (١٨٩٠م) تأليف جون ريكابي John Rickaby، «والمنطق Logic» تأليف ر. ف. كلارك، و«الفلسفة الأخلاقية Moral Phil.» ١٨٨١م، تأليف جوزيف ريكابي Joseph Rickaby، و«اللاهوت الطبيعي Natural Theology» (١٨٩١م)، تأليف برنارد بودر Bernard Boedder، و«علم النفس Psychology» (١٨٩٠م) تأليف مايكل ماهر Michael Maher،[١٢] وأغزر مؤلفي المدرسية الجديدة إنتاجًا اليوم هو «بيتر كوفي Peter Coffey» أستاذ المنطق والميتافيزيقا في كلية مينوث بأيرلندا (وُلد في ١٨٧٦م). وقد ألف مذهبًا فلسفيًّا مبنيًّا على أساس من الفلسفة التومية، وضع له خطة واسعة النطاق، وعرضه بالتفصيل، وهو يستخدم كثيرًا للتدريس في الحلقات الدراسية اللاهوتية الكاثوليكية. ولكنه لم يُثِر أي اهتمام خارجها، ويشمل هذا المذهب الكتب الآتية، «علم المنطق The Science of Logic» في مجلدَين، ١٩١٢م، «الأنتولوجيا Ontology» ١٩١٤م و«مبحث المعرفة Epistemology» في مجلدَين، ١٩١٧م، ونستطيع أن نذكر أيضًا أسماء اليسوعيين ليسلي

---

[١٢] هذا الاسم والأسماء السابقة مصحوب بالحروف .S. J وهو اختصار Society of Jesus؛ أي جمعية المسيح، وهي إحدى المراتب العالية التي يصل إليها رجال الدين الكاثوليك. (المترجم)

ووكر Leslie J. Walker (وُلد في ١٨٧٧م) ودارسي M. C. D’Arcy (وُلد في ١٨٨٨م). وقد اشتغل كلاهما بجد في «كامبيون هول Campion Hall» بأكسفورد، حيث امتد تأثيرهما من حيث هما مُعلمان وكاتبان خارج حدود الكنيسة الكاثوليكية أيضًا، ووكر هو مؤلف كتاب في «نظريات المعرفة» (١٩١٠م، الطبعة الثانية، ١٩١١م. وقد أعيد طبعه مرارًا بعد ذلك). وقد لقيَ هذا الكتاب اهتمامًا جديًّا بين الفلاسفة المحترفين، وهو يدرس نظريات المعرفة في المذهب المطلق والمذهب البرجماتي، والواقعية الجديدة، ويهدف إلى التوفيق بين آراء متعارضة، بينما يحاول هو ذاته حل مشكلة المعرفة بروح واقعية، وإذا كان ووكر في هذا الكتاب قد اتخذ نقطة بدايته من أرسطو والقديس توما؛ فالسبب ببساطة هو أنه لا يرى أن نظرياتهما قد اكتملت بصورة نهائية، بل هي قادرة على النمو إلى حدٍّ بعيد، ومن الممكن الجمع بينها وبين المعرفة العلمية الحديثة (انظر أيضًا: العودة إلى الله، رأي روماني وكاثوليكي The Return to God: A Catholic and Roman View ١٩٣٣م).

كذلك استطاع «دارسي M. C. D. Arcy»[١٣] أن يكتسب قراءً خارج النطاق الكاثوليكي بكتابَيه الممتازين عن «توما الأكويني» ١٩٣٠م و«طبيعة الإيمان The Nature of Belief» (١٩٣١م). وقد حاول في الأول أن يعرض الارتباط الحي المتبادل بين تفكير القديس توما وبين مُشكلات الفلسفة الحديثة، وحاول أن يثبت بذلك استمرار القوة الخلاقة لهذا التفكير، أما الكتاب الثاني فهو مناقشة بارعة لمشكلة الإيمان، تأثر فيها كثيرًا بكتاب «أركان التصديق» لنيومان، وهو الكتاب الذي عادَت أفكاره هنا إلى الحياة من جديد بطريقة حافلة بالدلالة، وأخيرًا فإن وجهة النظر المدرسية الفلسفية هي التي أوجدت الإطار العام لتفكير وأبحاث «فرانسس إيفلنج Francis Aveling» (ولد في ١٨٧٥م، وكان مدرسًا لعلم النفس في جامعة لندن). وقد انحصرت مؤلَّفاته أساسًا في ميدان علم النفس («في الوعي الكُلي والفردي On the Consciousness of the Universal and the Individual» ١٩١٢م، «النظرة إلى الواقع من خلال علم النفس The Psychological Approach to Reality» ١٩٢٩م، «مدخل إلى علم النفس Introduction to Ps.» ١٩٣٢م)؛ غير أنه كتب أيضًا بعض المؤلَّفات ذات الأهمية الفلسفية العامة («بعض نظريات المعرفة Some Theories of Knowledge»، مقال في «أعمال الجمعية الأرسططالية»، ١٩١٤م، «النظرة

[١٣] ينبغي ألا نخلط بينه وبين C. F. D. Arcy رئيس أساقفة أرما Armagh الأنجليكاني، ورئيس الكنيسة الأيرلندية (تُوفي في ١٩٣٨م)، الذي اشتُهر أيضًا لتأليفه عددًا من الكتب الفلسفية.

التومية في الفلسفة .The Thomistic Outlook in Phil»، مقال في المرجع نفسه، ١٩٢٤م، «الشخصية والإرادة Personality and Will» ١٩٣١م).

وهكذا فإنَّ الحركة المدرسية الجديدة لم تُثر حتى الآن في الأوساط الفلسفية الاحترافية غير الكاثوليكية إلا اهتمامًا ضئيلًا، ولا يُمكن الاهتداء إلى أي تأثير يستحق الذكر من هذا المصدر في التيارات الفلسفية اليوم، ويبدو أن العدد الأكبر من المفكِّرين الخارجين عن سلك الكهنوت لم يتأثَّروا بها، بل نفروا منها،[١٤] باستثناء مفكِّر واحد هو أ. أ. تيلور A. E. Taylor (انظر من قبل [الباب الثاني: المدارس الفكرية المتأخرة – الفصل الأول: الحركة المثالية الجديدة – القسم السابع: أصحاب مذهب الألوهية وفلاسفة الدين])، الذي بحث فلسفة العصور الوسطى باهتمام عالم غزير المعرفة، ومُفكِّر بناءً للمذاهب، وحاول أن يستخلص من روح النزعة المدرسية — أي التومية Thomism — ومن ذهنها، تجديدًا للفِكر الحديث مشابهًا لذلك الذي يسعى إليه المدرسيون الجدد في بلدان القارة الأوروبية بدورهم.

[١٤] انظر مثلًا التعبيرات التي استخدمها في هذه المسألة مجموعة من الفلاسفة الإنجليز في الكتاب الذي أشرف على نشره «زيبورا J. S. Zybura» بعنوان، «مُفكِّرو اليوم والمدرسية الجديدة Present-Day Thinkers and the New Scholasticism» ١٩٢٦م، الباب الأول، الفصل الثاني.

هنداوي